

## OBITUARIO

### André Gorz, perfil político y filosófico de un intelectual disidente. *In memoriam*

JOAQUÍN VALDIVIELSO

Universidad de las Islas Baleares

El 24 de septiembre de 2007, los vecinos del pueblecito de Vonson, en Aube, Francia, comenzaron el día sorprendidos: los apacibles ancianos de aquella gran casa blanca habían puesto en la puerta una nota cuando menos intrigante: «Avisen a la gendarmería. Hay cartas esperando». Cuando más, el anuncio de lo que para muchos sería una tragedia, el suicidio, pero que para los Gorz pudo ser el final de un drama en marcha, tras seis décadas de complicidad: la falta de fuerzas, y el deterioro agudo e irreversible de la salud de Dorine, a quien André llevaba ya un cuarto de siglo cuidando de una enfermedad crónica. Como buen existencialista, André Gorz no consideraba la vida un valor supremo, sino el medio en que una individualidad libre se realiza, y eso para él era imposible sin la presencia de la verdadera condición de posibilidad de su libertad. Curiosamente, Gorz, tras haber estado prácticamente medio siglo batallando en numerosos frentes políticos e intelectuales, pasaría a la mayor de las notoriedades en su patria de acogida, Francia, justamente por su relación con Dorine. La memoria de toda una generación de franceses retiene hoy las palabras con que se abre y se cierra el último de sus libros, *Carta a D. Historia de un amor*, *best-seller* multieditado: «Acabas de cumplir ochenta y dos años. Continúas siempre bella, graciosa y deseable. Hace cincuenta años que vivimos juntos y te amo más que nunca. De nuevo he vuelto a enamorarme de ti otra vez y llevo de nuevo en mí un vacío voraz que no se colma más que con tu cuerpo apretado al mío» (2006a: 74).

Ahora bien, Gorz ha sido bastante más que un nuevo Garcilaso: colaborador entusiasta de Sartre y marxista existencialista clave de toda una generación; uno de los periodistas más conocidos de la crítica política francesa; pionero de la ecología política y conocido ideólogo de los eventos de mayo de 1968; el más influyente de los pensadores «postproductivistas» y por las políticas de distribución del

tiempo de trabajo en toda Europa; estudioso radical del capitalismo; y, sobre todo, un gran utopista, quizás el más fino analíticamente y el no menos esperanzado de los utópicos postindustriales y postcapitalistas. Su larga e intensa biografía y bibliografía permiten, pues, definir algunos de los trazos más marcados del pensamiento filosófico-político de izquierdas desde el final de la Segunda Guerra Mundial: los grandes paradigmas teóricos en discusión, las mutaciones sociopolíticas, las derivas intelectuales y, no menos, los pliegues de los momentos más acelerados de la historia en la propia experiencia vital. En estas páginas se siguen, cronológica y temáticamente, esos cuatro desarrollos.

### 1. La exploración fenomenológica

En 1946, Sartre, referente de culto del existencialismo, ese nuevo humanismo filosófico del que tan necesitada estaba una Europa devastada por la guerra, acaba de impartir una conferencia en Lausana. Un joven de aspecto enjuto se acerca a él. Simone de Beauvoir, que junto a Merleau-Ponty y otros existencialistas impartían aquellos seminarios en Suiza e Italia, lo recuerda así: «en una fiesta en Lausana, Sartre tuvo un encuentro con un joven llamado Gorz, que se conocía todos sus escritos como la palma de su mano y hablaba con gran conocimiento de ellos. En Ginebra le vimos de nuevo. Tomando *El ser y la nada* como punto de partida, no era capaz de ver por qué una elección podría justificadamente ser preferida sobre otra y, consecuentemente, el compromiso de Sartre le desconcertaba. “Esto es porque eres suizo”, le dijo Sartre. De hecho, era un judío austriaco que se protegió en Suiza desde la guerra» (1963: 92).

El estigma del *austrian jew* tanto como la preocupación ontológica en su dimensión moral obsesionan entonces, y no dejarán de hacerlo, a aquel muchacho. Llamado Gerhard Hirsch en 1923, es reapellidado Horst por la presión de su posesiva madre, avergonzada ante el origen judío de su marido. Avergonzado él a su vez por el fascismo al que le vinculaba su origen austriaco —cuando Hitler toma París se conmina a no volver a hablar a alemán, y no lo hará hasta cuarenta años después—, no puede o no quiere aceptar esa sarta de identidades en oposición que su entorno social le adscribe, menos aún el universo burgués de su madre. El joven Gerhard retrata esa época sombría en un diario que lleva ya seis años escribiendo y que le ayuda a «conjurar la angustia», anticipando lo que será *El traidor*.

Antes de su encuentro con Sartre, Gorz era perfectamente consciente de la fuerza del existencialismo sartreano para esclarecer su vivencia subjetiva: «Desde que descubrí *El ser y la nada*, he tenido el sentimiento de que aquello que Sartre llamaba la condición ontológica del hombre correspondía a mi experiencia. Desde la infancia había tenido la experiencia de todos los “existenciales” —la angustia, el tedio, la certeza de estar ahí por nada, de no corresponder a lo que los otros

esperaban de mí, de no poder hacerme comprender entre ellos. En suma, la experiencia de la contingencia, de la injustificabilidad, de la soledad de todo sujeto» (2006b). Tras su encuentro con Jean-Paul, Gorz cobra consciencia de la insuficiencia del enfoque de Sartre y de la necesidad de ir más allá. Para Gorz, el *esprit de sérieux*, la experiencia fundadora, enraizada en la infancia, el descubrimiento primero del universo emocional, que se convierten en norma ideal, son en su caso, la experiencia de la inseguridad. Si, para Sartre, la apuesta por el mundo de la contingencia, la liberación de la subjetividad en forma de «mala fe», es un «mentirse a sí mismo», una huida ante el reto ontológico del ser del hombre, Gorz tampoco puede sentirse «inauténtico». Pero se siente un «traidor», huérfano de criterio para guiar una existencia auténtica.

