

La nueva lucha de clases Los refugiados y el terror

Slavoj Žižek

FONT: ŽIŽEK, Slavoj. Traducció de Damià Alou. Dos capítols seleccionats de *La nueva lucha de clases: Los refugiados y el terror*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2016.

Dos capítols seleccionats del llibre “La nueva lucha de clases: Los refugiados y el terror”.

En el primer “Los límites del amor al prójimo” el filòsof reflexiona sobre quin és el factor que provoca la distància entre diferents cultures i les fa aparentment incompatibles, sobre quin és l’obstacle a la seva coexistència.

El segon, titulat “Qué hacer?” és l’últim capítol del mateix llibre amb algunes conclusions del filòsof eslovè.

LOS LÍMITES DEL AMOR AL PRÓJIMO

A fin de comprender realmente el auténtico contexto de la problemática relación con el prójimo, deberíamos echarle una mirada filosófica más atenta al concepto de «prójimo». Tal como Adam Kotsko ha mostrado en su libro «inquietante es el nombre que se da hoy al núcleo siniestro del prójimo: todo prójimo es en última instancia inquietante». El motivo de que lo sea no son sus extraños actos, sino la impenetrabilidad del deseo que sostiene esos actos. Por ejemplo, lo esencialmente inquietante no es el contenido de los textos del marqués de Sade (que suele ser bastante aburrido y repetitivo) sino la pregunta «¿Por qué lo hace?». Todo en Sade es una perversión «sádica», todo excepto su escritura, el acto de escribir, que no se puede explicar como perversión. La pregunta es, por tanto: ¿qué busca un prójimo inquietante? ¿Qué saca de ello? Una experiencia, un encuentro, se vuelve inquietante cuando de repente todos sospechamos que la otra persona actúa por una razón que no es la evidente.

La aparición de la permisividad hedonista posterior al Mayo del 68, que era parte del proyecto de integrar las naciones en comunidades más grandes unidas por un mercado global, no dio lugar a la tolerancia universal, sino que, por el contrario, provocó una nueva oleada de segregación racista. «Nuestro futuro como mercados comunes se verá equilibrado por una extensión cada vez más implacable del proceso de ¿Por qué? Aquellos que ven la globalización como una oportunidad para que toda la Tierra sea un espacio unificado de comunicación que ha de unir a toda la humanidad a menudo pasan por alto el lado oscuro de su propuesta. Puesto que el Próximo es, como sospechó Freud hace mucho tiempo, primordialmente una Cosa, un intruso traumático, alguien cuyo modo de vida distinto (o mejor dicho, cuyo modo de *jouissance* distinto, materializado en sus prácticas sociales y rituales) nos molesta, desestabiliza nuestro modo de vida, cuando el Próximo está demasiado cerca puede acabar provocando una reacción agresiva dirigida a librarnos de ese molesto intruso. Tal como lo expresa Peter Sloterdijk: «Al principio más comunicación significa, sobre todo, más conflicto.» Por eso Sloterdijk acierta al afirmar que la actitud de «comprenderse el uno al otro» tiene que venir complementada por la actitud de «no interponerse en el camino del otro», mantener una distancia adecuada poniendo en práctica un nuevo «código de discreción». A la civilización europea le resulta más fácil tolerar distintos modos de vida precisamente a causa de esa debilidad y fracaso que suelen denunciar sus críticos: a saber, la alienación de la vida social. Una de las cosas que implica la alienación es que el distanciamiento forma parte de la mismísima textura social de la vida cotidiana: aun cuando yo vivo junto a los demás, en mi estado normal no les hago caso. Se me permite no mantener un vínculo demasiado estrecho con los otros. Me muevo en un espacio social donde interactúo con los otros obedeciendo ciertas reglas «mecánicas» externas, sin compartir su mundo interior. A lo mejor la lección que hay que aprender es que, a veces, una dosis de alienación es indispensable para la coexistencia pacífica de distintos modos de vida. Hay veces en que la alienación no es un problema, sino una solución. A veces, la alienación es como el alcohol para Homer Simpson: «¡la causa de, y la solución a, todos los problemas de la vida!».

