

INSOLENCIA Y POLÍTICA: ANOTACIONES ACERCA DE UNA RELACIÓN OLVIDADA

Edgar Straehle¹

Universidad de Barcelona

Resumen:

La insolencia ha sido hasta ahora un término dejado de lado en la filosofía política. En este artículo se denuncia este olvido y se repasa brevemente la historia de este concepto, deteniéndose en la figura del bufón y en el rol del carnaval. Luego, se esboza un análisis de su situación actual y se plantea la posibilidad de que la insolencia pueda recuperar la significación política que desempeñó antaño.

Palabras clave:

Insolencia, bufón, carnaval, cinismo, Michel Meyer.

Abstract:

Insolence has been till now a concept, which wasn't important for political philosophy. This article reports this absence and describes briefly its history, focusing on phenomena as the jester and the carnival. Afterwards we analyze the current situation of insolence and we discuss the possibility that it could regain the political meaning, which had had formerly.

Keywords:

Insolence, Lester, Carnival, Cynicism, Michel Meyer.

Recibido: 30/09/2013

Aceptado: 08/11/2013

¹ El presente trabajo se ha realizado dentro del marco del proyecto de investigación «Filósofos del siglo XX: Maestros, vínculos y divergencias» (FFI2012-30465) y ha podido llevarse a cabo gracias al apoyo de la Secretaria d'Universitats i Recerca del Departament d'Economia i Coneixement de la Generalitat de Catalunya (2013FI_B 01083).

¿La insolencia? Es quizá la única manera que existe hoy de hacer justicia a la justicia y de restituir las diferencias a su justa medida, ya sea por exceso o por defecto. ¿La insolencia? Un paso sin duda modesto y limitado para resquebrajar las certezas y las imposturas sociales, pero que resulta más eficaz de lo que habitualmente se cree, sobre todo cuando se trata de sacudir a quienes dejamos –sea por debilidad o comodidad – que se apoderen de nuestro destino sin tener una capacidad real para ello.

Michel Meyer. *La insolencia* (1996: 150).

La insolencia es un término que apenas se tiene o se ha tenido en cuenta en el campo de la filosofía política. Por lo general, se la entiende como la conducta irreverente que transgrede o violenta costumbres, como una forma de comportarse indudablemente negativa e incluso blasfema que desautoriza a quien la práctica y que por lo tanto convendría evitar a toda costa. La insolencia que, de manera concisa el Diccionario de la Real Academia Española (DRAE) define en su primera acepción como “atrevimiento, descaró”, no sería más que una indudable muestra de temeridad que, con facilidad, conduciría a la exclusión o desprestigio, por lo que tildar a alguien de «insolente» se traduce automáticamente como un insulto o cuanto menos una descalificación.

La política actual se rige por unos códigos, más estrictos o más laxos según el caso, que afectan al verbo y a la indumentaria de las personas, aunque también pueden ser oportunamente transgredidos, en ocasiones incluso como una calculada y estratégica maniobra política. De todos modos, no faltan ocasionales casos de controversia como los protagonizados por la linajuda diputada Andrea Fabra, que alcanzó una fugaz notoriedad por haber exclamado “¡Que se jodan!” en medio del congreso cuando se anunciaban unos recortes contra los parados. Lo que pervive, más allá de unas cuantas bochornosas situaciones semejantes, es la imagen de que la política no puede separarse de una suerte de *esprit de sérieux* que, recurriendo a la alquimia de los gestos, atuendos y palabras, a la hora de la verdad camuflaría la auténtica falta de seriedad y responsabilidad con las que se asocia la práctica de la política real, en especial por lo que concierne a nuestro país. De algún modo, los actos o actitudes insolentes, precisamente porque éstos cuadrarían perfectamente con la rutina de muchos de los políticos de oficio, es lo que debería ser extirpado para esconder la irrespetuosidad, incluyendo el atrevimiento y el descaró, que yacen detrás de muchas de las decisiones que se toman en los parlamentos o despachos, por no hablar de las miríadas de episodios de corrupción que plagan el escenario político español.

El mérito de Michel Meyer (1996), quien está detrás de muchos de los pensamientos de este artículo, ha sido recuperar el término «insolencia». Él ha esclarecido su etimología, fácil de intuir, y ha trazado sucintamente el recorrido histórico y literario de dicho concepto. La insolencia se opone al verbo latino *solere*, el tener por costumbre, por lo que se asocia a otros vocablos como «insólito» o «insulto», formando un triángulo en el que vamos a tratar de profundizar a lo largo de las siguientes páginas. Este significado permanece sin grandes cambios en el Tesoro de la Lengua Castellana o Española de Sebastián de Covarrubias, editado en 1611, quien asoció la insolencia a la osadía, a la soberbia y también a la demasía, quizá en un sentido próximo a la *hybris* griega, indicando que a alguien se le llama insolente “porque las cosas que este haze no las hazen los demas ni acostumbran tal modo de proceder” (Covarrubias, 1995). El DRAE, de hecho, en su tercera acepción, todavía se refiere a la insolencia como “acción desusada y temeraria”.

La insolencia, en resumen, sería un acto inusitado que, por eso, suele ser asimismo un desafío a lo establecido socialmente. La palabra habría aparecido a mediados del siglo XV aunque únicamente unos siglos más tarde habría tomado el uso y significado actuales. En un principio habría consistido en una especie de compromiso con la verdad de las cosas, un sentido común no exento de ingenuidad que, por así decirlo, no tendría miedo de aseverar que el rey está desnudo o, por usar una popular expresión inglesa, de señalar que el elefante está en la habitación. El insolente sería quien, asumiendo ciertos riesgos nada desdeñables, se atreve a proclamar en voz alta lo que realmente ve, quien se enfrenta a lo respetable y respetado con el fin de desenmascarar su ficción o mentira. Él aparecería como un precedente de la opinión pública, en esa época mayoritariamente silente y medrosa. Él desafiaría la arrogancia de un poder o de una sociedad que no conciben que las cosas se puedan hacer o pensar de otra manera. El pasado, reverenciado en tanto que tergiversado, comparece como la fuente de legitimidad de la realidad presente, como el fundamento de un orden que debe ser preservado y que condena al insolente a su exclusión.