Comienza entonces un *Essai* al estilo de los grandes tratados de ontología, y que no llevará a fin hasta 1955, casi una década después. Con el ensayo Gorz pretende continuar el trabajo que Sartre dejó inacabado en *El ser y la nada*, diferenciar las relaciones individuales con los demás a partir de una jerarquía ontológica. En realidad no quiere abandonar la filosofía sartreana del sujeto: en esencia, para Gorz, es el primer sustento para, desde postulados emancipatorios, enarbolar la crítica del marxismo mecanicista y abrir la puerta a la lectura humanista de Marx, cuyos textos de juventud sólo podrá conocer más tarde. En estos términos, el punto de partida del esfuerzo gorziano es el fangal del que el *Être-là* sartriano, así como su claro antecedente en el *Dasein* heideggeriano, se metieron: la inevitabilidad de la actitud cosificante para con *el otro* a partir de su concepción de la consciencia, la reducción del otro a una amenaza para la libertad, y, no menos, la resolución de la relación de la libertad del *yo* con la del *otro*.

Gorz denuncia abiertamente la desconexión del *existencialismo político* respecto del filosófico y la imposibilidad de los principios morales en su seno, y comienza su gran ensayo. Publicado mucho después con el título de *Fondaments pour une moral*, sigue la línea de Merleau-Ponty por superar el idealismo trascendental de Sartre. Gorz lo plantea como una búsqueda del valor positivo, y no sólo del valor en negativo, la actitud natural de la mala fe sartriana; partiendo del tratamiento sartriano de la temporalidad, desarrolla lo que él llama explícitamente «una axiología valorativa» para la «moralización de la situación». En último término, atraca en la pregunta por las fuentes que bloquean el universo infinito de lo posible en la apropiación del *yo* por sí mismo; es decir, la alienación. El paso hacia el marxismo está ya perfilado.

Cuando Gorz remite a Sartre su *Fondaments*, en 1955, nota *ipso facto* que difícilmente verá la luz. Sartre está en pleno giro teórico: ya ha publicado *Saint Genet* y está perfilando su siguiente gran obra filosófica, *Crítica de la razón dialéctica* (1960), su propio tratamiento del marxismo. Gorz, considerado entonces uno de los mejores comentaristas de Sartre, siempre se lamentará de que, según creyó, Sartre apenas leyera las primeras páginas. Decepcionado, opta por huir hacia delante. De hecho, con *Fondaments* Gorz ha establecido un marco, un

«método» que cabrá poner a prueba, y ahora siente, si cabe más aún, que es necesario arrojar luz nueva sobre su propio conflicto, de hecho el gran objetivo silenciado de su monumental ensayo. El resultado es *El traidor* (1958), quizás la más brillante de sus obras. Con ella Gorz fuerza los límites de la tradición autobiográfica, radicaliza la introspección hasta lo descarnado, dejando al lector con una profunda sensación a un tiempo de incomodidad, especialmente en la descripción fría y reificante de sus padres y de Dorine; pero no menos de admiración ante la valentía con que Gorz rebusca en sus entrañas. En primer lugar, Gorz identifica la «elección original», la actitud afectiva y cognoscitiva anclada en el complejo infantil, que determina al abanico restringido en que la autenticidad puede tener lugar: la libertad es posible, es más bien inevitable, pero sólo para un conjunto de posibilidades restringido por la elección original. Es decir, hay un tipo de «alienación primera», que tiene lugar durante la propia constitución de la subjetividad, y que sólo el psicoanálisis puede ayudar a explicitar. En segundo lugar, la autoconciencia permite la conversión existencial, en términos *quasi*-sartrianos, pero de acuerdo a la estructura temporal del proceso de nihilización, como es descrita en *Fondaments*.

Si la ontología gorziana es excesivamente deudora de Sartre y de Merleau-Ponty, su arqueología de la elección original es, como dijo Beauvoir, «excelente». Con ella retrata el tránsito del joven incapaz de identificarse con ninguno de los papeles que su entorno le asigna, al periodista comprometido con una política de transformación radical de la sociedad: el balance final del sometimiento a los valores fundamentales que ha delimitado el *Essai*, y así justificación y génesis de su proyecto, ahora, vital. Gorz esquivará su «terror a la identificación» transformado la mala fe en denuncia, en crítica radical: «Este traidor ha quebrado las leyes de lo Universal, pero ha sido para encontrar el impulso de la vida [...]. Los grandes asesinatos del siglo han hecho de Gorz un cadáver; resucita al escribir una Invitación a la vida» —dirá Sartre en el prólogo para *El traidor* (1958: 51).

Se cierra así una etapa en muchos sentidos. El *judío austriaco* se ha instalado en París. Se ha casado con Dorine, Doreen Keir o «Kay», otra «apátrida» a quien agradecerá haberle salvado de su personalidad esquizofrénica. Además, tras unos difíciles «años de galeras», de dificultades económicas, de introspección compulsiva y de incansable escritura, Gorz se afianza como periodista. Finalmente, tras pasar por *Citoyens du monde*, y por *Paris-Press*, Gorz consigue cierta notoriedad en *L'Express* y un notable éxito editorial en Francia con *El traidor*.

La conversión moral del exiliado, del apátrida, del reluctant a las identificaciones, no obstante, es una estrategia. No hay una conversión absoluta, jamás, sino un proyecto de exorcización de la náusea: el sujeto aparece gracias a la escritura, pero la escisión no es anulada. He aquí el porqué de los heterónimos: el afrancesado Gérard utilizará a partir de ahora «Michel Bosquet», para los artículos de prensa, sin espacio para disquisiciones teóricas, y «André Gorz», para los análisis de fondo, densos, ambiciosos conceptualmente. Bosquet es aproximadamente la tra-

ducción al francés de *horst*, «arboleda»; Görz es una ciudad alpina fronteriza, antaño austriaca, que en 1947 queda separada por una valla y dividida entre Italia y Eslovenia, y que le sirve para expresar su indefinición personal. La simulación, el desdoblamiento, como antídotos al complejo, la contradicción y al desarraigo, expresan una estrategia de significado, si no universal, cuando menos en parte epocal: la construcción del yo bajo las condiciones históricas de la modernidad.

Ahora bien, la historicidad, siempre irresuelta en el existencialismo, sólo podía ser tratada en la época como análisis y crítica del capitalismo.