¿Cuál es, por tanto, el factor que provoca que distintas culturas (o, mejor dicho, modos de vida en la rica textura de su práctica cotidiana) sean incompatibles? ¿Cuál es el obstáculo que impide su fusión, o, al menos, su coexistencia armoniosamente indiferente? La respuesta psicoanalítica es: la *jouissance* (término con el que Lacan designa el placer excesivo que se convierte en dolor). No es sólo que los diferentes modos de *jouissance* sean incongruentes entre sí, que carezcan de una medida común, sino que la *jouissance* del otro es insoportable para nosotros porque (y en la medida en que) somos incapaces de encontrar la manera adecuada de relacionarnos con nuestra propia *jouissance*. La incompatibilidad definitiva no es entre mi *jouissance* y la del otro, sino entre yo mismo y mi propia *jouissance*, que permanece para siempre como un intruso exterior. Es para resolver esta encrucijada que el sujeto proyecta el núcleo de su *jouissance* en el Otro, atribuyéndole a ese Otro pleno acceso a una *jouissance* consistente. Dicha constelación no puede sino dar lugar a los celos: en los celos, el sujeto *crea/imagina un paraíso* (una utopía de *jouissance*) *del que él está excluido*. La misma definición se aplica a lo que podríamos denominar «celos políticos», desde las fantasías antisemitas acerca del goce excesivo de los judíos hasta las fantasías de los fundamentalistas cristianos acerca de las extrañas prácticas sexuales de gays y lesbianas.

Cuando Freud y Lacan insisten en la naturaleza problemática del mandato judeocristiano de amar al prójimo, no sólo están señalando la idea crítico-ideológica común de que toda idea de universalidad está teñida por nuestros valores concretos, por lo que implica secretas exclusiones. También plantean una cuestión mucho más poderosa: la incompatibilidad de la idea de Prójimo con la misma dimensión de universalidad. La resistencia a la universalidad procede de la dimensión *inhumana* del Prójimo. La universalidad humanista que está condenada al fracaso es la universalidad de semejantes que se reconocen a sí mismos en los demás, es decir, que «saben» que independientemente de nuestras preferencias políticas y religiosas somos todos iguales y compartimos los mismos miedos y pasiones.

La misma estrategia de la «humanización» ideológica (en la dirección del dicho proverbial «Error es humano») es un componente clave de la (auto)presentación

ideològica de las Fuerzas de Defensa de Israel: a los medios de comunicación israelíes les encanta hacer hincapié en las imperfecciones y traumas psíquicos de los soldados israelíes, a los que no presentan como perfectas máquinas militares ni como héroes sobrehumanos, sino como gente corriente que, atrapada en los traumas de la Historia y la guerra, cometen errores y se extravían, como cualquier persona normal. Por ejemplo, cuando en enero de 2003 las Fuerzas de Defensa de Israel demolieron la casa de la familia de un sospechoso de «terrorismo», lo hicieron con una acentuada amabilidad, e incluso ayudaron a la familia a sacar los muebles antes de destruir la casa con un bulldozer. Un poco antes la prensa israelí ya había relatado un incidente parecido: mientras un soldado israelí registraba una casa palestina en busca de sospechosos, la madre de la familia llamó a la hija por su nombre a fin de calmarla, y el sorprendido soldado descubrió que la muchacha asustada se llamaba igual que su propia hija; en un arrebató sentimental, sacó la cartera y le mostró la foto de la niña a la madre palestina. Es fácil descubrir la falsedad de ese gesto de empatía: la idea de que, a pesar de las diferencias políticas, todos somos seres humanos con los mismos anhelos y preocupaciones neutraliza el impacto de lo que está haciendo en realidad el soldado en ese momento. Por tanto, lo que debería haber contestado la madre palestina era: «Si de verdad eres un ser humano como yo, *¿por qué estás haciendo esto?*» El soldado sólo habría podido refugiarse en un deber cosificado («No me gusta, pero es mi deber»), evitando así la asunción subjetiva de su deber. El mensaje de dicha humanización consiste en recalcar la brecha existente entre la realidad compleja de la persona y el papel que tiene que desempeñar en contra de su auténtica naturaleza: «En mi familia, no llevamos el Ejército en la sangre», como afirma uno de los soldados entrevistados en la película de Claude Lanzmann *Tsahal*, que se sorprende al verse convertido en un oficial de carrera.