La insolencia se presenta, desde ciertos ángulos, como un gesto de profanación que debe ser punido pero que a veces también resulta necesario, por la capacidad de interrogación y debate que suscita. La insolencia permite un breve y desigual reencuentro del poder con la realidad. Por eso, su figura histórica por excelencia ha sido la del bufón medieval, aquel personaje que tenía la potestad de burlarse del rey y sobre todo de sus allegados, de cualquier noble o miembro de la corte, si bien al precio de no poder dejar de ser bufón y de ser zurrado de vez en cuando. Su libertad de palabra, su verso suelto, era lo que al mismo tiempo le encadenaba a una forma de existencia en concreto. La crudeza de su lenguaje iría acorde a la crueldad de su condición, salvo algunas honrosas excepciones como la de Triboulet, quien llegó a ascender en la corte del rey Francisco I de Francia, a quien osaba llamar “*mon*

cousin', y quien ha dado nombre, eso sí, traducido como Tribulete, a una calle del centro de Madrid. La fama de Triboulet fue tal que su contemporáneo Rabelais lo citó en su *Gargantúa* (y lo consideró como un morósofo, un loco sabio) y tres siglos más tarde Victor Hugo se inspiró en su vida, de manera muy imaginativa ciertamente, para componer la obra de teatro *El rey se divierte*, musicalizada luego por Verdi en su *Rigoletto* (vid. Gazeau, 1995). Francesillo de Zúñiga, en cambio, el bufón o truhán español más célebre, habría tenido menos fortuna y, según se considera, habría sido asesinado por algún noble poco comprensivo con sus chanzas y chocarrerías (vid. Bouza, 1991).

La insolencia, si atendemos a las vicisitudes históricas del término, ya no se trata tan sólo de un gesto ofensivo y, por lo general, una mera muestra de zafiedad o mal gusto. El sentido inicial apela a la ofensa que supone subvertir el orden consuetudinariamente aceptado, por lo que tampoco debe extrañar la concordancia que se daba entre el gesto insolente y la vestimenta del que lo realizaba. En la persona del bufón, al contrario que en los políticos arriba mencionados, se produce una coherencia o una solidaridad entre verbo y aspecto. Su verdad, insólita en tanto que nadie tiene el atrevimiento o el coraje de pronunciarla, solamente puede proceder de alguien que viste y se conduce de una manera tan extravagante. En el bufón todo es llamativo, grotesco e impertinente y por eso no ofende a la sociedad, pese a que insulte y sea continuamente insultado, amenazado o golpeado por muchos particulares. La verdad, por tanto, comparece como una insolencia, tanto en el sentido de lo inhabitual como de lo irrespetuoso, de modo que requiere un envoltorio extraño y estrafalario que desactive el peligro potencial que sus dicaces palabras traen consigo. La ausencia de *esprit de sérieux* del bufón es lo que permite ignorar e incluso reír con sus verdades, a menudo tan sólo encajadas como simples bromas.

El filósofo polaco Leszek Kolakowski ha llegado a hablar de una suerte de antagonismo histórico en el seno de la filosofía, según él presente en numerosas culturas que, reflejando el conflicto entre conservadurismo y progresismo, explica desde las figuras contrapuestas del clérigo y del bufón.

El clérigo es el guardián del absoluto, el sirviente del culto a lo definitivo y a las evidencias reconocidas cuyas raíces se hunden en la tradición. El bufón es el que duda de todo lo que pasa por evidente. Trata con la buena sociedad, pero no pertenece a ella, se dedica a decirle impertinencias; cosa que no podría hacer si perteneciera a la buena sociedad; en este caso el bufón sería, todo lo más, un clérigo que llama la atención en los salones. El bufón tiene que permanecer al margen de la buena sociedad; tiene que observarla desde fuera; sólo así puede descubrir lo inevidente de sus evidencias y lo caduco de sus verdades eternas. Pero, al mismo tiempo, necesita tener tratos con esta sociedad

para conocer sus santuarios y para tener la oportunidad de decirle impertinencias (Kolakowski, 1969: 73).

El bufón, como en el caso de Voltaire y del resto de pensadores ilustrados, algo que Philip Blom (2010) ha relatado muy bien, es alguien que está simultáneamente dentro y fuera. De hecho, su condición de afuera se hace mucho más notoria precisamente por la centralidad que ocupa en la disposición del espacio, por estar ahí donde circula el poder y donde se toman las decisiones más importantes. Es un afuera no obstante llamativo, imposible de no ser detectado, que no solamente habla sino que sobre todo observa y escucha con atención, llegando a orquestar o desbaratar tramas palaciegas. Por esa razón los ilustrados dieciochescos no fueron bufones en realidad, lo que sin duda ellos mismos habrían aprobado gustosamente. No lo fueron porque ellos se sirvieron de su *esprit*, su agudeza o ingenio, para intentar colarse en una sociedad en la que se les impedía entrar por el color de su sangre. Y no se disfrazaron como los bufones sino como los mismos aristócratas de la época, incluyendo peluca y maquillaje. Ellos, además, no se atrevieron a decir la verdad en muchísimos casos y, tarde o temprano, la mayoría de ellos (Diderot, Voltaire, La Mettrie, Maupertuis...) acabaron por ponerse al servicio o bajo la estela de algún monarca del momento. En su caso, el interés por llamar la atención obedecía a razones harto distintas, la búsqueda de renombre o de ascensión social en general, aunque no por eso lograron librarse del apelativo de bufón.