## 2. Crítico de la sociedad industrial

A finales de los años cincuenta, el comunismo francés era uno de los más prosoviéticos de Europa. Sin embargo, la publicación del Informe Kruschew sobre el *gulag* stalinista y el culto a la personalidad, la difusión de los *Manuscritos* de Marx y la discusión alrededor del término *alienación* abierta por Hyppolite, la invasión de Hungría, la posición del gobierno del comunista Guy Mollet sobre Argelia..., no hacían fácil asumir alegremente la doctrina Zhdanovista de los dos campos, el materialismo dialéctico del *diamat*, o la «espera revolucionaria». La responsabilidad crítica del intelectual de izquierdas se encontraba entre la espada y la pared. Para los comunistas ortodoxos, la posición de Gorz respecto del «socialismo real» será irresponsable. Para el socialismo futuro, la posición democrática radical de Gorz fue responsable de abrir la crítica del capitalismo a nuevos campos y de aplicarla también al marxismo dogmático.

En un primer momento, lo hace a la estela de su búsqueda existencialista por una moral del sujeto, como entrelazamiento de la ontología y la ética con la historia. *La moral de la historia* (1960) —traducido al castellano como *Historia y enajenación*, rodeando el término «moral»—, fue el intento por poner en su circunstancia concreta la posibilidad de la crítica, de la crítica del campo capitalista, pero también la de Mollet o Stalin. Gorz acomete una lectura humanista de Marx, y subraya el sentido moral de la alienación: la crítica externa al socialismo siempre es pertinente, sus fines, el carácter presuntamente universal del proletariado, deben rendir cuentas frente a la exigencia de la praxis autónoma. En los países capitalistas avanzados, concluye Gorz, ni el proletariado es el portador de la moralización de la historia, ni las tesis de su depauperación absoluta o de la inminencia del derrumbe del capitalismo son creíbles. Dicho de otro modo, para Gorz, el materialismo histórico *marxista* ya no servía para interpretar la historia, aunque la filosofía *marxiana* sigue siendo necesaria. La alternativa de Gorz a la teoría social marxista es adherirse con pocas matizaciones a la actualización que Sartre acomete en *Crítica de la razón dialéctica*, y la explicación de la solidaridad orgánica a partir de la oposición entre la «conciencia de sí» y la inercia condicionante de la acción sedimentada, el campo «práctico-inerte».

En un segundo momento, como parte de esa investigación suya nunca plenamente satisfecha, Gorz se situó en la corriente más gramsciana dentro de aquello que Merleau-Ponty llamó el «marxismo occidental». Es el momento de la auténtica explosión del Gorz creador de opinión, nutriente del discurso socialista heterodoxo. Al poco de entrar en el comité de redacción de *Les Temps Modernes* (1961), la revista radicaliza su tendencia desde la crítica literaria a la crítica política; no mucho después (1964), junto a Jean Daniel, Serge Lafaurie, Jacques-Laurent Bost y K.S. Karol, deja *L'Express* y funda *Le Nouvel Observateur*. Gorz se convierte en adalid de la nueva izquierda, el teórico más creativo y crítico en la discusión sobre control o autogestión obrera, introducida en Francia por el *Socialismo o Barbarie* de Lefort y Castoriadis, y quizás la influencia más notable en la confederación sindical CFDT, y en el sindicato de estudiantes UNEF, con Marcuse, Mendel, Guattari o Foucault.

Sin salirse de la terminología marxista, sus publicaciones —*Estrategia obrera y neocapitalismo* (1964), *El socialismo difícil* (1967), *La sociedad industrial contemporánea* (1968), *Reforma y revolución* (1969)— describen una evolución clara hacia la ampliación de categorías clásicas —fuerza de trabajo, producción, reproducción, reforma, socialismo, etc.— rompiendo y denunciando a un tiempo las asunciones ocultas, productivistas y antidemocráticas, del ideario dominante en la izquierda, especialmente en el PCF. Al final, Gorz, ya bajo la inercia del 68 y claramente inclinado hacia los nuevos movimientos sociales, propone la distinción entre reformismo socialdemócrata «reformista», neocapitalista, técnico, subalterno, y las «reformas revolucionarias», estructurales, anticapitalistas, democráticas, un paquete de cambios parciales con efectos acumulativos. Por supuesto, la idea de una toma del poder y del cambio brusco de modelo gracias al desarrollo de las fuerzas productivas, liderado por una vanguardia, queda descartada. En el fondo, persigue la idea de construir un bloque histórico, de trasfondo moral, basado en alianzas entre múltiples actores en los distintos espacios de la sociedad civil, explotando las expectativas democráticas que las grandes estructuras esclerotizan. Gorz introduce en Francia el *operaísmo* italiano de Garavani, el sindicalismo libertario de Vittorio Foa o del neokeynesiano Bruno Trentin, y se pone en primera línea de la batalla cultural y política.

La combinación del socialismo gramsciano, con su énfasis en la construcción de consensos democráticos en el ámbito de la sociedad civil, y la exigencia existencialista, acosada por toda forma de cosificación, habían desbordado en Gorz ampliamente el mundo del trabajo. Gorz simultaneará su, más que nunca, prolífica obra periodística, en *L'Obs*, *Les Temps Modernes*, *Le Sauvage*, *Lumière de Vie*, *New Left Review*, *Telos*, y la abrirá con una creatividad desbordada a los ámbitos posibles de la producción de sí, y de la producción y la reproducción de las bases materiales que definen esos posibles. Si Gorz ya se había hecho un nombre como crítico de la ideología del trabajo, a finales de los sesenta se convertirá en pionero de la crítica de la ideología del crecimiento.

Cuando leemos sus artículos se hace evidente que eso que desde 1972 se comenzará a llamar, en su acepción crítica, ecología, era parte de la atmósfera que los movimientos sociales respiraban a finales de los años sesenta en Europa. Compilados con títulos como *Crítica del capitalismo cotidiano* (1973), *Ecología y política* (1975), *Ecología y libertad* (1977), sus textos «dieron las palabras, a toda una generación, para expresar su rechazo a una existencia centrada en el trabajo y la persecución de la acumulación material» (Gollain, 2007: 63). Gorz destacó de entre un pequeño grupo de pensadores y activistas atípicos e inclasificables, como René Dumont, Ivan Illich, y Murray Bookchin, todos ellos fallecidos también en este principio de siglo, en la vía de la *ecología radical, social o política*.