¿Significa esto que nos vemos limitados al relativismo cultural, que no existe una dimensión humana universal? No, pero esta dimensión universal hay que buscarla más allá de la simpatía y la comprensión, más allá del nivel de «todos somos humanos»: a otro nivel, uno que debería designarse precisamente como el del Prójimo *inhumano*. Ilustremos este punto clave con un ejemplo (quizá) inesperado. Tal como

nos ha mostrado Robert Pippin en su perspicaz lectura de la película de John Ford *Centauros del desierto*, este movimiento hacia el abismo del Próximo es lo que ocurre hacia el final de la película, cuando finalmente Ethan rescata a Debbie (que ha pasado años cautiva de los comanches) y corre tras ella. Durante toda la película ha dejado claro que no pretende salvarla y llevarla a casa, sino matarla, motivado por la idea racista de que una chica blanca que ha vivido con los indios se convierte en un paria despreciable y sólo merece morir. Pero entonces alcanza a Debbie, la levanta, la abraza... y decide llevársela a casa. ¿Qué provoca este cambio? La explicación habitual es que, en el último momento, Ethan cede a la bondad que hay en su interior. Pippin, sin embargo, rechaza esta lectura, y se centra en un extraño plano de la cara de Ethan (John Wayne) justo antes de que atrape a Debbie, cuando ve que se aleja de él corriendo. En ese momento, dice Pippin, su mirada no expresa ninguna simpatía ni calidez humana:

La expresión primordial es de asombro, lo que indica que Ethan no tiene nada claro, y de repente se da cuenta de ello. (...) Lo que necesitamos descubrir aquí es que él no tenía las cosas claras, que defendía principios que eran en parte confabulaciones y fantasía. Nosotros (y él) comprendemos la profundidad y extensión de sus compromisos reales sólo cuando finalmente debe actuar.

Podríamos decir que, en el momento en que ese extraño plano nos muestra la cara perpleja de Ethan, éste se descubre como prójimo en el impenetrable abismo de su subjetividad. Cuando por fin Ethan está en situación de actuar sobre su propia identidad, se enfrenta al indescifrable enigma de su personalidad, que socava su identidad como «Ethan» en la que se asentaba (y que nosotros, los espectadores, habíamos asumido): un hombre obsesionado por la empresa criminal de asegurar la redención de Debbie matándola. Aquí el vínculo con la universalidad está claro: Ethan acepta a Debbie no porque «finalmente la comprenda», ni muestre empatía por todo lo que ella ha pasado, sino al comprender que no se comprende ni siquiera a sí mismo, que es un extraño para sí.

La universalidad es una universalidad de «extraños», de individuos reducidos al abismo de la impenetrabilidad no sólo para los demás, sino también para sí mismos. Cuando abordamos el tema de los extranjeros, deberíamos tener en cuenta la concisa fórmula de Hegel: los secretos de los antiguos egipcios también eran secretos para los egipcios mismos. Por eso, la manera más válida de llegar hasta el prójimo no es la empatía, intentar comprenderlo, sino una carcajada irrespetuosa que se burle tanto de él como de nosotros en nuestra mutua falta de (auto)comprensión (e incluyo los chistes «racistas»).