De hecho, el historiador Paul Hazard (1998) cuenta que una popular composición burlesca de la época, redactada por sus enemigos, fue *La historia de los Cacouacs*. Trazando un símil con los pensadores ilustrados, se relataba el descubrimiento de una nueva tribu extremadamente peligrosa, que había introducido el relativismo y la falta de respeto a la autoridad en el seno de la sociedad, por medio de palabras de aspecto dulce pero sumamente deletéreas en verdad, y que este mal únicamente pudo ser conjurado y vencido gracias al salvífico uso del silbato. El abucheo del público, al zaherir su elevada autoestima, habría sido la única manera de doblegar esta terrible amenaza.

El bufón, a diferencia de ellos, no se disfrazaba con los ropajes de sus señores ni se ofendía por la ausencia de éxito. Él conocía su condición, los jalones que ésta le imponía. Él no quería pasar desapercibido con su vestimenta y sumarse a los otros sino reafirmar su diferencia y singularidad, aparecer de forma inconfundible incluso para quien no lo hubiese visto nunca con anterioridad. Por eso, él evidenciaba también en lo físico su capacidad de subversión. El presente, como resultado del pasado, como legado de la tradición, adquiriría un rostro sagrado que sólo alguien radicalmente ajeno podía cuestionar, un ser que fuese reconocido y se reconociese como extraño, singular y visiblemente diferente, una especie de bárbaro que no es extranjero.

En realidad, en el bufón medieval tan sólo se produciría la función de la liminalidad expuesta por Victor Turner en *El proceso ritual* (1988). Es el personaje débil, muchas veces cojo, deforme o contrahecho, el físicamente condenado a ser distinto y que para algunos es monstruoso, quien a menudo se sitúa consciente y deliberadamente dentro y fuera de la sociedad. Según este antropólogo británico, toda cultura presenta una forma de exterioridad dentro de sí, un limen o umbral que él denominó *Communitas* y que se contrapone y se enfrenta persistentemente a la estructura social. Ésta no lo comprendería todo y por eso debe dar cuenta también de las disonancias y contradicciones, procurando reintegrar los puntos de fuga que inevitablemente aparecen y se desarrollan en su seno y que, al fin y al cabo, también son necesarios para su misma perdurabilidad, a fin de no ser víctimas de la propia ficción y poder solventar los conflictos futuros antes de que éstos sean mucho más graves. Para ello, la oposición y la transgresión, la insolencia, deben enmascararse bajo el rostro de lo humilde e inofensivo, de lo denigrante o ignominioso.

Después de esta aproximación un tanto ideal, esquemática y forzosamente sucinta, se constata que el bufón comparece como un afuera, más o menos institucionalizado, que tiene por función el decir la verdad. Y así nos topamos con la paradoja del bufón, a saber, que no es nada insólito que él se comporte de manera insólita. En su figura se ejemplifica que la diferencia sólo puede ser expresada por lo diferente, a no ser que alguien se atreva a incurrir en un riesgo todavía mayor. Ése es, sin duda, el precio que debe pagar con frecuencia la verdad. Ésta se debe disfrazar de extraña, y en cierto sentido enajenarse, para ser dicha y, de este modo, perder su potencial revolucionario, con lo que en muchos casos acaba por ser domesticada o neutralizada. La verdad se llega a convertir en algo merecedor de ser insultado - y no sorprende que se llame sabandijas de palacio a los bufones en España - o, cuanto menos, de no tener que ser tomado en serio. Así, por ejemplo, ha sobrevivido hasta nuestros días la expresión "ser un bufón" que cuando es aplicada a otro ("éste no es más que un bufón") supone el obvio desprecio por lo que se dice y sobre todo por quién lo dice. No obstante, importante es recalcarlo, no por ello se deja automáticamente de escuchar. El menosprecio o la risa pública a veces solamente son la máscara tras la que se oculta el interés con que se recibe la crítica del bufón. Éste escucha, pero también puede ser escuchado atentamente, por lo que no es extraño que el mencionado Triboulet, y otros más, acabaran por devenir valiosos y valorados asesores políticos del soberano.

Otra institución liminal característica de la tradición occidental sería el carnaval, quizá el momento de la inversión por excelencia del pasado europeo, donde la risa sustituía al *esprit de sérieux* y se mofaba despreocupadamente de éste, escarneciendo y ridiculizando a las personas que, como Osiander o San Juan de Capistrano, predicaban en contra de la celebración de estas fiestas (Heers, 1988). Tales espacios de inversión de las verdades sociales se han prodigado, como ha

afirmado Victor Turner, en todas o por lo menos en muchas culturas. La figura de Tersites en *La Ilíada*, por ejemplo, ya habla de alguien horrible, deforme y, por supuesto, con una personalidad equivalente a su feísima apariencia. Él denunció que la guerra de Troya había sido causada por la arrogancia de Agamenón y por las ansias de conseguir botín, razón por la que es tildado de cobarde y humillado por Ulises delante de la tropa, quien lo derriba y le hace llorar, mostrando públicamente su falta de virilidad. Más adelante, empero, su figura ha sido rescatada, por autores como Hegel o Nietzsche, y ha sido visto como uno de los precursores de la crítica social.

