

Fulkro  
PRESENTACIÓN

Buscar el acontecimiento en la insumisión, explorar en su potencia creativa de nuevo ser social; pensar la singularidad y hacerla proliferar; analizar los poderes que quieren bloquearla, truncarla y – por qué no– aniquilarla: tentativas de estas páginas.

Quisiéramos partir de cero, o al menos no dar por buena ninguna mítica de nuestro enfrentamiento, no enchufarnos a ningún surtidor de Sentido en el que inscribir nuestro cotidiano insumiso. No quisiéramos prefigurar una identidad hacia la que tendríamos que desarrollar los esfuerzos.

Ir por otro lado, fuera de la cuadrícula que nos quisiera nuevos portadores de la antorcha del secular enfrentamiento social, en la batalla contra, por y para el Poder, singularizándonos sólo en esa batalla; nos interesaría también vernos consistir en una red de nuevas configuraciones de lo social, vivas, intensas, que huyen del poder y sus simétricos enemigos. Pero sabemos que no menos allí hay que hacer la guerra. En fin, si «también la ira contra la injusticia pone ronca la voz», la ética y la estética del vivir insumiso no sacrificaría su potencia creativa en aras de un cierto antagonismo que hace de la destrucción y sustitución alternativa del poder enemigo su centro de radicación en la realidad. Su diferencia.

Un poco de escritura y unas cuantas imágenes para buscar vacuolas de pensamiento entre los intersticios del habitual intercambio. Nuestro cuerpo frágil tose, se tambalea y hasta vomita una vez en presencia y conectándose a las emergencias de lo radicalmente nuevo que habitaba en el territorio mutante de insumisión.

Vencer el miedo es fácil: basta con hacer uso del arsenal fármaco-mítico y reposar clavados al SENTIDO en espera del Orden-Cosmos que sabemos nos asiste: la insumisión se comprende muy bien.

La desolación nos atenaza si la creación, lo nuevo y lo diferente nos han sido expropiados por el marketing, la publicidad o el diseño informático: si el mercado produce lo bello y lo nuevo. Pero debiéramos confiar en que «todo artista tiene necesidad de un pueblo».

Arrojada a la finitud, la insumisión debe crear su territorio en ausencia de referentes de trascendencia avales del Buen-estar en el mundo, abrirse a un Multiverso creacionista, recortar allí, en el caos que es para nosotr@s, nuevos mundos en mutación, multiplicidades de lo social...

Sin objetivos, desprovistos de esperanzas –y, por tanto, sin tristeza ni miedo a que no se cumplan–, estos escritos no pretenden persuadir de la bondad de postura o idea alguna, no tratan de proponer nada ni hablan sobre «lo que hay que hacer»: simplemente hacen, esto es, devienen acción en sí mismos; un escribir que es un hacer inmediato sin más, sin esperar a más. A la búsqueda de un pensamiento nómada, huyendo por igual de la autocontemplación académica y de la reproducción (propaganda) divulgativa al uso: comunicad@s a través de una cierta complicidad en la anchura del instante, en la desesperación, en el impensar prospectivo, en la negación de la identidad personal y colectiva, en la contradicción esquizoide de las insumisiones..., sí, acaso allí nos podremos encontrar.

Fulkro

////////////////////

TEXTOS

## Los límites del control William Burroughs

Hay un interés creciente en las técnicas de control mental. Se ha sugerido que Sirhan Sirhan<sup>1</sup> fue expuesto a sugestión pos-hipnótica (al sentarse sacudiéndose violentamente sobre el aparador en la cocina del Hotel Ambassador en Los Ángeles cuando una mujer hasta ahora no identificada le agarró y le susurró en la oreja). Se ha afirmado que técnicas de modificación de la conducta son utilizadas con prisioneros e internos molestos, a menudo sin su consentimiento. El doctor Delgado, que una vez paró a un toro en embestida por control remoto mediante electrodos en el cerebro del toro, abandonó Estados Unidos para proseguir sus estudios con sujetos humanos en España. Lavado de cerebro, drogas psicotrópicas, lobotomía y otras formas más sutiles de psicocirugía; el aparato de control tecnocrático de Estados Unidos tiene al alcance de sus manos nuevas técnicas que, si fueran explotadas al máximo, podrían hacer aparecer el 1984 de Orwell como una utopía benévola. Pero las palabras son todavía los principales instrumentos del control. Las sugerencias son palabras. Las persuasiones son palabras. Las órdenes son palabras. Ninguna máquina de control inventada hasta ahora puede operar sin palabras, y cualquier máquina de control que intente hacerlo confiando por entero en la fuerza externa o en el control físico de la mente encontrará pronto los límites del control.

Un impasse básico de todas las máquinas de control es este: el control necesita tiempo en el que ejercer control. Porque el control necesita también oposición o aquiescencia; de otro modo deja de ser control. Yo controlo a un sujeto hipnotizado (al menos parcialmente); y controlo a un esclavo, a un perro, a un obrero; pero si yo establezco un control total de algún modo, como con la implantación de electrodos en el cerebro, entonces mi sujeto es poco más que una grabadora, una cámara, un robot. No controlas una grabadora: la utilizas. Considerad la distinción, y el impasse aquí implícito. Todos los sistemas de control tratan de hacer el control lo más estrecho posible, pero, al mismo tiempo, si lo consiguieran por completo, no quedará nada que controlar. Suponed por ejemplo que un sistema de control instalara electrodos en los cerebros de todos los futuros obreros al nacer. El control es total es ahora. Hasta el pensamiento de la rebelión es neurológicamente imposible. No es necesaria ninguna fuerza policial. No es necesario ningún control psicológico, aparte de apretar botones para conseguir determinadas activaciones y operaciones.

Cuando ya no hay oposición, el control se convierte en una proposición sin sentido. Es muy cuestionable que un organismo humano pueda sobrevivir al control total. No hay personas allí. La vida es voluntad (motivación) y los obreros ya no estarán vivos, tal vez literalmente. El concepto de sugestión como técnica de control presupone que el control es parcial y no total. No tienes que dar sugerencias a tu grabadora, ni exponerla al dolor, la coerción o la persuasión.

En el sistema maya de control, en el que los sacerdotes guardaban todos los libros importantes de las estaciones y los dioses, el calendario estaba fundado en el analfabetismo de los trabajadores. Los modernos sistemas de control se basan en el analfabetismo universal desde que operan a través de los mass-media -precisamente un instrumento de control de doble filo, como ha demostrado el Watergate. Los sistemas de control son vulnerables, y los media de noticias son por naturaleza incontrolables, al menos en la sociedad occidental. La prensa alternativa son noticias, y la sociedad alternativa son noticias, y como tales ambas son recogidas por los mass-media. El monopolio que en otro tiempo ejercieron Hearst y Luce<sup>2</sup> se está derrumbando. De hecho, cuanto más hermético y aparentemente eficaz es un sistema de control, más vulnerable se hace. Una debilidad inherente al sistema maya es que no necesitaban un ejército para controlar a sus trabajadores, y por tanto no tenían ejército cuando necesitaron uno para repeler a los invasores. Es una regla de las estructuras sociales el que lo que no se necesita se atrofia y se hace inoperante tras un periodo de tiempo. Aislados del juego de la guerra -recuérdese que los mayas no tenían vecinos con los que pelear-

perdieron la capacidad de luchar. En *The mayan caper* («El embrollo maya») sugerí que un sistema de control tan hermético podía ser completamente desorientado y destrozado por sólo una persona que falsificara el calendario de control del que el sistema dependía cada vez más profundamente, mientras los medios de fuerza reales se marchitaban.