Y deberíamos aplicar a rajatabla este criterio también a los pobres, o, más exactamente, a los intentos por parte de la gente adinerada de «comprender» a los pobres, de aprender qué se siente al ser pobre. Alenka Zupančič desarrolla esta idea de manera sucinta en *Los viajes de de Preston Sturges* (1941), una película que aborda directamente los límites de la idea de «comprender a los pobres»:

[Sturges] desmantela frontalmente el axioma de «los pobres son buenos», así como las posturas condescendientes que conlleva, lo que es más interesante desde el punto de vista filosófico, propone una suerte de ontología de la pobreza. Me refiero al merecidamente famoso diálogo entre Sullivan y su ayuda de cámara, Burrows, que tiene lugar cuando este último se entera de que Sullivan pretende experimentar la pobreza y la privación de primera mano a fin de poder rodar una película mejor y más realista sobre el tema. He aquí algunos fragmentos del diálogo:

SULLIVAN: Me voy a echar a la carretera para averiguar lo que se siente al ser pobre y necesitado, y luego haré una película.

BURROWS: Si me permite que se lo diga, señor, el tema no es interesante. Los pobres saben todo lo que hay que saber sobre la pobreza, y sólo a los ricos morbosos el tema les parecerá sofisticado.

SULLIVAN: Pero yo voy a hacerla para los pobres. ¿Es que no lo entiendes? (...)

BURROWS: Verá, señor, los ricos y los teóricos, que por lo general son ricos, tienen una visión negativa de la pobreza, como si fuera sólo falta de riqueza, igual que podríamos llamar a la enfermedad falta de salud. Pero no lo es, señor. La pobreza no es la falta de nada, sino una plaga positiva, virulenta en sí misma, contagiosa como el cólera, y de la que la cochambre, la criminalidad, el vicio y la desesperación son sólo algunos de sus síntomas. Hay que permanecer alejado de ella, incluso a la hora de estudiarla.

Se trata de un monólogo asombroso, que hoy en día deberíamos repetir y recitar con rigor, ante el enfoque (exclusivamente) humanitario de la pobreza y su sentimentalización. No hay absolutamente nada sofisticado ni «bueno» en la pobreza, y no deberíamos pensar en ella sólo en términos negativos: es una entidad ontológica en sí misma. La pobreza no significa simplemente tener poco dinero o no tenerlo, no se puede reducir a la descripción de las miserables circunstancias de una persona. (...)

Por mucho que un rico de buen corazón pueda querer creer que debajo de toda su riqueza no es más que un ser humano exactamente igual que un pobre, se equivoca. Todos tenemos nuestra posición social (de clase), y no existe un nivel cero de humanidad en el que todos seamos iguales. Sullivan no es uno de ellos, no están en el mismo barco, y sería extremadamente presuntuoso pensarlo. (No es el hecho de quién eres lo que define tu posición social, sino que es al revés: tu posición social determina quién eres «realmente». Si Sullivan se convirtiera en uno de ellos [y está a punto de hacerlo], ya no habría vuelta atrás, no le esperaríamos ninguna vida alternativa, sería alguien diferente, literalmente una persona distinta.) Ésta es justo la lección que Sullivan aprende en la colonia penitenciaria, sobre todo al salir de ella. Pues si nos paramos a pensarlo, es realmente asombroso: no lo han enviado a la cárcel por una falsa acusación, pues él golpeó al vigilante, y por eso cae sobre él exactamente la misma condena que siempre se aplica a las clases bajas por esa clase de delito. En este sentido, no ha habido injusticia individual. La injusticia

es sistémica, cosa que resulta evidente cuando (al conseguir que se conozca su verdadera identidad) es liberado de inmediato, mientras que el resto de los presos permanecen en la cárcel (y es razonable sospechar que algunos no habían cometido un delito más grave que el suyo). Lo que aflora aquí es la diferencia de clases, real, insalvable.

Sturges se enzarza aquí en una polémica implícita con Frank Capra, un director cuya obra se puede concebir como una larga variación en torno al tema de la supuesta «bondad» del prójimo. Como dice el crítico James Harvey:

Capra parece incapaz de imaginar a un pobre que, en cuanto lo conoces, no sea amable. El principal problema siempre es conocerlo, como ocurre también con tu prójimo. Juan Nadie ve «la respuesta»: «La única manera de salvar este absurdo mundo es que la gente por fin comprenda que el vecino de al lado no es un mal bicho.» Pero ¿y si descubres que sí lo es? ¿Y si descubres que es aún peor de lo que habías imaginado, o al menos más conflictivo? ¿Qué haces entonces? ¿Te olvidas de él?