No es éste el lugar para enumerar los diferentes personajes históricos, literarios o incluso monumentales (como el popular *Manneken Pis* de Bruselas) que se han situado en este umbral. Solamente queremos añadir algunas observaciones sobre ese otro lado de la cultura asociado al carnaval, con sus fiestas de locos, la risa pascual, el *mardi gras* o la fiesta del asno, donde este animal asumía el protagonismo en esta versión alternativa del relato bíblico de la huída a Egipto. El carnaval revertía el mundo por unos instantes y lo transfiguraba en un espacio liminal caracterizado por la abundancia, el descontrol y la ebriedad, por lo que se evocaban países imaginarios como Jauja, Schlaraffia o la Cucaña. En estos festejos lo bajo ocupaba lo alto y, por eso, no era casualidad que fuese el bufón quien hiciera muchas veces el papel de rey. O, en otros casos, que la mujer ocupase esta posición y fuese a la guerra, mientras que el hombre se quedaba en casa para realizar las tareas domésticas.

En estas celebraciones, la risa, como vehículo de liberación y también de libertad, se imponía sobre la seriedad oficial y, por eso, el mismo Jesús en la cruz no paraba de pronunciar frases en las que pedía más alcohol. En la misa, mientras tanto, los creyentes rebuznaban en vez de decir amén. Los mismos curas participaron masivamente en estos festejos y figuras eminentes como Pierre de Corbeil, arzobispo de Sens, se apuntaron a escribir un *Oficio de la fiesta de locos*, para desgracia de los críticos posteriores que vieron en todo esto un diabólico residuo pagano. Sin embargo, el gran autor de esta dimensión poco seria de la realidad, al menos en opinión de Mijail Bajtin (2003), no puede ser otro que François Rabelais, perteneciente al mismo siglo XVI en que, con la Reforma y la Contrarreforma, se puso fin a estos irreverentes y desenfrenados estallidos de efervescencia social.

Con el tiempo, los componentes pornográfico y escatológico de lo grotesco serán vistos como algo de mal gusto y serán sustituidos por lo cómico, mucho más civilizado y refinado, por lo que, sobre todo en el siglo XVIII, se lamentará que un ingenio como el de Rabelais hubiese caído en tales bajezas y consiguientemente se publicarán versiones expurgadas de sus obras, como hicieron tanto el abad de Barsey

como el abad Pérau. Esta repulsa generalizada hacia el humor de Rabelais fue expresada de manera ejemplar por Voltaire en las siguientes líneas:

Rabelais, con su libro extravagante e ininteligible, ha difundido una enorme alegría y una impertinencia aún más grande; ha producido la erudición, las basuras y el hastío; se encuentra un buen cuento en dos páginas a cambio de volúmenes de estupideces; sólo algunas personas de gusto extravagante se obstinan en comprender y estimar esa obra; el resto de la nación se ríe de las ocurrencias de Rabelais y desprecia el libro. Se le considera como el bufón número uno, la gente lamenta que una persona que tenía tanto espíritu como él, haya hecho tan mal uso de éste; es un filósofo borracho que ha escrito bajo los efectos de la embriaguez (citado en Bajtin, 2003: 107).

La galería de personajes insolentes en el curso de la historia es sumamente amplia y entre ellos probablemente destaque Diógenes el cínico como su mayor representante, por todo el conjunto de anécdotas suyas que han perdurado, sea en relación a lo que pensaba o a sus escandalosas costumbres sexuales. Sabido es, además, que en su opinión lo más hermoso para los hombres era la *parresía*, traducible como sinceridad o franqueza (vid. Diógenes Laercio, 2007: 310).²

Michel Meyer, por su parte, ha hecho hincapié también en la figura de Sócrates como insolente, lo que ha sido compartido por otros autores como Pierre Hadot (2008) y Leszek Kolakowski (1968), quien a su vez lo ha calificado como un bufón. Además, Sócrates también habría sido la gran encarnación del ideal de *parresía* en opinión de Michel Foucault (2009), mientras que en la época de Rabelais todavía se rememoraba su vínculo con los silenos.³ Sócrates, en coherencia con lo anterior, se consideraba a sí mismo como el tábano que incordiaba a la gente de su tiempo, cuestionando sus verdades y les obligaba a reflexionar. Michel Meyer o Harvey Cox

² No por casualidad Foucault se interesó por el cinismo al final de su vida y lo vio como una categoría o una actitud histórica que atraviesa la historia occidental. En este sentido escribió lo siguiente: “El cínico es un paria, un vagabundo. Y al mismo tiempo, el cinismo aparece como el núcleo universal de la filosofía. Está en el corazón de la filosofía y el cínico deambula en torno de la sociedad sin ser admitido en ella. Paradoja interesante” (Foucault, 2010: 217). Por lo tanto, se daría una situación análoga a la del bufón, donde la expresión de la verdad y la exclusión estarían emparejadas, pese a tratarse de una verdad dicha y compartida por los demás.

³ Rabelais, de hecho, en el prólogo de *Gargantúa*, después de apuntar que el filósofo griego era semejante a los silenos, describe su aspecto físico con las siguientes palabras, por cierto procedente de Erasmo: “No habrías dado por él una monda de cebolla, tan feo era su cuerpo y ridículo su porte: la nariz puntiaguda, la mirada bovina, el rostro de un lunático, llano en sus costumbres, rústico en su vestimenta, pobre en bienes, desafortunado con las mujeres, inepto para todos los oficios de la república, siempre riendo, siempre bebiendo con unos u otros, siempre de chanza, siempre disimulando su saber divino” (Rabelais, 2006: 55).

(1972) también han incluido a Jesús dentro de la insolencia y tanto él como el filósofo griego pagaron su osadía con la muerte.