Considérese una situación de control: diez personas en un bote salvavidas. Dos líderes autoproclamados fuerzan a los otros ocho a remar mientras que ellos disponen de la comida y del agua, guardándose la mayor parte para ellos y repartiendo sólo lo suficiente para mantener a los otros ocho balanceándose. Los dos líderes necesitan ahora ejercer el control para mantener una posición de ventaja que sin este no podrían sostener. Aquí, el método de control es la fuerza -la posesión de las pistolas-. El descontrol se llevaría a cabo venciendo a los líderes y cogiendo sus pistolas. Hecho esto, sería ventajoso matarlos de una vez. Así que, una vez embarcados en una política de control, los líderes deben continuar la política como un problema de autoconservación. ¿Quiénes, entonces, necesitan controlar a otros, sino aquellos que protegen con ese control una posición de relativa ventaja? ¿Por qué necesitan ejercer control? Porque pronto perderían esta posición de ventaja y, en muchos casos, también sus vidas si renunciaran al control.

Examínense ahora las razones por las que se ejerce el control en el escenario del bote salvavidas: los dos líderes están armados, digamos, con revólveres del 38: diez disparos y ocho oponentes potenciales. Pueden turnarse para dormir. Sin embargo, deben tener cuidado aún de no dejar saber a los ocho remeros que tienen la intención de matarlos en cuanto divisen tierra. Incluso en esta situación primitiva, la fuerza se complementa con el engaño y la persuasión. Los líderes -explican- desembarcarán en el punto A, dejando a los otros comida suficiente para alcanzar el punto B. Tienen la brújula y están aportando sus habilidades náuticas. En breve se esforzarán en convencer a los otros de que esto es una empresa cooperativa en la que están todos trabajando por el mismo objetivo. También pueden hacer concesiones: aumentar el alimento y las raciones de agua. Una concesión significa naturalmente la retención del control -esto es, la disposición de las provisiones de comida y agua. A través de persuasiones y concesiones, esperan prevenir un ataque coordinado por parte de los ocho remeros.

De hecho, pretenden envenenar el agua potable tan pronto como abandonen el bote. Si todos los remeros supiesen esto, atacarían, da igual la desventaja. Vemos ahora que otro factor esencial en el control es ocultar a los controlados las verdaderas intenciones de los controladores. Extendiendo la analogía del bote salvavidas a la nave del Estado, pocos gobiernos podrían aguantar un ataque imprevisto, con todas las fuerzas, por parte de todos sus ciudadanos sin privilegios, y un tal ataque bien podría darse si las intenciones de determinados gobiernos actuales fueran inequívocamente manifiestas. Supóngase que los líderes del bote salvavidas hubieran construido una barricada y pudieran resistir un ataque coordinado y matar a los ocho remeros si fuera necesario. Tendrían que remar ellos mismos y ninguno estaría a salvo del otro. De un modo parecido, un gobierno moderno armado con armas pesadas y preparado para atacar podría aniquilar al noventa y cinco por ciento de sus ciudadanos. Pero ¿quién haría el trabajo, y quién les protegería de los soldados y técnicos precisos para construir y hacer funcionar las armas? Control eficaz significa conseguir un equilibrio y evitar una confrontación en la que todas las fuerzas disponibles fuesen necesarias. Esto se consigue a través de diversas técnicas de control psicológico, también equilibradas. Las técnicas de control, tanto coercitivas como psicológicas, son mejoradas y refinadas constantemente, y sin embargo la disidencia mundial nunca ha estado tan extendida o ha sido tan peligrosa para los controladores como hoy día.

Todos los modernos sistemas de control están plagados de contradicciones. Mírese Inglaterra. «Nunca vayas demasiado lejos en cualquier dirección» es la regla básica sobre la que Inglaterra está construida, y hay algo de sabiduría en ello. Sin embargo, al evitar un impasse entran en otro. Algo que no va hacia adelante es que va a desaparecer. Bien, nada dura eternamente. El tiempo es lo que

termina, y el control necesita tiempo. Inglaterra está simplemente haciendo tiempo, mientras se va a pique lentamente. Mírese Estados Unidos. ¿Quién controla de hecho a este país? Es muy difícil de decir. Ciertamente los muy ricos son uno de los grupos más poderosos de control, ya que están en posición de controlar y manipular la economía entera. Sin embargo, no les sería ventajoso instaurar o intentar instaurar un gobierno demasiado fascista. La fuerza, una vez introducida, subvierte el poder del dinero. Este es otro impasse del control: protección frente a los protectores. Hitler formó las SS para protegerse de las SA. Si hubiera vivido el tiempo suficiente, la cuestión de la protección frente a las SS se hubiera planteado. Los emperadores romanos estaban a merced de la guardia pretoriana, que en un año mató a varios emperadores. Y además, ningún país industrial moderno se ha hecho fascista sin un programa de expansión militar. Ya no hay ningún lugar hacia el que expandirse: tras cientos de años, el colonialismo es cosa del pasado.

No puede haber duda de que una revolución cultural de dimensiones sin precedentes ha tenido lugar en Norteamérica durante los últimos treinta años, y puesto que Norteamérica es ahora el modelo para el resto del mundo occidental, esta revolución es mundial. Otro factor son los mass media, que extienden todos los movimientos culturales en todas direcciones. El hecho de que esta revolución mundial haya tenido lugar indica que los controladores han sido forzados a hacer concesiones. Naturalmente, una concesión es aún la retención del control. Toma diez centavos, me quedo un dólar. Suavizamos la censura, pero recordad que podemos recuperarlo todo. Bien, en este punto, eso es cuestionable.

La concesión es otra atadura del control. La historia muestra que una vez que un gobierno comienza a hacer concesiones está en una calle de dirección única. Desde luego, podrían recuperar todas las concesiones, pero eso les expondría al doble riesgo de la revolución y al peligro mucho mayor del fascismo abierto, ambos altamente peligrosos para los controladores de hoy. ¿Surge alguna política clara de este mar de confusión? Probablemente la respuesta es no. Los mass media han demostrado ser un instrumento de control de poca confianza e incluso traicionero. Es incontrolable debido a su necesidad de NOTICIAS. Si un diario o una cadena de diarios propiedad de la misma persona hace de una historia algo caliente como para NOTICIAS, algún diario lo recogerá. Cualquier imposición de la censura del gobierno sobre los media es un paso en dirección al control del Estado, un paso que el gran capital está poco dispuesto a tomar.