A menudo tendemos a olvidar cuán insatisfactorio resultaba el diagnóstico «científico» de la nueva ecología para aquellos autores que, como Gorz, Illich o Bookchin, empapados de la moral emancipatoria de la nueva izquierda heterodoxa, veían la crisis en una clave sociopolítica. No es que estuvieran en desacuerdo con el núcleo de la visión ecológica. Antes al contrario, todos contribuyeron a difundir el mensaje de la irreproducibilidad en el tiempo de los patrones desarrollistas de consumo y producción de la sociedad industrial, de la fragilidad de la vida. Sin embargo, discrepaban con ciertas asunciones, ocultas para muchos, que articulaban el análisis en forma de dicotomías insalvables ecosfera/tecnosfera, ecología/barbarie, especie/entorno, población/capacidad de carga, y de escenarios apocalípticos insitos en el núcleo del mundo moderno. No fue casual la cruzada que entre muchos de los primeros ecólogos-ecologistas se lanzó por el control demográfico en los países pobres, por medidas tecnocráticas y autoritarias de emergencia, o por la huida hacia paraísos añorados de una supuesta armonía primitiva. Si hoy somos capaces de tomar una sana distancia crítica respecto de la propia tradición ecológica es gracias a esos pensadores que nos hicieron saber que la crisis ecológica es resultado de relaciones sociales, de poder, y de una historia concreta que una supuesta «ecología *apolítica*» sólo puede ayudar a ocultar.

El Gorz ecologista fue esencialmente Michel Bosquet. Bosquet-Gorz asimiló la crisis ecológica a un embate entre civilizaciones y modelos de producción-consumo. La civilización capitalista-productivista, para él, se basa en un modelo de consumo que reza «lo que es bueno para todos no es lo bastante bueno para ti». Este principio funciona como un valor fundante que subyace en la enseñanza, en el papel y características de la ciencia y la técnica, y por supuesto en la producción. Una sociedad postproductivista, por contra, debería partir del principio «solamente es bueno para mí lo que es bueno para todos», en el modelo de consumo, de división del trabajo, de desarrollo del conocimiento y las aplicaciones científico-técnicas, etc. Bosquet, comprometido durante una década con el movimiento antinuclear en Francia, analizó desde los setenta la sociedad capitalista en una clave que no era fácil de encajar en el marxismo tosco productivista y su compromiso con el «desarrollo de las fuerzas productivas» en forma de un crecimiento destructivo. Se esforzó en mostrar cómo la tendencia inherente del capital a crecer

de forma ampliada implica la desposesión de las gentes de su mundo vivido, a un tiempo la posibilidad de controlar democráticamente los usos tecnológicos y las opciones fundamentales sobre los estilos de vida, incluida la calidad de los bienes públicos como el medio ambiente. Si el socialismo no ofrece una solución a esta dominación maximalista de las condiciones que hacen posible la autonomía en estas esferas, no es una alternativa real —sostenía Bosquet en diatriba contra estalinistas, leninistas y maoístas: «sin la lucha por unas tecnologías diferentes, la lucha por una sociedad diferente es inútil».

Esta lucha quedaba expresada para Bosquet en la moralidad antiautoritaria de los estudiantes y el sindicalismo radical en mayo del 68. A sus ojos, los nuevos movimientos sociales de finales de los años sesenta representaban una revolución ecologista, incluso cuando no usaran el lenguaje de la ecología, poco difundido antes de 1972: «rechazo de las formas actuales de producción, consumo, trabajo, técnicas, pretensión de que se puede vivir mejor a condición de producir, consumir y vivir de otra manera. Los protagonistas de mayo de 1968, en un sentido, no decían otra cosa» (1973: 297). Y al hacerlo, impugnaban el capitalismo en su núcleo normativo.

Bosquet insistía en la capacidad del capitalismo avanzado para crear escaseces, nuevas necesidades que sólo él mismo podría satisfacer en forma de consumo privatizado y mercantilizado. Así «moderniza la pobreza», estimula los deseos y eleva continuamente el listón de los valores de consumo dominantes: a ellos aspira, siempre inútilmente, la masa, pues el bienestar se redefine siempre hacia arriba; más aún, cuando la mayoría accede, como en el caso del coche, comienzan a perder valor de uso. La «mistificación del crecimiento» reposa, pues, en la inaccesibilidad a la norma válida, a la autoproducción de lo necesario, a los bienes sociales. Los bienes privativos, deseables también según la izquierda, al ser necesariamente antisociales, «materializan el triunfo absoluto de la ideología burguesa en el terreno de la práctica cotidiana: fundamenta y cultiva en cada uno la creencia ilusoria de que cada cual puede prevalecer y destacar a expensas de los demás» (1973: 25). Con esta premisa clara, Bosquet podía anticipar, en aquellos años plomizos de crisis ecológica y del petróleo, la capacidad del capital para atrapar la nueva escasez ambiental bajo su lógica, incidiendo negativamente en la igualdad de acceso a los bienes libres, y el papel disciplinador que jugaban las «megaherramientas» —término que toma de Illich—, como las centrales nucleares: megaestructuras que disimulan un «nuevo despotismo», que aseguran la inapropiabilidad colectiva, la gestión jerarquizada y la dependencia máxima de los consumidores a la hora de apagar sus deseos.

Aunque la aportación gorziana a la cuestión ambiental estaba anticipada algunos años antes, la referencia al discurso ecologista tiene lugar con el cambio de década. Gorz tratará con Alain Hervé y Brice Lalonde, fundadores de *Amis de la Terre* en Francia (1971) y colaborará con la revista *Le Sauvage*, con *La Gueule Ouberte*, conocerá a Marcuse y el espíritu contracultural en Estados Unidos, impartirá clases en la UNAM de México donde conocerá a Ivan Illich, cuyo *Re-*

*tooling Society*, reseñará ampliamente en Francia. Gorz, entusiasmado, verá en Illich ecos del análisis de Jacques Ellul y de Günter Anders, del hombre sometido a la megamáquina, la producción por la producción misma deshumanizando la socialidad. Pero evitará el esencialismo heideggeriano que late en aquéllos: el problema no es la técnica en sí, es el carácter político de ciertas tecnologías. Ahora, la autogestión y la humanización del trabajo cobrará otro sentido: autocontrol de las técnicas mismas, de sus fines. Gorz dará a conocer la obra de Illich en Francia, y, a través de ella, en toda Europa. De hecho, en uno de sus libros, *Némesis médica* (1976), se apoyará para explicar el tercer gran hito biográfico de su evolución, tras su condición de apátrida y su conversión en escritor: la enfermedad de Dorine. Impotente, la pareja de extraños en comunión verá hecha realidad una de las tesis de Illich, «cuando la medicina hace enfermar»: consecuencia de un tratamiento médico, Dorine ha desarrollado una aracnoiditis, una afección evolutiva que comprime, lenta pero irremediablemente, el cordón medular y las ramificaciones nerviosas, produciendo parálisis, fuertes dolores y procesos cancerosos. El biopoder foucaultiano forzaba un rumbo en sus vidas. Gorz agudizará su crítica del capitalismo y la mercantilización de la vida, pero no menos cobrará consciencia de la importancia de Dorine en su recuperación para la vida.