Lo curioso es que ambos fueron sucedidos por lo que Kolakowski ha llamado clérigos. Platón, de acuerdo con la interpretación de Hannah Arendt (1997), se propuso romper con el discursar propio de la *polis* para implantar un modelo filosófico externo, fundado en la permanencia y en la inflexibilidad, donde la asunción de la verdad no dejaba espacio a la *doxa* ni al cuestionamiento; el mayor ejemplo de ello sería la doble *periagogé* o giro del filósofo en el mito de la caverna, primero para escaparse de la sociedad y encaminarse por la senda de la verdad, luego para volver e imponerla a los demás. Jesús, en cambio, habría sido sucedido por una Iglesia que lo elevó a la categoría de Dios y que durante la mayor parte de su historia no ha tenido reparos en perseguir cualquier conato de heterodoxia.

Sendos ejemplos nos interesan porque, más allá de la lectura histórica que se haga de ellos, muestran que la insolencia puede devenir su contrario. La herencia de la conducta insolente puede derivar y ha derivado en muchas ocasiones en la petrificación de lo afirmado, en una reiteración de palabras que con frecuencia lleva a su misma banalización y traiciona el sentido original. La insolencia, al fin y al cabo, es un caso particularmente difícil de mimesis. En algunos casos, su imitación o prolongación solamente retendría lo material, un conjunto de afirmaciones que repetidas sin cesar desembocarían en una forma de dogmatismo, como habría sucedido con el cristianismo. En otros casos, se conservaría sobre todo el gesto formal, lo que derivaría en la multiplicación de la insolencia y, perdón por la palabra, el de su consiguiente *inocuización*. La insolencia se convierte entonces en moda o una especie de tradición y se desnaturaliza. Entonces hablaríamos de la transgresión por la transgresión, un afán de ruptura que no perseguiría más que la provocación o llamar la atención, por lo que dejaría de ser propiamente un compromiso con la verdad y, sobre todo, la contracción de un riesgo.

Boris Groys ha sido uno de los mayores críticos a esta tendencia y ha escrito, refiriéndose a la dinámica interna de lo que se reconoce oficialmente como arte, que “romper con lo antiguo no es una decisión libre que tenga como condición previa la autonomía del hombre, o que se exprese o asegure socialmente esa autonomía, sino que es, exclusivamente, la adaptación a las reglas que determinan el funcionamiento de nuestra cultura” (Groys, 2005: 15). Él llega a hablar de una economía de la novedad donde la innovación se destapa en verdad como una adaptación negativa, pero una adaptación al fin y al cabo, lo que el autor alemán denomina un conservadurismo del futuro. La auténtica ruptura, por lo tanto, se desvanecería por culpa de la existencia de una novedad ficticia, artificial, meramente formal y absolutamente inofensiva. Se trataría, sin duda, de un simulacro o una burla de la misma insolencia.

Esta dinámica no haría más que reproducir la lógica interna del capitalismo. A decir verdad, podríamos considerar a éste como el mayor exponente de esta insolencia vaciada de contenido y de valor, por supuesto en el sentido de coraje, pues él sobrevive gracias a depositar su destino y esperanza en la ruptura, gracias al gran potencial resignificador que es capaz de desplegar. Luc Boltanski y Ève Chiapello (2002) han mostrado cómo el capitalismo detenta y ha desplegado la inmarcesible capacidad de metamorfosearse y regenerarse gracias a las continuas críticas vertidas en contra de él. Las críticas de las revueltas estudiantiles de los 60, en este sentido, habrían sido releídas, neutralizadas y reintegradas a la luz del presente, por lo que en la actualidad se puede reivindicar el espíritu contestatario de esa década sin que ello suponga ningún tipo de problema ni la asunción de riesgo alguno. Desde una óptica muy distinta, Joseph Heath y Andrew Potter han defendido una postura semejante en *Rebelarse vende*, han criticado la domesticación de la llamada contracultura y han destacado que “la crítica de la masificación ha sido uno de los pilares del consumismo durante las cuatro últimas décadas” (2005: 146), por lo que concluyen que “la rebeldía no supone una amenaza para el sistema, porque es el sistema” (2005: 202).

Con todo esto, al fin y al cabo, no se estaría sino repitiendo o remedando la dinámica del capitalismo que Joseph Alois Schumpeter, uno de los más prestigiosos economistas del siglo pasado y quizás el menos prejuicioso de todos ellos a la hora de analizar el capitalismo, expuso hace ya más de medio siglo cuando desarrolló su teoría de la empresa, prácticamente la única aportación por la que injustamente se le recuerda. Él se opuso a los modelos estáticos de economía de Karl Marx, cuya obra diseccionó concienzudamente, y de Alfred Marshall, el máximo representante de la economía neoclásica. Frente a ellos, defendió un modelo dinámico de economía que diera cuenta de los cambios y oscilaciones que continuamente sacuden al capitalismo. En su opinión, “el capitalismo es, por naturaleza, una forma o método de transformación económica y no solamente no es jamás estacionario, sino que no puede serlo nunca” (Schumpeter, I, 1996: 120). Por eso, lo llega a definir como un vendaval perenne que se caracteriza sobre todo por una competencia a vida o muerte entre lo viejo y lo nuevo que a fin de cuentas se revela como una destrucción creativa, para él el rasgo esencial del capitalismo. Schumpeter vio (y temió) la negatividad ínsita al propio capitalismo, la ingratitud intrínseca hacia su pasado. Por eso indicó que la esencia del capitalismo era el empresario, este ángel o emisario de la destrucción, por lo que, a causa de este afán negador, totalmente irrespetuoso, iconoclasta e inevitablemente desleal, profetizaba (y lamentaba) la ruina de este sistema económico. El capitalismo habría logrado acabar con los valores feudales pero se descubriría más como un proceso o, mejor dicho, una transición que como una época en sí, por no poder ser propiamente autosubsistente, por ser más una

energía que disuelve y destruye todo lo que le entorpece o refrena, incluyendo los valores familiares y hasta los relativos a la misma propiedad privada.