No pretendo sugerir que el control se derrota a sí mismo automáticamente, ni que la protesta sea por ello innecesaria. Un gobierno nunca es tan peligroso como cuando se embarca en una carrera hacia la propia derrota o abiertamente suicida. Es alentador que algunos proyectos de modificación de la conducta hayan sido expuestos y detenidos, y desde luego esa exposición y publicidad podría continuar. Me permito decir que tenemos derecho a insistir en que toda investigación científica esté sujeta a examen público y en que no debería haber nada parecido a la investigación de «alto secreto».

Publicado en *The adding machine*,  
colección de ensayos de W. S. Burroughs,  
Ed. John Calder, Londres, 1985.

-----  
NOTAS:

1. Es el nombre del muchacho jordano que atacó mortalmente a Robert Kennedy en junio de 1968. (N de la T.)
2. Randolph Hearst y Henry Luce eran magnates de los medios de comunicación en EE.UU. en los años treinta y cuarenta. El primero se ve retratado en la película de Orson Welles *Ciudadano Kane*.

(N de la T.)

AD MAIOREM GLORIAM...

Arthur KOESTLER

Desde el alba de la civilización, nunca hemos padecido penuria de reformadores iluminados. Profetas hebreos, filósofos griegos, sabios chinos, místicos indios, sabios cristianos, ilustrados franceses, utilitaristas ingleses, moralistas germánicos, pragmatistas norteamericanos, pacifistas hindúes, todos han denunciado las guerras y la violencia, y apelado a la naturaleza perfectible del ser humano, sin el más mínimo éxito. La razón de este fracaso debe buscarse en la errónea interpretación que hace el reformador de las causas que han forzado al ser humano a convertir su historia en un fiasco semejante, impidiéndole sacar provecho de las lecciones del pasado y poniendo hoy día en cuestión su misma supervivencia. La falacia de base consiste en descargar todas las culpas sobre el egoísmo, la codicia y la supuesta destructividad del ser humano; es decir, sobre la tendencia autoafirmadora del individuo. Nada se halla más lejos de la verdad, como lo atestiguan los datos históricos y psicológicos.

Ningún historiador negará que el papel desempeñado por los crímenes cometidos por motivos personales es muy reducido si se compara con las vastas muchedumbres sacrificadas en aras de la lealtad desprendida hacia un dios celoso, un rey, una patria o un sistema político. Los crímenes de Calígula se reducen a una nimiedad en comparación con los estragos cocinados por Torquemada. El número de personas muertas a manos de salteadores, atracadores, pistoleros y demás elementos asociales es insignificante al lado de las masas humanas inmoladas alegremente en nombre de la única y verdadera religión, de la causa justa. A los herejes se les torturaba y quemaba vivos no en un arranque de cólera, sino con el mayor de los pesares, para provecho de sus almas inmortales. Las purgas de la Rusia estaliniana y la China maoísta fueron presentadas como operaciones de higiene social, necesarias para preparar a la humanidad para la edad de oro de la sociedad sin clases. Las cámaras de gas y los crematorios trabajaban en pro del advenimiento de un milenio de nuevo tipo. Repitémoslo una vez más: a lo largo de la historia humana, los estragos desencadenados por las demasías de la autoafirmación individual son desdeñables cuantitativamente si se comparan con las masas sacrificadas ad maiorem gloriam, y como resultado de la devoción autotrascendente a una bandera, un líder, una fe religiosa o una convicción política. El ser humano se ha mostrado siempre pronto no sólo a matar, sino también a morir por causas buenas, malas o completamente gratuitas. ¿Qué mejor prueba podemos encontrar de la realidad del impulso hacia la autotrascendencia?

Así, pues, los antecedentes históricos nos enfrentan a la paradoja de que la tragedia del ser humano hunde sus raíces no en su agresividad, sino en su devoción a ideales transpersonales; no en un exceso de autoafirmación, sino en el funcionamiento defectuoso de las tendencias integradoras de nuestra especie. Creo que fue Pascal quien afirmó: el hombre no es ni ángel ni demonio, pero es en sus intentos de hacer de ángel cuando se convierte en demonio. Mas ¿cómo surgió esta paradoja? [...]

En las manifestaciones patógenas de la tendencia integradora cabe distinguir tres factores solapados: 1) la sumisión a la autoridad que emana de una imagen paterna; 2) la identificación incondicional con un grupo social; 3) la aceptación acrítica de su sistema de creencias. Los tres se asoman con prodigalidad a las sangrientas páginas de nuestra historia.

El primero se ha convertido, a partir de Freud, en un lugar tan común que apenas reclama una breve mención. El líder que se arroja con la imagen paterna puede ser un santo o un demagogo, un sabio o un maníaco. Cuáles sean las cualidades que configuran al líder es una cuestión que no nos interesa aquí, pero es evidente que entre ellas está la capacidad de influir sobre ciertos denominadores comunes a las masas sometidas a su dominio, y el máximo común denominador lo ha sido, ahora y

siempre, la sumisión infantilizada a la autoridad.

La relación líder-secuaz puede comprender a toda una nación, como en el caso del culto hitleriano; o a una ínfima secta de devotos; o circunscribirse a una pareja, como en la relación hipnótica el diván del psicoterapeuta o el sitial con la cortinilla corrida del padre confesor. El elemento común es el acto de rendirse a discreción.

Si volvemos nuestra mirada hacia el segundo y el tercero de los factores mencionados más arriba – la identificación incondicional del individuo con el grupo social y su sistema de creencias–, de nuevo nos encontramos con una amplia gama de conglomerados sociales, susceptibles de ser calificados de «grupos» y de describirse en términos de la «mentalidad grupal» o *Massenpsychologie*. [...] Lo menos que cabe decir es que una persona no necesita estar presente físicamente en una muchedumbre para verse influida por la mentalidad de grupo; la identificación emocional con una nación, Iglesia o movimiento político puede ser plenamente efectiva sin mediar contacto físico. Siempre está latente la posibilidad de convertirse en víctima del fanatismo grupal, incluso entre las paredes del cuarto de baño propio.

