

Arriba y abajo

Manuel Arias Maldonado

En una entrevista publicada en [Letras Libres](#), el novelista español Manuel Vilas sostiene que el único tema universal de la literatura es la fricción entre ricos y pobres, cuya lucha constituye el momento de la historia. Lo que hay en el mundo es eso y no otra cosa, razón por la cual no puede dejarse de lado: «Ahí sí que me puedo poner un poco estupendo desde el punto de vista ideológico: el escritor que no esté dando cuenta de esto es un escritor absolutamente reaccionario». ¡Oído cocina! No obstante, el propio Vilas alerta contra los análisis políticos sencillos que pasan por alto la «enorme complejidad» del capitalismo, cuya omnipresencia convierte de hecho al anticapitalista en un nihilista. Salvo, podríamos añadir, que escoja vivir a la sombra del sistema, como propone la más importante banda de pop español en activo, Los Planetas, en su nuevo álbum: la construcción de zonas temporalmente autónomas que, siguiendo las tesis del neoyorquino [Hakim Bey](#), escapan al control social hasta que son descubiertas por el Estado y han de reconstruirse en otro lugar.

Quiso la casualidad que, todavía con la entrevista de Vilas en la cabeza, me sentara a ver en un cine de mi ciudad *Los viajes de Sullivan* (1941), la película de Preston Sturges que narra el intento, por parte de un exitoso director de comedias hollywoodense, de reflejar la desesperada situación de las clases populares de su país durante la Gran Depresión. Sturges mismo conocía el paño: hijo de millonarios divorciados, se casaría cuatro veces con mujeres adineradas, pero en las tres primeras ocasiones acabará abandonado y sin demasiados recursos, a pesar su reiterada inventiva. Primero triunfa con un carmín de labios indeleble en el Nueva York de los años veinte y después lo hace en Hollywood, durante los años treinta, tras empezar desde abajo como guionista de estudio. Después de ganar el Óscar al mejor guion original con su brillante sátira política *The Great McGinty*, Sturges dirige un puñado de comedias inolvidables, muy personales, que dan lustre a la era dorada del género. Hace ocho películas en cuatro años, introduciendo una inédita combinación de sátira y realismo que es bien visible en *Los viajes de Sullivan*, antes de exiliarse prematuramente en Europa.

En realidad, *Los viajes de Sullivan* es una sátira de Hollywood tanto como lo es del artista *engagé*. En este caso, aquel que decide vestirse de pordiosero para recorrer el país encargando a sus mayordomos de acento británico que averigüen en qué punto de la estación se suben los vagabundos a los trenes de carga. Se lo afean, en un diálogo de velocidad supersónica, los ejecutivos de su estudio: «Quieres hablar de la miseria, pero, ¿qué sabes tú de la miseria?» Más autorizada parece, en cambio, la serena oposición al viaje que le presenta uno de sus mayordomos, que, habiendo sido pobre él mismo, cree que los pobres saben todo lo que tienen que saber sobre su condición. A continuación, la describe en términos chocantes para el Hollywood de la época, no como una carencia sino como

una peste positiva que se manifiesta de forma virulenta en su alma, contagiosa como el cólera; y la suciedad, la criminalidad, el vicio y la desesperación no son más que algunos de sus síntomas. Hay que mantenerse alejado de ella, incluso para estudiarla. Hay que huir de ella...

Sullivan, interpretado por Joel McCrea, desoye su consejo y se lanza en busca de la miseria. Es cierto que termina encontrándola, incluso en exceso: tras una serie de azares, acaba confinado en una penitenciaría mientras el mundo cree que ha fallecido, y es en una sesión dominical de cine junto a sus compañeros de presidio donde cree descubrir la verdadera función del arte. Si los presos ríen a carcajadas viendo un corto de Mickey Mouse, ¿no debe el arte aliviar la carga de la vida que todos, aun en distinta medida, soportamos? Es lo mismo que nos dice Woody Allen, cuarenta años más tarde, en *La rosa púrpura de El Cairo*. Pero, tal como explican Jean-Pierre Coursodon y Bertrand Tavernier en su monumental *Cincuenta años de cine americano*, se revelan aquí las ambigüedades que recorren la película, que afectan a Sullivan tanto como al propio Sturges:

Ocurre que Sturges no puede librarse de los códigos del cine dentro de los cuales él funciona, aunque los critique y, en cierta medida, los transgreda. Es casi imposible impugnar una representación de lo real desde dentro del sistema que lo ha producido, pues, si Sullivan parte en busca de realidades de la vida ignoradas por Hollywood, realidades que finalmente, aunque no sin trabajo, descubre, Sturges sólo puede dar razón de ellas con el único lenguaje de que dispone: el lenguaje hollywoodense; paradoja suplementaria que contribuye, en gran medida, al éxito de la película para un espectador de hoy.