### 3. Adiós al proletariado, a la sociedad del trabajo y al capitalismo

A mediados de los setenta, Gorz da una nueva vuelta de tuerca en su crítica de la sociedad industrial y en su disidencia del «viejo marxismo correcto». En 1974 había hecho imprimir, con un número de *Les Temps Modernes*, 12.000 copias de un monográfico de 300 páginas sobre el movimiento sindical italiano *Lotta Continua*. El fracaso de ventas le obligó a dejar la revista, aunque a las pocas semanas se agotará el número. En breve, es relevado como redactor de economía en *L'Obs*, a causa de la presión del lobby eléctrico contra quien se había convertido en abanderado del movimiento antinuclear en Francia. Y Dorine sale milagrosamente de una afección cancerosa. Como consecuencia, Bosquet pasará a ser historia, y Gorz, el teórico, tomará la alternativa como pensador de fondo para el gran público, de izquierdas, con una serie de trabajos de gran influencia entre la socialdemocracia europea, que le enemistaron definitivamente con el marxismo. *Adiós al proletariado* (1980), *Los caminos del paraíso* (1983), *Metamorfosis del trabajo* (1988), y *Capitalismo, socialismo y ecología* fueron todos ellos trabajos de impacto en las nuevas izquierdas europeas y americanas, escritos ya tras haberse retirado, anticipadamente, para cuidar de Dorine, a la casa de Vosnon. *Grosso modo*, Gorz articulará su análisis en tres campos diferentes: uno, como una reflexión filosófica sobre la autonomía y la emancipación, en gran medida, un debate abierto con el marxismo; dos, como elaboración de una agenda de reformas estructurales; tres, como una teoría del capitalismo.

Con el provocativo *Adiós al proletariado* Gorz liquida sus vínculos con el viejo socialismo. Incluso sus antaño seguidores del sindicalismo autogestionario de la CFDT harán de Gorz un «traidor» en sentido político. Mientras, consigue un enorme éxito en Alemania, con la que de alguna manera se reconciliará, y después de mucho tiempo, volverá a usar la lengua materna que había repudiado. Con *Adiós*, gran éxito de ventas, coincidente en el tiempo con su «adiós» al periodismo, Gorz lleva su análisis a una discusión con Marx, en cuyo ideal de la producción de sí mismo del hombre, que se auto-reconoce en una naturaleza dominada a través de su trabajo, ve latir una escatología, de origen cristiano y recibida a través de Hegel, que hace del proletariado un actor trascendente de los propios trabajadores, a sus vivencias y a sus intereses, muy diferentes hoy día de los del siglo XXI. En la nueva realidad histórica, la utopía marxista es un catecismo, el «evangelio de San Marx». En las condiciones presentes —señala Gorz—, los procesos y megaherramientas son inapropiables según la vieja utopía del trabajo y el control obrero, más aún por una clase heterogénea frente a un trabajo postaylorista: mercados de trabajo estratificados en una pirámide que tiende a la dualización social; un trabajo-empleo, típico, descentrado en un abanico de ocupaciones precarias, a menudo informales, discontinuas, o simplemente en el desempleo; incapaz de estructurar la socialización y cargar con la dotación exclusiva de sentido, con la formación de identidades estabilizadas, menos aún solidarias, que experimentan de forma muy desigual la ciudadanía social y el balance entre derechos y deberes socioeconómicos.

Es decir, es a partir de un análisis inmanente, situado, desde dónde Gorz revisa sus ascendentes filosóficos y toma una distancia de ellos, distancia relativa, toda vez que Gorz se considerará siempre un apasionado *marxiano*, y que revisa el marxismo desde la propia posición crítica de Marx, la historia. La asimilación crítica y su intento por superarla hacen de Gorz la vanguardia de lo que después se llamaría «postmarxismo». Aun así, no resulta fácil situar a Gorz filosóficamente. De un lado, acomete una hermenéutica crítica antropológica e historiográfica, y desarrolla con maestría la idea de Vincent de una «invención del trabajo»: la noción de trabajo como una actividad comprensiva es fruto del dominio del imaginario economocista y de su funcionalidad para con el capitalismo. En consecuencia, la acepción industrial, abstracta, transformativa, «productiva», del trabajo se impone sobre las demás. De otro lado, acomete una teoría normativa del trabajo, expuesta en *Metamorfosis*, la más ambiciosa filosóficamente de sus obras políticas. Apoyándose en *La condición humana*, de Arendt, Gorz distingue tres tipos de actividades: el *trabajo para sí*, la producción de valores de uso para uno mismo, el automantenimiento propio del ámbito privado, cuya mercantilización crea servidumbre (*labor* en la tipología de Arendt); el trabajo mercantil (*trabajo*); y finalmente, la actividad *poiética* con valor intrínseco, «un fin en sí misma», el ámbito de la cooperación y la autoproducción cargada de sentido (*acción*). En realidad, esta distinción no es triple sino doble, puesto que remite a un ámbito de activida-

des instrumentales (la mercantil «productiva» y la de «posesión de uno mismo», trabajo «improductivo») en oposición a las sustantivas, que en realidad descansa en la distinción entre heteronimia y autonomía de Illich, que tanto había impactado a Gorz, y que le servía para actualizar el par sartriano cosificación/libertad.