Ni tampoco necesita todo grupo de un líder personal o «figura paterna» en quien esté depositada la autoridad. Los movimientos religiosos y políticos precisan de líderes para ponerse en marcha; una vez implantados, siguen beneficiándose de un liderazgo eficaz; pero la necesidad primaria de un grupo, el factor que le confiere cohesión, es un credo, un sistema compartido de creencias, con el consiguiente código de conducta. Estas funciones pueden desempeñarlas la autoridad humana, un símbolo –el tótem o fetiche que proporciona un sentimiento de unión mística entre los miembros de una tribu–, iconos sagrados en tanto que objetos de adoración o el pendón del regimiento en cuya defensa se suponía que el soldado ardía en deseos de dejarse matar en combate. Es posible que la mentalidad grupal se rija por la convicción de que el grupo encarna una raza elegida cuyos antepasados celebraron un pacto especial con Dios; o una raza de señores cuyos predecesores fueron dioses blondos o cuyos emperadores descendían del Sol. Acaso se base su credo en la convicción de que la observancia de determinadas normas y ritos faculta para formar parte de una élite privilegiada en la vida futura, o de que el trabajo manual habilita para incorporarse a la clase predestinada por la historia. Los argumentos racionales apenas tienen influencia sobre la mentalidad grupal, debido a que la identificación con un grupo siempre implica un cierto sacrificio de las facultades críticas de los individuos que lo integran y una amplificación de su potencial emocional por una especie de resonancia grupal o retroalimentación positiva. Permítaseme reiterar que en la actual teoría el término «grupo» no se agota en una muchedumbre congregada en un lugar, sino que alude a cualquier holon<sup>1</sup> social gobernado por un tipo fijo de reglas –por ejemplo, el lenguaje, las tradiciones, las costumbres, las creencias, etc.–, que define su identidad colectiva, dotándole de cohesión y de un «perfil social». En tanto que holon autónomo, posee su propio esquema de funcionamiento y se rige por un código intrínseco de conducta, que no cabe «reducir» a los códigos particulares que gobiernan la conducta de sus miembros en su actividad como individuos autónomos, y no como partes del grupo. El ejemplo que al punto acude a la mente es el del recluta que como individuo tiene prohibido el matar y como miembro disciplinado de una unidad militar tiene en cambio la obligación y el deber de hacerlo.

Así pues resulta esencial distinguir entre las reglas que gobiernan la conducta individual y aquellas otras que guían la conducta del grupo en su conjunto. [...]

Todo lo enunciado apunta a la conclusión de que en la mentalidad grupal las tendencias autoafirmadoras predominan con más fuerza que a escala del individuo medio, y de que, al identificarse con el grupo, el individuo adopta un código de conducta distinto del suyo propio. El individuo no es un matador; el grupo sí lo es; y al identificarse con él, el individuo lo deviene a su vez.

Esta situación paradójica se constata no sólo en los campos de batalla o en las turbas enfurecidas de un linchamiento, sino igualmente en la atmósfera sobria de los laboratorios psicológicos. Su condición paradójica se debe al hecho de que el movimiento de identificación con el grupo es un acto autotranscendente que, pese a ello, refuerza las tendencias autoafirmadoras<sup>2</sup> del grupo. La identificación con el grupo constituye un acto de devoción, de sumisión amorosa a los intereses de la comunidad, una rendición parcial o incondicional de la identidad personal y las tendencias autoafirmadoras del individuo. [...] Hasta cierto punto se despersonaliza, es decir, se vuelve más desprendido en más de un sentido. Puede mostrarse displicente ante el peligro; se siente impelido a ejecutar actos altruistas, incluso heroicos, hasta llegar al extremo del propio sacrificio, y a la vez conducirse con crueldad despiadada para con el enemigo –real o imaginario– del grupo. Pero su brutalidad es impersonal y desinteresada; se ejerce en interés –o en el supuesto interés– del todo; está presto no sólo a matar, sino a morir en su nombre. De esta forma, la conducta autoafirmadora del grupo hunde sus raíces en la conducta autotranscendente de sus miembros, o para expresarlo de otro modo, el egotismo del grupo se nutre del altruismo de sus miembros.

La «dialéctica infernal» de este proceso se refleja en cada nivel de las diversas jerarquías sociales. El patriotismo no es sino la noble virtud de subordinar los intereses individuales a los intereses más amplios de la nación y, sin embargo, da pie a la patriotería como expresión militante de tales intereses superiores. La lealtad a un clan engendra las camarillas; el esprit de corps fructifica en un exclusivismo arrogante; el fervor religioso en el fanatismo, y el Sermón de la Montaña en la Iglesia de las Cruzadas. [...]

Los síntomas difieren con la época, pero la configuración del trastorno subyacente es la misma: la vena paranoide que atraviesa nuestra historia. Hay quien se muestra propenso a reconocer esto en tanto que fenómenos propios del pasado, pero la vena paranoide, bajo disfraces diversos, aflora en la historia contemporánea con idéntica fuerza, si bien con rasgos potencialmente más mortíferos que en el pasado remoto. [...] Las creencias religiosas se derivan de motivos arquetípicos eternamente repetidos, comunes al parecer a toda la humanidad y que suscitan respuestas emotivas inmediatas. Mas una vez institucionalizados como propiedad colectiva de un grupo específico, degeneran en doctrinas esclerotizadas que, sin perder nada de su poder emotivo, resultan potencialmente degradantes para las facultades críticas. Con el fin de tapar de algún modo la brecha, se han ideado diversas formas de doble pensamiento en las distintas épocas –poderosas técnicas de autoengaño, unas burdas, otras sumamente elaboradas–. La misma suerte han corrido las religiones secularizadas que responden al nombre de ideologías políticas. También ellas poseen sus raíces arquetípicas –el ansia de utopía, el anhelo de una sociedad ideal–; pero, al cristalizar en movimientos y partidos, pueden experimentar transformaciones de tal grado que en su política práctica procuren exactamente lo contrario de lo que proclaman sus ideales. Esta propensión, al parecer ineluctable, de las ideologías religiosas y seculares a degenerar en caricaturas de sí mismas es una consecuencia directa de los caracteres de la mentalidad grupal ya analizados: necesidad de combinar la simplicidad intelectual con la capacidad de suscitar emociones.

---

## Notas

1. El término «holon» («del griego hólos = todo, más el sufijo on, que, como en el caso de neutrón o protón, sugiere la noción de parte») fue acuñado por el propio Koestler con el fin de precisar expresiones tan incómodas como «sub-todo», «parte-todo», «sub-estructuras», «sub-destrezas», «sub-montajes», y demás palabras que hacen alusión a entidades «susceptibles de ser caracterizadas bien como todos o como partes», según se las contemple desde «arriba» o desde «abajo» en cualquier constructo jerárquico. El vocablo ha sido incorporado a ramas diversas del saber, desde la

biología a la teoría de la comunicación.

2. La tendencia autoafirmativa y la tendencia autotranscendente –esta última también llamada «participativa» o «integradora»– constituyen una polaridad básica en las estructuras jerárquicas (u «holarquías») del esquema teórico de Koestler. Cada una de esas tendencias hace alusión a una faceta o cara del «holon»: como todo y como parte. Según Koestler, «la tendencia autoafirmadora del holon constituye la expresión dinámica de su carácter de todo, mientras que la tendencia integradora lo es de su condición de parte.»

Reflexiones en torno a la sociedad de control  
Para Santi López Petit

Hace ya años que Michel Foucault reconoció una relación analógica entre los diferentes espacios de encierro –familia, escuela, fábrica, cárcel, hospital, manicomio, asilo, cuartel...– del siglo XIX y primeros del XX. La analogía (o mejor: identidad) no se encuentra evidentemente en los objetivos de cada institución –que son distintos–, sino en la estructura de poder, en la forma del sistema de poder. En ese sentido, según han observado otros autores, la forma-fábrica sería el paradigma que corresponde a este modelo social «disciplinario»: la sociedad organizada en torno al trabajo productivo, de acuerdo con la ley del valor (la medida en tiempo del trabajo individual productivo), garantizándose la cohesión social por medio de la espesa red de coerciones disciplinarias que despliegan instituciones normativas como las antes citadas.