Desde luego, el conflicto entre ricos y pobres aparece constantemente en la comedia estadounidense de los años treinta, que en parte puede describirse como un hilarante muestrario de las fricciones a que alude Vilas: piense el lector en *Medianoche* (Mitchell Leisen), *Un ladrón en la alcoba* (Ernst Lubitsch), *Al servicio de las damas* (Gregory La Cava) o *Vive como quieras* (Frank Capra). En la mayor parte de ellas, sin embargo, el discurso es conciliador: una llamada a la comprensión mutua y el entendimiento entre *haves* y *have-nots*. Tan lejos del programa estético de un realismo socialista como del nuevo realismo populista que algunos querrían ver hoy desarrollado, Hollywood demuestra en estas comedias que se deja permear por una realidad incontestable sin renunciar a modular su representación. Podríamos preguntarnos, en sentido contrario, si los protagonistas del cine social de Ken Loach van a ver las películas de Ken Loach. No obstante, estaríamos haciendo la pregunta equivocada, porque ellos no son su público objetivo; con ellas se trata de convencer a la clase media de la necesidad de aliviar por otros medios, distintos a los artísticos, la condición de los más desfavorecidos. O así hay que suponerlo.

Ahora bien, no estamos en los años treinta. Aunque las fricciones entre ricos y pobres no han desaparecido, el marco en que se producen es bien diferente y quizá la propia distinción entre ricos y pobres sea demasiado gruesa: la estratificación de las sociedades occidentales es bastante más compleja de lo que esa línea divisoria altamente simbólica deja ver. Es un hecho, sin embargo, que una buena parte del debate político se articula a partir del conflicto entre los de arriba y los de abajo. En el

marco de la serie que el semanario *Die Zeit* está dedicando a la pregunta «¿Qué es el populismo?», las recientes contribuciones de Jens Jessen y Bernd Stegemann han girado precisamente en torno al odio a las elites: sus causas, su razonabilidad, sus remedios.

[Jens Jessen](#), escritor y periodista, lamenta la demonización contemporánea de «los de arriba» que atraviesa el discurso político de nuestros días: desde los populistas propiamente dichos hasta el SPD alemán bajo la batuta de su nuevo candidato, Martin Schulz. A su juicio, el odio a la elite reemplaza el que antes se profesaba con mayor detalle contra los ricos, los capitalistas o los poderosos. Porque no se trataría sólo de dinero, sino también de educación, belleza o posición social: la aversión del que no tiene ante el que tiene. Buena parte del éxito de Schulz, sin ir más lejos, remite a su muy norteamericana biografía: hijo de un policía local, cae en el alcoholismo antes de forjarse una carrera política que lo lleva a la presidencia del Parlamento Europeo. Jessen se pregunta justamente si Schulz, como muchos otros actores y comentaristas, no pertenecen también a la elite, sugiriendo que los significados político y sociológico de la categoría «elite» parecen haberse desdoblado por completo. ¿O es que las sociedades democráticas reproducen la adscripción social por nacimiento propia del Antiguo Régimen? Para el populismo contemporáneo, dice Jessen, es elitista quien piensa de otra manera. De otra manera, se entiende, que el pueblo: una categoría totalizadora convertida en «masa de odio». Jessen encuentra aquí tonalidades fascistas: «El nuevo odio a la elite tiene un núcleo prepolítico: es un odio a la civilización». Es el rechazo de lo complejo y lo mediado, de los cambios paulatinos y graduales, de un orden terrenal por encima de las fantasías purificadoras.

En su réplica, el dramaturgo y ensayista [Bernd Stegemann](#) propone una lectura más constructiva del nuevo populismo, cuyo mérito principal encuentra en la conceptualización de las relaciones de poder contemporáneas y sus discursos legitimadores. Su peligrosidad para el liberalismo triunfante, sugiere Stegemann, radica en la de sus tres tesis principales: defensa de una clara diferenciación entre amigos y enemigos que reemplace a una comunicación relativizadora de los antagonismos sociales; defensa de una comunidad amenazada desde fuera que reemplace una sociedad formada por individuos; y defensa de la verdad frente a la realidad fragmentaria de la posmodernidad. En su opinión, el propio liberalismo es populista cuando describe a los seres humanos como individuos con independencia de su origen, género o clase como ciudadanos miembros de una sociedad: un universalismo que se convierte en carga para el sujeto. Stegemann discute que la elite no sea un grupo sociológicamente identificable; a su juicio, pertenecen a la elite aquellos en quienes confluyen los intereses y la moral. Es decir, quienes defienden una posición moral que encaja con sus intereses. Verbigracia, el cosmopolita que no sufre las consecuencias de su cosmopolitismo, que recaerían sobre la clase trabajadora que recibe el impacto de la inmigración o la globalización económica. Y quien se atreve a protestar, recuperando la conciencia de clase de la despolitización neoliberal, es acusado a su vez de populista. Se da así la paradoja de que el populismo de derecha plantea una tesis correcta (los valores liberales y la desigualdad social son dos caras de la misma moneda) y una solución inapropiada (la introversión nacionalista o racista). Esa laguna habría de rellenarla la izquierda, si se indignase menos ante el populismo de derecha y atendiera más a su propia colaboración culpable con el liberalismo. Por eso, Stegemann apuesta por la recuperación de una vieja arma de la izquierda: la

dialéctica. Porque la única solución pasa por la autocrítica del liberalismo. Y eso requiere denunciar, por ejemplo, el modo en que el lenguaje de la «unidad europea» enmascara las políticas de austeridad o invocar la «solidaridad europea» distrae la atención de la estrategia del *shock* neoliberal empleada contra Grecia.