Hay que insistir en que se trata de una teoría explícitamente normativa, no carente de complejidad y dificultades, en abierta discusión con Habermas, Marx, Weber, Touraine, y que supone una teoría de la modernidad. Prescribe ámbitos en que la mercantilización y socialización de las actividades es «irracional», así como las condiciones de «racionalidad», del trabajo en sentido moderno: crear valor de uso, en vista de un cambio mercantil, en la esfera pública, y en un tiempo mesurable y con el mayor rendimiento posible. Es la respuesta de Gorz a la falta de criterio en el seno de las ciencias sociales críticas para hacer frente a la neoliberalización del trabajo, en la línea de las propuestas del «postempleo» o «postrabajo», que paralelamente desarrollaban a su manera C. Offe y J. Keane, entre otros, durante los años ochenta, imitada largamente después desde los noventa, con J. Rifkin y U. Beck entre los más populares. Para Gorz, en las condiciones presentes, la «ética del pleno empleo», asimilada a la mercantilización de nuevas esferas y competencias como nuevos yacimientos, se convierte en un «fetichismo del trabajo» que hace el juego a la derecha política y a la dualización social.

Gorz propone, a partir de aquí, un marco de reformas por un nuevo contrato social «postkeynesiano» o «postsalarial». En la formulación más elaborada de *Misérias del presente, riqueza de lo posible* (1997), toma la forma de una «sociedad de la multiactividad»: el principio normativo, definido por oposición a la vinculación clásica entre ciudadanía y pertenencia a la esfera productiva, es el del «derecho a acceder a las diferentes actividades productivas», descentrando la actividad mercantil y revalorizando lo relacional y lo convivial, espacios para la autodefinición de las necesidades, en actividades cooperativas, intercambios en dinero cívico o clubes trueque, autoproducción y autoayuda doméstica o vecinal, guiados por la reciprocidad y la solidaridad concreta. Aunque nunca ha dejado de reclamar también avances en la humanización del trabajo macro-social y en la democratización de género en el ámbito del trabajo doméstico, Gorz, aquí, como otros teóricos de la economía social y el tercer sector, ha parecido llevar a la esfera de actividades sin afán de lucro las expectativas de autorrealización que antaño tuviera la autogestión obrera o, si se quiere, llevar a la esfera productiva el exceso de normatividad que la nueva teoría crítica ha presupuesto en la sociedad civil. Tres serían los pilares programáticos sobre los que sostener el nuevo contrato social: Una «renta de existencia, universal y suficiente», a la que, no obstante, Gorz se opuso durante años por el temor de que se convirtiera en una subvención pública al trabajo descualificado en los sectores poco atractivos para el capital; la promoción pública de una economía sostenible a pequeña escala y de una infraestructura urbana, incluida la planificación urbanística, para el desarrollo de espacios públicos de autoproducción y

consumo local y de proximidad; y un ambicioso plan para la reducción y el reparto del tiempo del trabajo, con la idea de facilitar también el igual «derecho a acceder a la esfera de la economía pública a través del propio trabajo» en el mercado. Este programa —Gorz insistió en ello— no es incompatible con reformas más ambiciosas a otros niveles, por ejemplo, en la economía política globalizada, y, por muy libertario que parezca, cabe entenderlo dentro del planteamiento, en esencia gramsciano, de crear un consenso transversal en clave postrabajista, capaz de satisfacer intereses de distintos sectores sociales, desde el excluido hasta las clases medias sobreocupadas sin tiempo libre pasando por el precariado, y de configurar una alianza transversal desde la socialdemocracia y el laborismo hasta la alterglobalización. Gorz ayudó como nadie a crear el estado de opinión que hizo posible la política estrella del gobierno de izquierda plural de Jospin y sus Leyes Aubry sobre la jornada de 35 horas (1998-2002), a pesar de lo alejadas que pudieran estar de las aspiraciones gorzianas. No hay que olvidar que a finales de los noventa, cuando en casi toda Europa gobernaban coaliciones de centro-izquierda, el lema de las 35 horas fue protagonista en los programas políticos.

La idea del fin de la «sociedad del trabajo» surge también de un análisis sobre el capitalismo y el cambio estructural en las sociedades avanzadas, nuestro tercer eje de reflexión. Comienza en los sesenta con la crítica del «neocapitalismo» gaullista, continúa con las teorías del capital monopolista y del regulacionismo, se desarrolla en los setenta y ochenta como una teoría de la crisis del keynesianismo y del fordismo, y culmina en las últimas obras como una teoría del capitalismo flexible posfordista. Gorz ha discutido de tú a tú con economistas, sociólogos del trabajo, historiadores y filósofos, y ha podido seguir las aportaciones más ricas de tradiciones plurales e interdisciplinarias. Sus análisis han sido a veces visionarios, poniendo nombre con anticipación a dinámicas estructurales que apenas se atisbaban. No obstante, la fijación revolucionaria de su tradición y su generación se expresa en él con mayor ironía si cabe: desde sus primeros trabajos, a finales de los cincuenta, hasta su último artículo, de 2007, nos encontramos asistiendo al final del capitalismo.

Este exceso de optimismo anticapitalista se ha acentuado claramente en sus últimas elaboraciones, en particular con *Lo inmaterial* (2003), alrededor del capitalismo del conocimiento, que Gorz ha gustado de llamar también «posmoderno». Entre las razones tal vez se cuenten estas dos: de un lado, su adhesión a la idea marxista del valor, y la creencia en que la supervivencia del capitalismo descansa en el predominio del valor-trabajo abstracto, medible, separable de la persona y susceptible de ser intercambiado en un mercado como una mercancía más; de otro, su contacto con pensadores en la órbita del anarquismo alterglobalizador de tendencia posmoderna, en revistas como *Futur Antérieur*, *Multitudes*, *Transversales*, *la Décroissance*, o en las influencias de Moishe Postone, Robert Kurz, René Passet o Maurizio Lazzarato.