Sin embargo, Gilles Deleuze recuerda en un artículo reciente que desde hace ya tiempo vivimos la crisis de este modelo disciplinario, de la sociedad-fábrica y, en general, de las instituciones de encierro. Todas estas instituciones sufren reconversiones y reformas por parte de los gobiernos para mitigar los efectos traumáticos de su quiebra y, en el fondo, todo el mundo es consciente de que son realidades que han perdido su papel central, que languidecen, e incluso que algunas de ellas son claras candidatas a extinguirse. En el caso del servicio militar se ve bien claro: el rechazo social de la mili –y no sólo entre los jóvenes– se debe en gran parte a que es percibida como una obligación «inútil», anacrónica, sometida a unas normas absurdas y a un insufrible régimen de internado. Algo semejante ocurre con los manicomios, con la familia, con la fábrica y otras parecidas, que, inmersas en una crisis profunda, tienen ahora un carácter provisional, indefinido, casi técnico, lejos de su papel rector, central, de antaño. La cárcel, la escuela, viven también en crisis y discusión permanente sobre su función (aunque no sobre su existencia) y, aunque su fin no se vislumbra a corto plazo, sufren constantes «reformas» para adecuarse a las nuevas circunstancias (en la escuela, la evaluación continua –«eres tú quien te suspendes»– en vez de los exámenes, la estructura curricular optativa en la Universidad, que sustituye a las viejas titulaciones homogéneas, etc.; en las prisiones, los nuevos regímenes disciplinarios, las penas de sustitución, el régimen abierto...). Deleuze lo define gráficamente como el paso del encierro disciplinario al espacio abierto de una reserva animal.

No obstante, estas mutaciones que se suceden en la forma de ejercitarse el dominio en absoluto implican la desaparición de todo el arsenal de recursos de la sociedad disciplinaria. Por ejemplo, el sueño de J. Bentham –el panóptico: una estructura arquitectónica que permitiría a un sólo individuo vigilar a todo el mundo–, que se consumó jurídicamente en los Estados modernos el siglo pasado, es posible que se haga realidad no sólo jurídicamente, sino también materialmente, gracias a las inmensas posibilidades que proporcionan la informática y la telemática. Sin ir más lejos, el centro de pantallas de la Dirección General de Tráfico es un panóptico con el que se controlan visualmente todas las salidas, accesos y principales calles de la gran metrópoli madrileña. Por otro lado, toda una serie de categorías profesionales continúan incorporándose al ejercicio de tareas policíacas cada vez más precisas y eficaces: profesores, médicos, psicólogos, periodistas, psiquiatras, sociólogos, educadores y trabajadores sociales... Lo cual refuerza y actualiza sin duda las estructuras de

encierro.

El recambio para ese paradigma disciplinario hoy en crisis parece estarse constituyendo en torno a la llamada «sociedad de control», noción sugerida por el escritor William Burroughs en un artículo que aparece en estas mismas páginas. En general, la sociedad de control se caracterizaría por el ejercicio difuso del poder, que, a diferencia de la sociedad disciplinaria, se extiende a todo el territorio y ya no pasa prioritariamente por instituciones normativas y autoritarias que actúan «externamente» sobre la voluntad individual, sino que consiste más bien en una red flexible que constituye a los ciudadanos y los implica en sus estrategias globales, movilizándolos a través de las respectivas tácticas locales. Para que el sistema funcione «desde dentro» se requiere que la movilización general no se produzca de forma impositiva desde un Centro o torre de control, sino que el sujeto movilizado debe convertirse desde su cuadrícula correspondiente en colaborador activo (llegado el caso, en delator), en microcentro o centro subsidiario, en estación repetidora y amplificadora del ruido informativo y del «discurso de verdad», para lo cual necesita una libertad de movimientos, una autonomía, que el esquema disciplinario no permite con facilidad. Desde ese momento, la autonomía se convierte en un dato –en un «prerrequisito ontológico», como dice Toni Negri–, en una condición previa para las estrategias de control. El toyotismo en la fábrica, los círculos de calidad, el salario según mérito, la oposición y la competencia entre iguales, la promoción y la dineromanía, en fin, la sustitución del concepto de fábrica por el de empresa, el neocorporativismo («todos somos un equipo»), la «descentralización» (y consiguiente proliferación de centros subsidiarios), son algunos de los hitos bien estudiados de este profundo cambio a escala productiva. Del mismo modo, se está dando un proceso paralelo en otros ámbitos antes considerados «no productivos» (ocio, cultura, política, distribución, consumo...) y cuya distinción de la esfera productiva es cada vez más difícil de realizar, hasta el punto que va resultando vergonzante el entregarse a cualquier actividad explícitamente ociosa en momentos o lugares no previstos para ello: ningún ámbito (tampoco el insumiso) se libra de esta cultura trabajista, y actividades que hasta hace no mucho eran cosa de vagabundos y desocupados (escritura, ocio artístico, curiosidad investigadora, actividad política, estudios) hoy se las legitima y recubre de insoportable seriedad considerándolas «trabajo». De esa forma la sociedad se convierte en integralmente productiva, a toda hora y en todo momento, sin excepción, igual al fichar en la oficina por la mañana que al consumir la dosis televisiva nocturna.

En nuestra tentativa de reflexión profunda y radical es interesante tener en cuenta estas transformaciones de lo social a la hora de plantearse formas de cooperación insumisas, liberadoras. De lo contrario, seguiremos funcionando con categorías literalmente arqueológicas, como les sucede a los sindicatos cuando exigen la reconstrucción del tejido industrial, a los políticos «alternativos» cuando hablan de redefinir la «izquierda» (y piensan en partidos de nuevo tipo), a nosotros mismos cuando seguimos situando en el centro de nuestra actividad la lucha contra las disciplinas y los espacios de encierro. Por ejemplo, la lucha contra la represión, por muy radical y crítico que sea su planteamiento, tiene el inconveniente de que se sitúa en el terreno del modelo disciplinario: recordemos –siguiendo a Foucault– que el discurso disciplinario no se rige por las leyes del derecho, sino por la norma, esto es, por medio de mecanismos y técnicas de dominación que no aparecen explícitamente como ejercicios coercitivos, sino como reglas naturales. Ante las tropelías de los mecanismos disciplinarios, tradicionalmente se ha opuesto el discurso de los derechos soberanos del individuo, el discurso «garantista», que lucha para que el poder no sobrepase los términos jurídicamente establecidos. Sin embargo, esa oposición represión/soberanía, basada en criterios contractuales, es del todo inoperante: hoy día, el derecho está completamente invadido por los mecanismos de normalización y por los discursos nacidos de las disciplinas. Por ello, la lucha antirrepresiva, además de ser antidisciplinaria, debería situarse fuera de esos términos garantistas que aluden oscuramente a unos principios contractuales de soberanía, y que no son sino la otra cara de la moneda de la disciplina.