¿Y bien? Es innegable que Stegemann acierta cuando denuncia la alegría con la que el cosmopolitismo promueve una sociedad abierta cuyos efectos colaterales no padece; también lo es que no ofrece alternativas a ella: su pieza pierde fuerza cuando de fundamentar otro camino se trata. Aunque ya es discutible su afirmación de que las políticas liberales son generadoras naturales de desigualdad social. En sentido propio, naturalmente, lo son. Ya hemos reflexionado [aquí](#) sobre el carácter de la desigualdad socioeconómica, inevitable incluso en aquellas sociedades que han tratado de erradicarla. A este respecto, que nos representemos las sociedades igualitarias posibles a partir del modelo proporcionado por las comunidades primitivas es un obstáculo para la teorización, ya que la escala es un factor decisivo para impedirlo: una sociedad compleja puede contener mayores o menores dosis de desigualdad, pero no erradicarla. Y así como es razonable preguntarse cuál es el grado de desigualdad socialmente aceptable, o políticamente sostenible, sería deseable que ese debate se condujese con todos los datos en la mano. Desde este punto de vista, el aumento de la desigualdad dentro de los países ricos es compatible con su disminución entre países y regiones, así como con un aumento sostenido del bienestar en todo el mundo en el último medio siglo; un empujón material que empieza con la Revolución Industrial y se acelera en el siglo XIX. Muchos de los avances así experimentados se han obtenido gracias a la movilización social y la protesta, pero eso no da la razón al populismo contemporáneo. Aunque, al mismo tiempo, su emergencia sea un testimonio más de la fuerza arrolladora que posee el ideal de igualdad desde que adoptara su forma moderna a mediados del siglo XVIII.

Sucede que la complejidad del debate reside en la necesidad de atender simultáneamente a la *naturaleza* de las desigualdades y a su consiguiente *legitimidad*, sin perder de vista la *funcionalidad* que pueda poseer como incentivo para la producción de riqueza. No en vano, es ésta la que permitirá luchar contra la pobreza y aumentar el nivel general de vida, disminuyendo o aumentando la desigualdad por el camino. Si la desigualdad es inevitable, podríamos decir, es preferible que la sociedad sea rica a que sea pobre, porque entonces las consecuencias de aquella serán aún más dañinas. [El problema](#), que también fue objeto de atención en este blog, reside en discriminar entre las desigualdades legítimas e inevitables y las desigualdades ilegítimas o evitables; lo que implica a su vez diferenciar entre la protesta razonable y el resentimiento irracional. Aunque la gestión política de esos matices no sea ni mucho menos sencilla. Idealmente, pues, las narraciones que den cuenta de las fricciones sociales deberían reflejar toda esta complejidad y rehuir cualquier atajo simbólico que se limite a oponer al rico frente al pobre.

No debería, pues, extrañarnos que el propio Stegemann se encuentre en un callejón sin salida cuando abjura por igual de liberalismo y populismo, sin ofrecer a cambio más que un conjunto de bienintencionadas vaguedades. Tiene razón cuando apunta hacia la autocrítica liberal como necesario instrumento de corrección de los desequilibrios en que incurre un sistema social que es dinámico por definición, pero, a decir verdad, tampoco eso es decir mucho. Y se echa de menos, en ambos autores, un reconocimiento

de aquello que la crítica «de los de arriba» tiene de eterno horizonte de la especie. Ya que, en el interior de ese sistema, por dinámico que sea, las viejas pasiones humanas se revuelven como el día de su primera manifestación. Son pasiones que no podemos entender sin recurrir a los impulsos sociofóbicos que nacen con la convivencia humana. Por eso el filósofo marxista Fredric Jameson tiene la astucia de apuntar hacia la envidia como uno de los principales obstáculos a que se enfrenta la construcción de una utopía socialista: el miedo al otro, el deseo del otro, el odio al otro. Es decir, algo que, a diferencia de lo que creía el propio Marx, no desaparece por arte de magia en la sociedad sin clases. Prueba de esa constancia es la fortuna que han tenido, a lo largo de la historia, las categorías que designan a quienes se presentan como víctimas de las elites: desde los descamisados a las *poor huddled masses*. Que esas demandas se articulen dentro de un Estado de Derecho que consagra la igualdad jurídica y asegura unos mínimos vitales a todos sus ciudadanos constituye una prueba de la racionalización moderna –siempre relativa, pero algo es algo–. Siempre ha habido, también ahora, Savonarolas. Y no deja de ser irónico que el propio predicador italiano pudiera ser considerado hoy cualquier cosa menos, según parece, un reaccionario.