Ocurre exactamente lo mismo con los refugiados: ¿y si el hecho de «conocerlos» revela que son más o menos como nosotros, impacientes y violentos, exigentes, y, por lo general, miembros de una cultura que no puede aceptar muchos de los principios que nosotros consideramos incuestionables? Deberíamos cortar el vínculo entre refugiados y empatía humanitaria, y dejar de fundamentar nuestra ayuda en la compasión hacia su sufrimiento. En cambio, deberíamos ayudarlos porque es nuestro deber ético hacerlo, porque no podemos no hacerlo si queremos seguir siendo personas decentes, pero sin ese sentimentalismo que se rompe en el momento en que comprendemos que la mayor parte de los refugiados no son «personas como nosotros» (no porque sean extranjeros, sino porque nosotros mismos no somos «personas como nosotros»). Parafraseando a Winston Churchill: «A veces hacer el bien no es suficiente, aun cuando sea lo mejor que puedes hacer. A veces tienes que hacer lo necesario.» No basta con hacer (lo que consideramos) lo mejor para los refugiados: recibirlos con las manos abiertas, mostrar toda la simpatía y generosidad

de que seamos capaces. El mismo hecho de que esa muestra de generosidad nos haga sentirnos bien debería despertar nuestro recelo: ¿no estaremos haciendo todo esto para olvidar qué es lo necesario?

(...)

¿QUÉ HACER?

(...)

En el debate sobre la *Leitkultur* (la cultura dominante) que tuvo lugar hace una década, los conservadores insistían en que cada Estado se basa en un espacio cultural predominante que debe ser respetado por los miembros de las demás culturas que lo comparten. En lugar de jugar al Alma Bella y lamentarnos del nuevo racismo europeo que presagiaron dichas afirmaciones, deberíamos dirigir una mirada crítica hacia nosotros mismos y preguntarnos hasta qué punto nuestro propio multiculturalismo abstracto ha contribuido a que llegáramos a esta desdichada situación. Si todas las partes implicadas no comparten el respeto a la misma civilidad, entonces el multiculturalismo se convierte en una forma de ignorancia u odio mutuos legalmente regulados. El conflicto acerca del multiculturalismo *ya es* un conflicto acerca de la *Leitkultur*: no es un conflicto entre culturas, sino un conflicto entre diferentes visiones de cómo pueden y deberían coexistir diferentes culturas, acerca de las reglas y prácticas que han de compartir esas culturas para poder coexistir.

Por consiguiente, deberíamos evitar quedar atrapados en el juego liberal de «cuánta tolerancia podemos permitirnos»: ¿deberíamos tolerarlo si los refugiados que se establecen en Europa impiden que sus hijos vayan a la escuela pública, si obligan a sus mujeres a vestirse y comportarse de determinada manera, si conciertan el matrimonio de sus hijos, si maltratan –y cosas peores– a los gays de su comunidad? A este nivel, naturalmente, nunca seremos lo bastante tolerantes, o siempre lo seremos demasiado, pues descuidaremos los derechos de las mujeres, etcétera. La única manera de salir de esta disyuntiva consiste en ir más allá de la mera tolerancia;

debemos proponer un proyecto universal positivo que compartan todos los participantes y luchar por él. No sólo debemos respetar a los otros, sino también ofrecerles una lucha común, pues hoy en día nuestros problemas son comunes.

Por eso una tarea crucial de quienes luchan por la emancipación consiste en avanzar en dirección a una *Leitkultur* emancipadora y positiva, lo único que puede sustentar una auténtica coexistencia y una mezcla de distintas culturas. Nuestro axioma debería ser que todo forma parte de la misma lucha universal: la lucha contra el neocolonialismo occidental, la lucha contra el fundamentalismo, la lucha de Wikileaks y Snowden, la lucha de Pussy Riot, la lucha contra el antisemitismo y también la lucha contra el sionismo agresivo. Si aquí transigimos, nos perdemos en componendas pragmáticas, y nuestra vida no vale la pena.