Otro ejemplo de protesta que se sitúa en el terreno disciplinario es la típica exigencia al poder de «más información» («¡queremos saber!»), de tener «todos los datos» para poder opinar o criticar o denunciar... cuando acaso sería más oportuno hacer un esfuerzo por estar desinformados, deseducados: lanzar una posible línea de fuga que nos desconecte del entubamiento audiovisual y poder así, protegidos del ruido ensordecedor que provoca la saturación informativa, vivir de un modo más auténtico que permita conocer los discursos ocultados, los «saberes sometidos» no calificados o descalificados que fluyen por debajo del totalizador (y movilizador) discurso de verdad. Otro ejemplo a un nivel más práctico, igualmente inercia del viejo garantismo, es la clásica recogida de firmas. Salvo en casos puntuales y muy justificados en razón de un objetivo concreto, deberíamos desterrar semejante práctica que sirve en bandeja un método sencillísimo de control. No se trata de fomentar paranoias o versiones finiseculares del Gran Hermano, pero no hay que tener una imaginación desbordante para darse cuenta de que esas hojas –a parte de no servir absolutamente para nada, salvo para tranquilizar alguna buena conciencia– siempre van destinadas a alguna institución o instancia del poder (a menudo directamente a un juez) y, al facilitar alegremente nuestro número –el DNI–, se convierten en un mecanismo muy sencillo para conocer y establecer los movimientos de la gente a lo largo de los años (quién firma qué, cuántas veces, en qué lugar, etc.), en suma, para engordarles gratuitamente sus bases de datos.

De hecho, las estrategias flexibles de la sociedad de control serían difícilmente viables sin el desarrollo electrónico e informático. La abrumadora cantidad de información que se puede manejar y tratar hoy día no es más que una mínima parte de la potencia que los ordenadores irán alcanzando con el desarrollo de la inteligencia artificial –que permitirá, entre otras cosas, su autoaprendizaje, lo que hace difícil imaginar cuál es el límite potencial de esos ingenios maquínicos–. Las tarjetas electrónicas, el número de identificación, entre otros dispositivos, pueden convertirse a medio plazo en mecanismos aparentemente inocuos de uso cotidiano que permitan el control permanente y selectivo en todo momento de cualquier individuo, sin necesidad de ejercer ningún tipo de violencia física o disciplinaria. De hecho, para casos socialmente extremos –los presos– ya se están empleando a modo de prueba pulseras electrónicas que, abrochadas en un tobillo, permiten tener localizado a su portador en todo momento, como alternativa (parcial) al encierro penitenciario.

Pese a todo, parece que el poder sigue siendo incapaz de imponer una ley y un orden universal que no precise de la amenaza y del castigo, lo que acaso se debe a que no es tan sólido e incuestionable como él mismo se cree (o trata de hacernos creer). Conviene anotar también, para no pintar un horizonte de control omnímodo demasiado pesimista, que los sistemas complejos, si bien se muestran cada vez más invulnerables a los modos tradicionales de resistencia, pueden colapsarse irreversiblemente a partir de formas locales y muy minoritarias de respuesta, provocando reacciones en cadena a partir de fuerzas despreciables o de errores infinitesimales. Por ejemplo, cuanto mayor es la dependencia del mando con respecto a los ordenadores, también le hace más vulnerable a formas de sabotaje anónimas, nada estridentes y muy difíciles de localizar, como la entrada en redes informáticas restringidas, los virus informáticos, el pirateo y otras formas de sabotaje con que los hackers desafían al Estado y a las grandes corporaciones privadas. Además, el espacio social autónomo que va sustituyendo a las viejas instituciones normativas requiere de la colaboración individual consciente –ya que deja de existir un centro consciente diseñador de estrategias– e incluso, como sugiere Henri Atlan, precisa de errores y disfunciones para subsistir, lo que se convierte en una tarea progresivamente más difícil de llevar a la práctica sin dificultades, a causa de la tremenda y creciente complejidad del propio sistema. Por su parte, las tecnologías de la información tienen una doble cara y permiten múltiples usos alternativos que –sin caer en «utopías informáticas»– no deberíamos desdeñar, como son la transmisión y recepción inmediata de información a cualquier parte, la comunicación sin mediaciones a través de redes de ordenadores conectados telefónicamente, la posibilidad de tener acceso a datos, tratarlos, hacer trabajos de autoedición como esta revista, dar pie a la expresión creativa a través de una herramienta que ofrece posibilidades que antes no estaban a nuestro alcance, o que costaban mucho dinero y, sobre todo,

desmitificar los ordenadores mismos y no dejarse apabullar por la imagen mítica e interesada de artefactos todopoderosos y malignos. De hecho, hay un número indeterminable de usuarios de las redes informáticas que están ya utilizando esa tecnología con fines no siempre relacionados con el trabajo, ocupándose de intereses particulares ajenos a la empresa, estableciendo espacios autónomos con relaciones laterales, no jerárquicas, entre ellos e, incluso, propiciando actividades antagonistas en el interior de esas redes oficiales. Situación compleja donde gravitan lógicas de ruptura y discontinuidad social y donde se atisba una imbricación en el seno de lo social entre dos flujos divergentes: uno que trata de conservar y canalizar lo instituido y otro que lo desborda, lo desprograma y lo disuelve. Ambas lógicas a menudo convergen y chocan en sujetos sociales anómalos e innovadores, lo que puede llegar a producir cortocircuitos y apagones en el propio mando.

En fin, todo un nuevo imaginario social que provoca un movimiento incesante, discontinuo y difuso, de tipo molecular, entre sujetos y masas grupales, articulando nuevas y movedizas figuras de lo social (que no son identidades ni bloques sociales), contrafuegos y respuestas locales, que a menudo hace definitivamente inservibles las viejas categorías al uso de izquierda/derecha, manual/intelectual, individual/colectivo, etc. Acaso estemos ante una mutación de lo social, surgida en un espacio sin referencias: un espacio alejado de las tradicionales formas organizativas representativas y jerárquicas (partido o sindicato), pero también ajeno a la mítica del enfrentamiento simétrico con el Estado o a las lógicas de carácter decimonónico (compromiso activista, agrupamientos contractuales, programas de futuro) que todavía atraviesan y configuran nuestro cotidiano insumiso.

Por un pensamiento de la unilateralidad

De la sociedad-fábrica a la metrópoli

Para indicar el lugar en que nos encontramos y que define nuestra actualidad se recurre usualmente a alguna forma derivada de la palabra pos: sociedad posindustrial, posmoderna, etc. De entre todos los términos, el de posmodernidad ha sido el que seguramente mayor éxito ha cosechado. Sería sencillo mostrar cómo su notoriedad pública tiene que ver más con la necesidad de imponer una ruptura respecto a la memoria histórica de resistencia, que con una posible potencia explicativa. Este hecho, que refleja algo más que una simplificación interesada, le inhabilita totalmente como término de un discurso crítico. Por esta razón, hemos preferido adoptar el paso de la sociedad-fábrica a la metrópoli como esquema descriptivo de nuestra situación. Su invalidación, sin embargo, no debe hacernos olvidar la parte de verdad que contiene.