En este marco, Gorz ha retomado la idea de *general intellect*, o «intelectualidad de masa» que Marx utilizara en los *Grundrisse*, para identificar el nuevo capitalismo del conocimiento a partir del predominio de la inteligencia como fuerza productiva decisiva. Gorz recurre a la acepción clásica de valor de la economía política: trabajo que valoriza capital, crea un valor adicional y permite la acumulación. A día de hoy —contrasta—, sólo una décima parte del trabajo en sociedades desarrolladas es productivo, el resto es trabajo de servicios, que recibe una «renta secundaria». En su enfoque, el trabajo inmaterial supera en cuanto tal al capital dinero o máquina en la generación de valor añadido, aunque, por supuesto, los grandes poderes deslocalicen los imprescindibles procesos materiales, con poco valor añadido y precios a la baja, en la periferia del capitalismo. De hecho, el capital recurre menos a la producción de mercancías y más a la ingeniería financiera, a la creación de dinero a partir del dinero. La abundancia de liquidez es ficticia, como demuestra la burbuja financiera-inmobiliaria, cuya crisis ya anuncia Gorz: la falta de solvencia en la demanda, cada vez más endeudada, y, por lo tanto, la fragilidad estructural del sistema, resultado del artificio en el capitalismo cognitivo, es constitutiva. Para Gorz, «no es un capitalismo en crisis, es la crisis del capitalismo», el capitalismo se hunde irremisiblemente después de veinte años de crisis, arrastrado por la revolución informática y por la imposibilidad creciente por medir el valor, ahora desmaterializado, de trabajo y capital, y por lo tanto de las mercancías. Se trataría de una especie de implosión, del choque con sus límites internos, fruto de la paradoja entre el crecimiento constante de la productividad y la disminución del trabajo productivo.

Gorz considera que este nuevo estado de cosas, no coyuntural, alimenta, además, su propia superación hacia un nuevo tipo de economía postcapitalista. En el «florecimiento de fuerzas de vida y de creación» despunta una nueva economía en ciernes representada por «los disidentes de lo numérico» —en expresión de Peter Glotz—: la comunidad Linux, los *hackers*, el *software* libre y el *copyleft*, una economía de bienes comunes interconectados a nivel mundial, basada en la gratuidad y la inapropiabilidad por parte del capital. Y en esta nueva economía yace, a su vez, el germen de una civilización más allá del salario y las relaciones mercantiles, que el posfordismo hace posible en tanto suprime el trabajo-empleo típico. Gorz recupera aquí el viejo ideal socialista del control de los medios de producción, aquel que el gigantismo fordista, con su especialización y división masiva del trabajo, hacía imposible. Ahora el «artesano *high-tech*» permite a pequeña escala productividades más altas que las de la gran industria y abre así el campo de lo posible a formas comunales de producción orientadas hacia necesidades reales, ajenas a la conformación mercantil. Se trataría de un «protocomunismo» que anuncia espacios de autonomía y orienta así una posible alianza con movimientos anticapitalistas, desde el zapatismo hasta el movimiento por la *dé-croissance* que impulsa en Francia Serge Latouche, pasando por *Reclaim the Streets* o *Via Campesina*. Estamos en la órbita del alterglobalismo.

#### 4. Epílogo

Con *Carta a D.* se cierra un ciclo largo en la historia del pensamiento político contemporáneo. Se cierra la producción de aquel judío austriaco exiliado tal y como comenzó: con un texto autobiográfico, de calado profundamente existencial. A la distancia que hoy ya podemos adoptar, el binomio Gorz-Bosquet se nos aparece como expresión de un pacto, el titular de una estrategia de autoasignación identitaria —la conversión al intelectual comprometido con hacer de su exigencia moral un valor público político—, cuya esencia última se desvela en su conflicto constituyente, justamente en aquello que le niega, la vivencia quebrada, universalmente representativa, de un hombre tímido, reservado, celoso de su mundo. Gorz-Bosquet no debería ocultar a ese su auténtico *Je*, primeramente mal autodenominado *traidor*, finalmente rendido enamorado. No menos, en la medida en que se comunicó con nosotros y con su época, lo hizo en plural. Su *alter ego*, discreto, invisible, eclipsado por el monólogo en voz alta de aquel joven refractario a las identificaciones, siempre le acompañó: «Mi obra sólo lleva un nombre, cuando ha sido el fruto de un largo diálogo» —comenta en su último opúsculo—, el diálogo con Dorine, objeto de una neurosis domeñada como reinención de sí mismo, factible sólo con la motivación y el enlace con el mundo real que Dorine le proporciona. Como hiciera Paul Lafargue y su Stefan, otro de los antecedentes en el antiproduktivismo de izquierdas, Gorz y su Dorine sólo podían estar juntos, «en fusión», en la vida y en la muerte.

El ciclo existencial gorziano es en cierto modo también un epítome del último medio siglo, un condensado de una era y de la evolución filosófico-política de la misma. Sorprende, al respecto, la gran modernidad de buena parte de sus planteamientos, perfectamente actuales. No obstante, es de notar un exceso utópico en sus propuestas y, sobre todo, en sus análisis del capitalismo globalizado, desajustados respecto del espíritu postredencionista de la cultura política radical contemporánea. También se echa en falta un *aggiornamento* del marco filosófico sartriano en que siempre se movió. Gorz no supo salir de la concepción ontológica, de un *ser-para-el-otro* entendido como un fenómeno psicológico, un epifenómeno del *ser-para-sí*, siempre previo. Gorz siguió anclado en una concepción de la libertad subjetiva, presocial, por la que, en términos del primer Sartre, «el *ser-para-el-otro* funda al *ser-con-el-otro*». Es decir, a pesar de sus esfuerzos por discutir al paso de los tiempos, Gorz no se tomó lo bastante en serio el giro intersubjetivo y la necesidad de explicar la acción social más allá de la visión orgánica-sartreana a partir de los «grupos en fusión».

Seguro que esto puede ser en parte explicado como efecto de la evolución de la intelectualidad francesa y del pensamiento político socialista en general, Gorz sufrió en primera línea el acoso al humanismo y al socialismo por parte del estructuralismo y del neoliberalismo, respectivamente; cómo el posmarxismo y los herederos de la Escuela de Frankfurt habían fracasado a la hora de construir una

alternativa hegemónica, de hacerla comprensible para las luchas sociales en marcha, o para sacarla del invernadero de la academia, incluidos los grandes pensadores de la teoría crítica francesa, como Robert Castel, Jacques Rancière o Alain Badiou; y cómo, desafortunado, buena parte del potencial crítico de su tradición se diluía en posmodernismos estetizantes o se desplazaba hacia el liberalismo, más o menos social, e incluso al conservadurismo. Hoy nada recuerda ya, por ejemplo, cómo Jacques Attali, que acaba de proponer que se quitase de la constitución francesa el principio de precaución, o Pierre Rosanvallon, adalid de la mercantilización e individualización del Estado de Bienestar, reseñaban los libros de Gorz en los primeros setenta y alababan su crítica del liberalismo industrial triunfante. El caso extremo lo encontramos en los *nouveaux philosophes*, intelectuales *prêt-à-opiner* como Alain Finkielkraut, Pascal Bruckner, André Glucksmann o Bernard-Henri Lévy, provenientes del radicalismo que, hoy, seducidos por la política circense, flirtean con todo aquello a lo que se oponía la generación de Gorz, la de Foucault, Castoriadis o Baudrillard: los valores tradicionales del trabajo, la patria y el consumo, el neoimperialismo, el sionismo, etc.