Así pues, hay que ampliar la perspectiva: los refugiados son el precio que paga la humanidad por la economía global. Mientras que las grandes migraciones son un rasgo constante de la historia humana, en la historia moderna su principal causa es la expansión colonial: antes de la colonización, los países del Tercer Mundo estaban formados de manera casi exclusiva por comunidades locales relativamente aisladas y autosuficientes, y fue la ocupación colonial lo que destruyó este modo de vida tradicional y condujo a renovadas migraciones a gran escala (sin olvidar, por supuesto, las otras migraciones forzadas relacionadas con el comercio de esclavos).

La actual ola de migraciones en Europa no es una excepción. En Sudáfrica hay más de un millón de refugiados procedentes de Zimbabue que se ven expuestos a los ataques de los pobres de la zona porque les roban sus empleos. Y habrá más ataques, no sólo por los conflictos armados, sino también a causa de los nuevos «estados canallas», la crisis económica, los desastres naturales, el cambio climático, etc. Ahora se sabe que, después del desastre nuclear de Fukushima en 2011, las autoridades japonesas se plantearon evacuar toda la zona de Tokio: más de veinte millones de personas. ¿Dónde habrían ido, en este caso? ¿En qué condiciones? ¿Se les debería haber asignado un trozo de tierra en Japón donde establecerse o se habrían dispersado por el mundo? ¿Y si el norte de Siberia se volviera más habitable y adecuado para la agricultura al tiempo que grandes regiones subsaharianas pasaran a ser demasiado

áridas para que subsistiera una gran población? ¿Cómo se realizaría el intercambio de personas? Cuando en el pasado han ocurrido cosas parecidas, los cambios sociales se han dado de manera descontrolada y espontánea, con violencia y destrucción, y hoy en día en que todas las naciones disponen de armas de destrucción masiva, dicha perspectiva sería una catástrofe.

La principal lección que hay que aprender, por tanto, es que la humanidad debería prepararse para vivir de una manera más nómada y «plástica»: los cambios locales o globales en el entorno podrían imponer la necesidad de insólitas transformaciones sociales y movimientos de población a gran escala. Todos estamos más o menos arraigados en un modo de vida concreto, y tenemos todo el derecho a protegerlo, pero podría darse alguna contingencia histórica que de repente nos sumiera en una situación en la que nos viéramos obligados a reinventar las coordenadas básicas de nuestro modo de vida. Parece que incluso hoy, siglos después de la llegada del hombre blanco, los nativos americanos (los «indios») todavía no han conseguido adaptarse de manera estable a un nuevo modo de vida. Una cosa está clara: si se diera una alteración de ese calibre, la soberanía nacional tendría que redefinirse radicalmente, y habría que inventar nuevos niveles de cooperación global. ¿Y qué decir de los inmensos cambios en la economía y el consumo debidos a los nuevos climas, a la escasez de agua y de fuentes energéticas?

Europa tendrá que reafirmar su pleno compromiso con proporcionar medios que aseguren la supervivencia digna de los refugiados. En este punto no podemos ceder: las grandes migraciones son nuestro futuro, y la única alternativa a ese compromiso es una renovada barbarie (lo que algunos denominan el «choque de civilizaciones»). No obstante, la tarea más difícil e importante es emprender un cambio económico radical que elimine las condiciones que crean refugiados. La causa fundamental de la existencia de refugiados es el capitalismo global actual en sí mismo y sus juegos geopolíticos, y si no lo transformamos de manera radical, a los refugiados de África se les unirán pronto inmigrantes de Grecia y otros países europeos.

(...)