Schumpeter proporcionó una visión idiosincráticamente romántica del capitalismo, sazónada de elementos apocalípticos, que según él quedaba epitomizada en una inscripción de la Hansa de Bremen en la que se leía: “*navigare necesse est, vivere non necesse est*”; navegar es necesario, vivir no es necesario. El capitalismo lo conceptualiza sustancialmente como una gran aventura, como una frenética vocación por la ruptura, como una perpetua y apresurada inversión de lo anterior que encajaría perfectamente con la concepción desleída de la insolencia. Ésta, más que como un desafío, aparecería ahora como el motor del progreso. Así nos toparíamos con un capitalismo lampedusiano (“cambiarlo todo para no cambiar nada”) o también próximo al célebre epigrama de Alphonse Karr (“*plus ça change, plus c’est la même chose*”), con lo que la insolencia habría quedado sepultada y reemplazada por una insolencia de nuevo cuño, en una muestra más de resignificación.

La insolencia, inicialmente el temerario gesto de unos pocos, allí donde lo insólito conducía con frecuencia al insulto, se desvanecería por culpa del exceso de partidarios y del vaciamiento semántico, lo que sin duda contiene algunos paralelismos con el célebre estudio que Peter Sloterdijk ha realizado acerca de la evolución histórica del quimismo (*Kynismus*) al cinismo (*Zynismus*), donde se habría pasado de la figura de Diógenes al *man* de Heidegger (Sloterdijk, 2003). También Michel Meyer ha señalado el peligro de que la insolencia coquette demasiado con el rostro actual del cinismo, el cual afectaría a una buena parte de la sociedad (Meyer, 1996: 145). Al contrario que en el pasado, la insolencia ha pasado a ser un fenómeno habitual pero también indispensable. Así se conseguiría alimentar la apariencia de un cambio constante que propicia que nada cambie realmente.

De hecho, la insolencia clásica, por denominarla de algún modo, sería actualmente irreconocible, al menos a simple vista. Antes, como en los cínicos o en los bufones, la exterioridad entrañaba un contenido, una ruptura y, por supuesto, un sacrificio, por la marginación que generalmente desencadenaba. El insolente aparecía como un otro o un bastardo de la sociedad. Incluso Sócrates es recordado por su extrema fealdad, lo que era especialmente significativo en la cultura griega y lo convertía en algo semejante a un insolente involuntario. Entonces, en esos momentos en que la diferencia estaba proscrita o perseguida, la insolencia podía presentarse como un gesto heroico. Ahora que el sistema económico se nutre de la diferencia y la fomenta por doquier, sin importar que efectivamente se trate a menudo de una diferencia artificialmente producida y en modo alguno peligrosa, nos encontramos con que la abundancia de esta insolencia significa de paso la

invisibilización e *inocuidación* de la clásica. La tríada insolencia-insólito-insulto dejarían de aparecer conjuntamente.

¿Acaso hemos perdido la capacidad de ser insolentes? Para muchos sería efectivamente así, como se infiere de esas voces fatalistas y resignadas que no ven ningún tipo de salida al capitalismo y lo ven todo contaminado de su presencia, por lo que recelan de cualquier proyecto o movimiento que declara ir en contra de él. El capitalismo aparece entonces como un destino del que no habría posible escapatoria. Donde todos son o pueden ser insolentes, se podría deducir, nadie lo es auténticamente. O también, en el momento en el que la insolencia llega a ser aconsejable o puede adquirir un valor instrumental, como se plasmaría en terrenos como el arte, ella dejaría de tener sentido. La insolencia sería afirmada en la actualidad incluso como un derecho, reduciéndola a menudo a una simple estetización, lo que desactivaría su genuino componente transgresor. La diferencia vehiculada, por tanto, estaría fatalmente condenada a ser banal, pueril, intrascendente, incluso cómplice. La insolencia, en definitiva, también habría cambiado de bando.

Nosotros, en cambio, estamos convencidos de que el potencial de la insolencia, sea cuál sea éste, subsiste todavía, como mínimo hasta cierto punto. Que haya una presencia indudable de insolencia insustancial o socialmente producida no significa que todo quede reducido a ella. Y para demostrarlo no es necesario estipular o tratar de descubrir el significado de una insolencia auténtica, menos aún recomendable, debido a todos los inconvenientes y contradicciones que se desprenderían de una retórica de la autenticidad: baste decir aquí que de una manera u otra la condenaría a un mimetismo que, aun siendo parcial, obviamente tendría poco que ver con el sentido clásico de la insolencia.

En realidad, los principales indicios que nos conducen a pensar en la pertinencia de la insolencia en la actualidad provendrían precisamente del otro lado: son el gobierno y los medios de comunicación hegemónicos los que suelen apresurarse a confundir deliberadamente ambos rostros de la insolencia y reducir toda manifestación de una a ser una simple y banal expresión de la otra; son ellos los que hablan de una política auténtica y una inauténtica, una legítima y otra ilegítima, una seria y otra de broma, llenando de oprobios a los movimientos políticos con los que no se identifican. Pese a la continua exhibición mediática de una crispación y una disputa permanentes entre los sedicentes partidos de izquierda y de derecha, la política oficial se suele caracterizar por lo que se conoce como una lealtad negativa: a saber, por un tipo de enfrentamiento institucionalizado y forzosamente limitado que no tiene reparos en actuar de consuno para excluir o proscribir la presencia de otros actores políticos distintos que comprometan sus afianzadas posiciones de privilegio. Los principales partidos, sobre todo dos, se reconocen recíprocamente

como los únicos contendientes oficiales, como los que detentan el monopolio de la política legítima.