Gorz asumió denodadamente la tarea de mediador que tan mal ha satisfecho la *intelligentsia* radical de izquierdas en las últimas décadas, a diferencia de la neoliberal y neoconservadora. Más si cabe entre filósofos. El ciclo Gorz cierra una etapa al respecto. Sin duda, en deuda con el estilo de Sartre y Camus, con su idea *dreyfusard* de intelectual. No menos con el viejo *dictum* de Esopo, que hizo suyo a través de Marx y Hegel, «hic Rhodus, hic salta!». Hirsch, Horst, Gorz, Bosquet, fue una persona sencilla hacia fuera, espartana, «cenobita», como decía él, generosa y retraída a un tiempo; obsesivo y autoexigente hacia dentro. Atento, pausado, erudito, iconoclasta, de verbo agudo y sagaz, fue prolífico con la pluma y obstinado en sus convicciones, por controvertidas que fueran. Con todas sus limitaciones, no ha dejado de llamar la atención de la teoría crítica contemporánea, pero no menos de los movimientos antiautoritarios latinoamericanos, de la oposición antifranquista en España, de las nuevas izquierdas, del flanco izquierdo de la socialdemocracia europea, y de los actores por una globalización contrahegemónica, además de ecologistas en todo el mundo. Se fue, sin hacer ruido, con su Dorine del alma, en un gesto a la altura de la coherencia que marcó su obra.

Por cierto, seguro que Gorz se fue sabiendo que, en 2004, fue derribado el último «muro» en Europa. Se trataba de la valla que desde 1947 dividía Italia y Eslovenia en la localidad de Gorizia/Nueva Gorica, antaño conocida como Gorz.

#### BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

- BEAUVOIR, S. de (1963): *La Force des choses*, I, Gallimard, París.  
BOWRING, F. (1996): *André Gorz: An existential legacy*, Lancaster University.  
COHEN-SOLAL, A. (2005): *Sartre, 1905-1980*, Edhasa, Barcelona.  
FRANKEL, B. (1989): *Los utópicos postindustriales*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim.

- GOLDBLATT, D. (1996): *Social Theory and the Environment*, Milton Keynes, Open U.P.
- GOLLAIN, F. (2000): *Une critique du travail. Entre écologie et socialisme*, Paris, La Découverte & Syros.
- (2007): «André Gorz ou le refus de la dominations du travail», *Entropia*, n.º 2.
- GORZ, A. (1959): *La morale de l'histoire*, Paris: Seuil (*Historia y enajenación*, México: FCE, 1964).
- (1964): *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*. Paris: Seuil (*Estratègia obrera i neocapitalisme*, Barcelona: Edicions 62, 1967).
- (1967): *Le socialisme difficile*, Paris: Seuil.
- y otros (1968): *La sociedad industrial contemporánea*, México: Siglo XXI.
- (1969): *Réforme et révolution*, Paris: Seuil.
- (1973): *Critique du capitalisme quotidien*, Paris: Galilée.
- (ed.) (1973): *Critique de la division du travail*, Paris: Seuil (*Crítica de la división del trabajo*, traducido por Pere Darnell, Barcelona: Laia, 1977. Incluye 1971).
- (1974): «Lotta continua: la leçon italienne», *Les Temps Modernes*, vol. 29, núm. 335, pp. 2.105-2.302.
- (1975): *Écologie et politique*, Paris: Galilée (*Ecología y política*, ed. 2001, 1982; Barcelona: El Viejo Topo, 1980).
- (1977): *Écologie et Liberté* Paris: Galilée (*Ecología y libertad. Técnica, técnicos y lucha de clases*, Gustavo Gili, 1979).
- (1977): *Fondaments pour une morale*, Paris: Galilée.
- (1978): *Le traître*, Paris: Seuil (*El traidor*, Barcelona: Montesinos, 1982).
- (1980): *Adieux au prolétariat*, Paris: Galilée (*Adiós al proletariado. Más allá del socialismo*, Barcelona: El Viejo Topo, 1982).
- (1983): *Les chemins du paradis. L'agonie du capital*, Paris: Galilée (*Los caminos del paraíso. Para comprender la crisis y salir de ella por la izquierda*, Barcelona: Laia, 1986).
- (1989): *Metamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Paris: Galilée (*Metamorfosis del trabajo*, Madrid: Sistema, 1994).
- (1991): *Capitalism, socialisme et écologie. Désorientations, orientations*, Paris: Galilée (*Capitalismo, socialismo y ecología*, Madrid: HOAC, 1995).
- (1997): *Misères du présent, richesse du possible*. Paris: Galilée (*Misericordias del presente, riquezas de lo posible*, Barcelona: Paidós, 1999).
- (2003): *L'immatériel. Connaissances, valeur et capital*, Paris: Galilée.
- (2006a): *Lettre à D. Histoire d'un amour*, Paris: Galilée.
- (2006b): «L'écologie, une éthique de la libération», *Ecovev*, n.º 21.
- (2007): «Crise mondiale, décroissance et sortie du capitalisme», *Entropia. Reveu théorique et politique de la décroissance* (Lyon), n.º 2, pp. 51-59.
- LITTLE, A. (1996): *The political thought of André Gorz*, Nueva York, Routledge.
- POSTER, M. (1975): *Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser*, Princeton, Princeton University Press.
- SARTRE, J.-P. (1943): *L'être et le néant*, Paris: Gallimard.
- TATMAN, J. y LODZIAK, C. (1997): *André Gorz; a critical introduction*, Chicago, Pluto Press.
- VIDAL-BENEYTO, J. (2007): «El último intelectual», *El País*, 6-27 de octubre de 2007.
- VALDIVIELSO, J. (2005): *La filosofía política de André Gorz. Las sociedades avanzadas y la crisis del productivismo*, Palma, Universitat de les Illes Balears.