¿Es todo esto una utopía? A lo mejor, quién sabe. De hecho, es incluso posible que así sea. Los últimos sucesos caóticos en Europa, la mezcla medio trágica y medio cómica de declaraciones de impotencia y comportamiento caótico y egoísta por parte de los miembros de la Unión Europea, la incapacidad de imponer un mínimo de acción coordinada, demuestran no sólo el fracaso de la Unión Europea, sino que también suponen una amenaza para su supervivencia. El contrapunto izquierdista a esta confusión es una idea que sostienen en secreto muchos izquierdistas radicales decepcionados, una repetición más blanda de la decisión de optar por el terror en el periodo posterior al movimiento de Mayo del 68: la descabellada idea de que sólo una catástrofe radical (preferiblemente ecológica) puede despertar de su letargo a grandes multitudes y dar así un nuevo ímpetu a la emancipación radical. La última versión de esta idea se relaciona con los refugiados: sólo la afluencia de un número realmente considerable de refugiados (y su decepción, pues es evidente que Europa no será capaz de satisfacer sus expectativas) puede revitalizar a la izquierda radical europea.

A mí esta línea de pensamiento me parece obscena. A pesar del hecho de que un suceso así seguramente daría un gran impulso a la brutalidad antiinmigración, el aspecto realmente delirante de esta idea es el proyecto de llenar el vacío de los proletarios radicales ausentes importándolos del extranjero, para que la revolución llegue mediante un agente revolucionario importado.

Durante la primera mitad de 2015, el temor a los movimientos radicales emancipadores (Syriza, Podemos) recorrió Europa, mientras que en la segunda mitad la atención se desplazó hacia la cuestión «humanitaria» de los refugiados: un desplazamiento mediante el que la lucha de clases fue literalmente reprimida y reemplazada por la cuestión liberal-cultural de la tolerancia y la solidaridad. Con los asesinatos terroristas de París del viernes 13 de noviembre, incluso esta cuestión (que al menos todavía implica importantes motivos socioeconómicos) ha quedado eclipsada por la simple oposición de todas las fuerzas democráticas, atrapadas en una guerra implacable con las fuerzas del terror, y es fácil imaginar lo que seguirá: una búsqueda paranoica de agentes del ISIS entre los refugiados, animosidad contra los

inmigrantes y restricciones a nuestras libertades que en realidad no servirán para combatir a ISIS, sino sólo para introducir un espíritu permanente de emergencia. Las mayores víctimas de los ataques terroristas de París serán los propios refugiados, y los auténticos beneficiados, ocultos detrás de tópicos del estilo de *Je suis* serán simplemente los partisanos de la guerra total de ambos bandos. La manera en que deberíamos condenar *realmente* los asesinatos de París es la siguiente: no sólo participar en patéticos espectáculos de solidaridad antiterrorista, sino insistir en la simple cuestión *cui bono*. No deberíamos intentar «comprender mejor» a los terroristas del ISIS, en el sentido de que sus «actos deplorables son sin embargo la reacción a las intervenciones brutales europeas», sino que habría que caracterizarlos como lo que son: el reverso islamofascista de los racistas europeos antiinmigración; ambos son las dos caras de la misma moneda.

Lo que hay que recuperar, pues, es la lucha de clases, y la única manera de hacerlo es insistir en la solidaridad global con los explotados y oprimidos. Sin esta idea global, la patética solidaridad con las víctimas de París es una obscenidad pseudoética. A pesar de que una gran oscuridad rodea la afluencia de refugiados a Europa, entre ellos hay muchos que sin duda intentan escapar de las aterradoras condiciones de vida de sus países. Un día después de los ataques de París, uno de ellos comentó fríamente en televisión: «Imagine una ciudad como París en la que el estado de tensión que impera hoy aquí sea una característica permanente de la vida cotidiana durante meses, si es que no durante años. De eso es de lo que escapamos.» No se puede ignorar la verdad de esta afirmación: no hay que confundir a los terroristas con sus víctimas.

Quizá la solidaridad global sea una utopía, pero si no luchamos por ella, entonces estamos realmente perdidos, y merecemos estar perdidos.