No hace falta repetir lo que ya es muy conocido. Mediante la transición de la sociedad-fábrica a la metrópoli se quiere indicar el conjunto de transformaciones que han tenido lugar tanto en la esfera de la producción como en el de la política, y cuya consecuencia ha sido la desarticulación y pérdida de la centralidad de la clase obrera. Esta caracterización es, no obstante, completamente parcial, ya que está formulada todavía desde la sociedad-fábrica e ignora, por tanto, el marco que frente a nosotros se abre, y que el término posmodernidad a la vez que reconoce, mistifica. En este sentido, habría más bien que sostener la inexistencia de un proceso central con el cual abrir un horizonte de inteligibilidad para nuestro mundo. Es decir, y más en concreto, si el proceso «lucha de clases» en su exclusividad no agota el contenido del esquema, menos aún lo van a hacer nuevas formulaciones aisladas del tipo: «el olvido del ser y el proceso creciente de tecnificación», «la desaparición de lo político» o «la realidad se convierte en simulacro». Que el esquema propuesto no sea reconducible a un núcleo explicativo significa, y ya más allá de toda discusión sociológica, que hoy no existe una intuición metafísica global con la que se pueda dar cuenta de la realidad. Es justamente su no-existencia y la necesidad que de ella hay lo que se intenta colmar con los «nuevos paradigmas» más

o menos científicos (holismo...) que continuamente se nos venden. Dejando a un lado su carácter de síntoma y la conveniencia de criticarlos, hay que admitir que tanto esta ausencia de un proceso central como la de su correspondiente intuición global expresan muy bien en esquema la situación en que nos hallamos.

### El pensamiento crítico: entre la justificación y la renuncia

A partir de consideraciones parecidas rápidamente se ha concluido el final de toda referencia metafísica y la entrada. ¡Por fin! en una época de triunfo de la tolerancia. G. Vattimo, por ejemplo, ha sido muy claro: «Quand il n'y a plus de fondements métaphysiques pour exercer une fonction critique, il reste la relativisation historique.»<sup>1</sup> Relativización y defensa de la democracia desde un cínico pragmatismo que en ciertas ocasiones se reviste de la trágica nostalgia que produce el saberse condenado a «habitar el fragmento». Esta inferencia que pretende ir más allá de la metafísica no es sino una mera aplicación o prolongación de ella misma. Sólo desde una binarización de la realidad en presencia/ausencia puede afirmarse la no-presencia de un sujeto, la desaparición hoy de las referencias metafísicas. Además, esta disolución se queda a medio camino porque, en el fondo, su único deseo es mantener la sociedad tal como está y, lo que es peor, en su conclusión precipitada nos impide seguir avanzando.

Si nos tomamos en serio que el esquema del lugar en que estamos se define por la inexistencia de un proceso central y de una intuición global, en el mismo instante se desfonda el paso de la sociedad-fábrica a la metrópoli y, con él, el propio lugar desde el que hablamos. Pero con el desfondamiento no estamos confrontados a lo no-presencia, como anteriormente y todavía desde un planteamiento metafísico tradicional se decía, sino a la redundancia y a la ambivalencia. Redundancia del orden en su continuo reestablecerse a partir del desorden. Ambivalencia del desorden en su permanente proliferar. Redundancia y ambivalencia se traban entre sí para clausurar lo nuevo. No se trata de que la historia haya alcanzado su fin, como desde un cierto hegelianismo de derechas se ha dicho, aunque sí de que la historia parece ya no venir «cargada de futuro». Lo radicalmente nuevo de nuestra época consiste en que lo nuevo radical se autodisuelve, y esto precisamente en una civilización proyectada hacia el futuro que ha convertido el ansia de novedad en su definición esencial. El «sospechamos un nuevo mundo...» que el pensamiento crítico pronunciaba cuando la injusticia se hacía apremiante o cuando se agudizaba la separación entre felicidad y libertad en una sociedad hundida en su miseria colectiva se desdobra indefinidamente en un «sospechamos que sospechamos que...».

Como consecuencia de este desdoblamiento interminable, ha ocurrido algo inesperado. El pensamiento crítico, que se determinaba en su esencialidad por negar toda justificación a lo intolerable, tiene ahora él mismo que justificarse. Desde todos los ámbitos le llegan amenazas intimidatorias para que esta autojustificación hecha arrepentimiento se transforma directamente en renuncia. No se desea que el pensamiento crítico se haga cargo de su propia historia; lo que en verdad se pretende es que, culpabilizándose, se responsabilice de todas las formas del mal que en la historia han existido. Pero el pensamiento crítico empujado por la fuerza de los acontecimientos del presente hacia su desnaturalización aparente no debe olvidar la advertencia de Spinoza: «Quien se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable e impotente.»<sup>2</sup>

### El pensamiento y la vida

Porque esta advertencia constitutiva de la crítica en su ejercicio no conlleva en ningún instante ni obstinación ni desentendimiento sino, muy al contrario, la afirmación (crítica) llevada hasta el final en el interior de «lo problemático» reconocido. Como efecto de la redundancia y de la

ambivalencia, «lo problemático» ha dejado de ser elemento del pensar -y, por tanto, algo en última instancia siempre exterior a él- para convertirse en su propia dimensión. El pensar crítico, si quiere seguir siendo tal, tiene que asumir esta dimensión en y como su primer acto de autocreación. Cuando «lo problemático» es un mar embravecido que anega el territorio del pensamiento, y cuando la crítica ya no puede encontrar una instancia (moral, religiosa...) que sirva como preciosa tabla de salvación desde la cual reconstruir «una casa sólida», entonces sólo cabe la radicalización desde el saberse perdidos. Ocurre que si «lo problemático» abre al pensamiento crítico la vía de la radicalización, «preservándolo» en cierto modo, a la vez le tiende una trampa para cuya superación nuevas y mayores exigencias le serán requeridas. Dicho escuetamente y de forma encadenada: 1) pensar críticamente, hoy, sólo puede consistir en radicalizar el pensar; 2) pero el pensar radical paraliza la acción.

Esta formulación, o variantes de ella, se hace pasar por una de las paradojas de la «posmodernidad», tanto más fácilmente cuanto con la crisis de las organizaciones revolucionarias de clase hay otras políticas de la verdad vigentes. Que la radicalización es imprescindible parece fuera de duda después de nuestro análisis. El error está en la conclusión final que, como consecuencia de la debilidad de la primera afirmación, confunde pensamiento radical con pensamiento de la complejidad. Con la caída de los grandes relatos de emancipación habríamos descubierto finalmente que la realidad es mucho más compleja de lo que inocentemente creíamos. Este descubrimiento de última hora no nos dejaría otra salida que la admiración acrítica, y pasiva por consiguiente, de lo que hay, o su reducción sistémica mediante una intervención siempre estabilizadora. Sea como fuere, «lo problemático» que nos empuja nada tiene que ver con la complejidad. Por eso, el pensar que es verdaderamente crítico no es el que se retira de la acción refugiándose en el «no puedo intervenir hasta que no haya aprehendido toda la complejidad del mundo», sino el que se expone a la acción, se mide con ella, y con ella se hunde. Desde esta perspectiva, a la que se llega cuando el pensamiento crítico interioriza consecuentemente «lo problemático», la anterior «paradoja de la posmodernidad» aparece como una simple contradicción explicable perfectamente por la incapacidad que la reificación generalizada produce.