En consecuencia, se intenta reintegrar toda iniciativa política diferente en uno de los partidos o, en caso de fracaso, se produce una alianza más o menos callada para deslegitimarlos y, mediante diferentes tipos de ardides o insidias, expulsarlos de la esfera pública. A veces se refieren a estas otras formas de política como populismo, como ha sucedido con los indignados o el movimiento *5 Stelle* de Italia, como si la política oficial no fuera justamente una demostración palmaria y pertinaz de populismo descarnado. En otras ocasiones se denuncia la insolencia o la falta de respeto hacia elementos presuntamente inviolables y proclamados prácticamente como sagrados, tales como la Constitución (modificada hace poco como si nada), los derechos (tan sólo hay que recordar la unánime recepción mediática que tuvieron los escraches) o cualquier ley vigente (a los indignados se los acusó en un principio de vulnerar el obligado día de descanso antes de las elecciones, día que en las elecciones generales de 2004 sí que había sido infringido sin vergüenza alguna por los dos partidos mayoritarios). Además, por supuesto se recurre a clichés para desprestigiar un heterogéneo movimiento por entero y se tilda a sus participantes de gandules, borrachos o inmaduros, como si fueran un hatajo de inútiles o unos ridículos bufones de nuevo cuño. Como extremo, también se los califica de violentos e incluso de terroristas, apelativo cada vez más habitual por desgracia. Por lo general, se mezclan todas estas y otras más estrategias de descalificación y difamación, sirviéndose de continuas falacias de argumentación, especialmente un uso indiscriminado del argumento *ad hominem* o la *reductio ad hitlerum*.

Lo que de esta manera pretenden dejar claro es que cualquier política alternativa constituye como mínimo un sainete o una pantomima, una farsa que últimamente recibe el apelativo de antipolítica. Efectivamente, no se trataría de una política seria, como si esto fuera sinónimo de respetable, donde lo que se respeta son justamente los elementos o instituciones que son objeto de crítica y burla por parte del otro lado. En un caso curioso de inversión nos encontraríamos, por una parte, con algunos bufones disfrazados de políticos serios y, por la otra, con la reivindicación de unos problemas serios que son interpretados y presentados a la población como una bufonada. Muchas veces es el mismo bufón disfrazado el que denuncia apresuradamente la *bufonería* del otro. La seriedad, por tanto, podría coincidir paradójicamente con el hecho de proyectar a los demás lo que uno mismo es en la realidad.

Y no sólo se procede de esta manera respecto a las movilizaciones del presente sino también con las del pasado, de modo que la historia comparece obviamente como uno de los campos de batalla más políticos e ideologizados en la actualidad. La lectura sesgada que se ha hecho del mayo del 68, por lo general como la

expresión del individualismo, del consumismo o como una simple manifestación de la diversión,⁴ se ha proyectado oportunamente a los movimientos contestatarios posteriores, por lo que quedaría justificado que no se atendiesen, escuchasen o siquiera debatiesen sus quejas.

La insolencia, en definitiva, habría dejado de ser una práctica política o, para ser más exactos, contrapolítica. Desde el *esprit de sérieux* se condenaría cualquier manifestación política que no concordara con él y, por ejemplo, se tomaría cualquier actividad lúdica concreta y se la absolutizaría, como si fuera la auténtica expresión de una realidad mucho más amplia, como si fuera su fundamental y secreta *raison d'être*. Y ciertamente las movilizaciones que se enfrentan al gobierno contienen indudables elementos festivos, pese a que quizá no tan dignos o solemnes como los de las fiestas oficiales, algo que por cierto siempre ha sucedido y que solamente el *esprit de sérieux* parece o prefiere ignorar.⁵

No se trata aquí de reivindicar ni tampoco de discutir los hechos del pasado, teñidos todos ellos de luces y sombras, víctimas tanto de acerbas críticas injustificadas como de elogios desmedidos. Qué haya sido o podido ser un fenómeno como el mayo del 68 interesa en este contexto para observar cómo los acontecimientos son y han sido oportunamente desfigurados, para descubrir y comprender qué es lo que se teme todavía. La imposibilidad de una recepción mínimamente imparcial del mayo del 68 demuestra que hay episodios históricos que aún no se pueden leer en una clave no política ni deliberadamente presentista, como Nicolas Sarkozy ha demostrado con sus intentos de enterrar unos sucesos despojados ya con el paso del tiempo de su potencial originario.

⁴ Un último ejemplo ha sido *La revolución divertida* de Ramón González Férriz (2012) que al fin y al cabo no hace sino reproducir las conocidas tesis de Gilles Lipovetsky aunque de manera más superficial y quizá sin tener conocimiento de ello, por lo que se puede deducir de su exiguo y poco riguroso aparato bibliográfico. La diversión, según este tipo de obras, constituiría el principal rasgo distintivo de las movilizaciones políticas de las últimas cinco décadas en el mundo occidental, sin importar demasiado que hayan estado justificadas o no. Lo que se extrae de este tipo de textos es que la política sólo puede estar regida por el *esprit de sérieux*, a no ser que estén dispuestas a asumir el riesgo de ser banalizadas por sus oponentes.

⁵ La compleja relación entre lo político y lo lúdico en la actualidad es un tema muy difícil de abordar y hasta donde sabemos todavía no ha sido realizado ningún estudio digno de mención al respecto. Una buena introducción que examina cómo el componente lúdico ha atravesado a lo largo de la historia la cultura en general, incluyendo por supuesto la política o la religión, continúa siendo el clásico *Homo Ludens* de Johan Huizinga (2000). En cualquier caso, no es nada casual que la Constitución francesa de 1791 declarase en el I Título “se establecerán fiestas nacionales para conmemorar la Revolución francesa, fomentar la fraternidad entre los ciudadanos y vincularlos a la Constitución, a la patria y a las leyes” ni que Lenin afirmase que “las revoluciones son las fiestas de los oprimidos y de los explotados” (Buck-Morss, 2004: 155).

De las constantes maniobras de resignificación se pueden inferir los posibles puntos débiles de las estructuras de poder actuales según el criterio de sus voceros o partidarios mejor situados. Por eso, los indignados, el escrache o la piratería (donde la misma palabra constituyó una polémica y calculada elección política) son tan denigrados en la palestra de los *media* y perseguidos, especialmente en el último caso, con penas judiciales totalmente desproporcionadas, lo que demuestra claramente que estas iniciativas pueden llegar a constituir o constituyen ya amenazas reales. Detrás de ellas se plantean cuestiones fundamentales que, en caso de tener éxito, podrían transformar varios aspectos cardinales de la sociedad actual, lo que obviamente es causa de temor.

La insolencia pervive, aunque a veces se advierta gracias a que los otros son los que con sus reacciones consideran a uno como insolente y, en el presente, sin que uno tenga que ser necesariamente consciente de serlo. Que la insolencia se haya invisibilizado en gran medida o que el aspecto exterior ya no sea una fuente fiable para saber quién es el insolente, provoca que sea más difícil que éste sea reconocido por los otros miembros de la sociedad, mas también por el gobierno e incluso por uno mismo. Muchas iniciativas han descubierto su potencial político por culpa de los ataques, condenas o persecuciones que han sufrido por parte de ciertas instituciones oficiales o paraoficiales. Internet aporta numerosos ejemplos, donde proyectos como el *free software* fueron tachados de comunistas por Bill Gates y Steve Ballmer, aunque hay muchos otros fuera de él. Por eso mismo, no debe extrañar en absoluto el cultivo exagerado de lo que se ha venido a llamar la sociedad de control.

Hablar de la insolencia no es hablar de un fenómeno que tan sólo pertenezca al pasado y aquí creemos que todavía puede ser un acto de resistencia, y quién sabe si de algo más. Y lo que la insolencia revela es que todavía quedan acciones que tienen la capacidad de generar miedo, lo que sin duda debería ser cierto motivo de esperanza. Y este temor vendría probablemente porque, aunque se tienda a expresar lo contrario, todavía hay elementos sagrados, intocables, que deben permanecer inviolados. Los modelos descritos por Schumpeter o Boltanski y Chiapello transmiten una imagen de perenne transformación que quizá solamente sea posible si algo continúa inalterado. Y la misión de la insolencia, la que sigue fiel al compromiso con la verdad, lo que la hace merecedora del insulto y de otros riesgos mayores, tal vez consista en desvelar aquel dominio que algunos desean que no sea tocado.

La insolencia comporta un compromiso con la verdad que no se arredra ante el insulto o el desprecio, un compromiso del que pueden surgir actos de disidencia o resistencia asociados a la micropolítica, pero quién sabe si también puede llegar a ser todavía el manantial de alguna política del futuro que traiga algo positivo. En todo caso, la insolencia no debería ser olvidada o desestimada.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, Hannah (1997). *Filosofía y política; Heidegger y el existencialismo*. Bilbao: Besatari.
- BAJTIN, Mijail (2003). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza.
- BLOM, Philipp (2010). *L'encyclopédie: el triunfo de la razón en tiempos irracionales*. Barcelona: Anagrama.
- BOLTANSKI, Luc y CHIAPELLO, Ève (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- BOUZA, Fernando Jesús (1991). *Locos, enanos y hombres de placer en la corte de los Austrias: oficio de burlas*. Madrid: Temas de hoy.
- BUCK-MORSS, Susan (2004). *Mundo soñado y catástrofe: la desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*. Madrid: A. Machado Libros.
- COVARRUBIAS, Sebastián de (1995). *Tesoro de la lengua española o castellana*. Madrid: Castalia.
- COX, Harvey (1972). *Fiestas de locos: ensayo sobre el talante festivo y la fantasía*. Madrid: Taurus.
- DIÓGENES LAERCIO (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza.
- FOUCAULT, Michel (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France: 1982-1983*. Buenos Aires: FCE.
- (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France: 1983-1984*. Buenos Aires: FCE.
- GAZEAU, A. (1995). *Historias de bufones*. Madrid: Miraguano.
- GONZÁLEZ FÉRRIZ, Ramón (2012). *La revolución divertida: cincuenta años de política pop*. Barcelona: Debate.
- GROYS, Boris (2005). *Sobre lo nuevo: ensayo de una economía cultural*. Valencia: Pre-textos.

- HADOT, Pierre (2008). *Elogio de Sócrates*. Barcelona: Paidós.
- HAZARD, Paul (1998). *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid: Alianza.
- HEATH, Joseph y POTTER, Andrew (2005). *Rebelarse vende: el negocio de la contracultura*. Madrid:Taurus.
- HEERS, Jacques (1988). *Carnavales y fiestas de locos*. Barcelona: Península.
- HUIZINGA, Johan (2000). *Homo ludens*. Madrid: Alianza.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1969). "El clérigo y el bufón. Herencia teológica de la filosofía actual". *Convivium*, 28, pp. 53-75.
- MEYER, Michel (1996). *La insolencia: ensayo sobre la moral y la política*. Barcelona: Ariel.
- RABELAIS, François (2006). *Gargantúa*. Madrid: Cátedra.
- SCHUMPETER, Joseph Alois (1996). *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona: Folio.
- SLOTERDIJK, Peter (2003). *Crítica de la razón cínica*. Barcelona: Siruela.
- TURNER, Victor (1988). *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.