Con todo, esta trampa es un aviso que no hay que menospreciar porque ofrece valiosas indicaciones. Cuando en el resistir(se)<sup>3</sup> convergen el pensamiento y la acción del pensamiento más allá de la falsa dicotomía paralizante que los separaría, se desvela que la paradoja con la que verdaderamente nos debatimos es la que existe entre el pensar y el vivir. O dicho de otra manera: que la dificultad encerrada en el vivir el pensamiento constituye el auténtico desafío. Es en su separarse y en esta distancia abierta que la forma como lo personal y lo público en la metrópoli entrelazados coadyuva, que el pensar crítico se encuentra con el pensar trágico.

El pensar crítico había contemplado en escasas ocasiones lo trágico, y siempre asociado a la dialéctica. Ahora, en cambio, debe hacerle sitio en su propio interior porque lo saca de sí, de su insuficiente afirmación de la vida. Con su radicalización necesaria y su apertura a lo trágico, el pensar crítico no se instala a descansar en ningún hotel. Abismo, si bien la transformación acaecida le afecta profundamente, impidiéndole hacerse cómplice toda propuesta emancipatoria abocada al futuro. El resistir(se) al poder, que era su guía su de acción y la acción misma, cobra una dimensión mucho más amplia. Pensar crítica y radicalmente es resistir(se) al poder, a los hechos que dominan nuestra existencia, y, sobre todo, resistir desde la unilateralidad a todas las formas de trascendencia.

Porque, llegados a este punto, el pensamiento crítico tiene miedo que este proceso de radicalización le conduzca a su propia disolución, que el antiguo espectro del comunismo que se cernía sobre Europa se transforme finalmente en el fantasma del nihilismo. Por eso prefiere dar un paso atrás y salvar el Afuera como horizonte, la comunidad ideal de diálogo, los procesos constituyentes de procesos históricos... y, en general, toda forma de trascendencia que detenga la marcha hacia su consumación. Expulsando fuera de sí cualquier estructura de la espera y cerrando la puerta a toda

remitologización del mundo, el pensamiento crítico no ha realizado todavía el paso hacia adelante. Ha rechazado el autoengaño impuesto desde fuera pero, al refugiarse en el «como si», ha terminado por asumirlo desde dentro. Es como si se dijera: «Sé que no podré transformar la realidad, pero hay que actuar como si ello fuera posible.» Este escepticismo activista, aunque puede ser útil para hacer frente al cinismo imperante, no deja de ser bastante acomodaticio ya que, en definitiva, se mueve en el interior de los límites del discurso político, aunque sea sencillamente porque niega sus categorías básicas, especialmente la de posibilidad. Para que el pensamiento crítico, o ya simplemente el pensamiento/acción, dé por fin este paso hacia adelante, antes que retroceder y contemplarse críticamente. En este repliegue autocrítico que, en último término, no es otra cosa que una aplicación del pensamiento sobre sí mismo, descubre que la mediación posibilitadora de esta autorreflexión es el orden.<sup>4</sup>

### La tarea del pensamiento crítico: desocupar el orden

El pensamiento crítico, en su ejercicio ya desde Platón, podía ejemplificarse en la metáfora «desde la oscuridad hacia la luz». Pues bien, en este recorrido desde las tinieblas hasta la luz que brilla fuera de la caverna existen dos momentos contrapuestos que se definen en su relación al orden. Son: 1) Pensar el orden. 2) Pensar contra el orden. La subordinación del segundo respecto al primero ha sido la característica principal de la práctica de los movimientos sociales que, con mayor o menor grado de institucionalización, se han desarrollado en estos últimos años. El vacío producido por la disolución de lo real se llenaba en seguida con alguna figura de lo alternativo, ya sea en versión posibilista o utópica. La negación del orden no nos dejaba ante su tautológica existencia sino a los pies del fundamento de un nuevo orden. Por esta razón, el pensamiento crítico que quiere estar a la altura de su tiempo sabe que desde el poder sólo se instruye para producir más ignorancia, que sólo se ilumina para que la oscuridad sea más espesa. En otras palabras, que si la polaridad luz/oscuridad se anula, no cabe ya otra síntesis entre el momento de disgregación y el de construcción, si tampoco aquella cuya pretensión fuera cambiar el proceso de ascenso por uno de descenso. Si el pensamiento crítico no cae en esta última tentación entonces, desasido ya tanto del sueño de la luz como del de la noche, de los futuros radiantes como de los paraísos malditos, comprende que su radicalización no puede concluir yendo más allá del pensar -es decir, hacia alguna forma de síntesis entre el pensar el orden y contra el orden-, sino únicamente en el pensar contra el pensar.

Quizá pueda creerse que en esta conclusión se revela, sin lugar a dudas, el carácter idealista de todo el planteamiento realizado hasta ahora. Antes vale la pena tener en cuenta que la crítica más efectiva de la metafísica poco tiene que ver con el establecimiento de límites del conocimiento, y mucho más con la negación de todo límite, con el conducir la metafísica hasta su exacerbación. La acción que es el pensar contra el pensar no permanece encerrada en el mundo de la idealidad, no contempla indiferente cómo el orden y el desorden se entrelazan indefinidamente para producir el tejido de miseria y opresión que nos rodea. Habiendo aprehendido la esencialidad de dicho fundamento en el día a día (represión del Estado, terrorismo...), el pensamiento crítico rechaza el orden, aunque tampoco pone sus esperanzas en la entropía del desorden. Por ello impulsa con todas sus fuerzas la desocupación del orden, que en la sociedad del consenso no significa profundizar la democracia, sino, bien al contrario, interferir el mecanismo pregunta/respuesta, fundamento del diálogo, y cortocircuitar el dentro/fuera, principio de todo dominio.

La desocupación del orden es una práctica que no puede tener una formulación «positiva», ya que su autopresentarse en el mercado político como alternativa frente a otras implica, en el mismo instante, su desvirtuación. Y, sin embargo, esta crítica de la política, siendo máximamente radical, no es en absoluto necesariamente minoritaria.

## El insumiso como figura de «lo social»

Las dos principales figuras de «lo social» que en mayor medida han llevado a término dicha práctica son el vándalo y el insumiso. El vándalo está asociado a la irrupción violenta de la periferia en el centro, el insumiso al rechazo del Estado en tanto que poder militar. Aquí nos ocuparemos breve y exclusivamente del insumiso, cuya aparición en la escena pública española ha sido posiblemente el fenómeno de resistencia más importante de los últimos años.

A lo que más se asemeja el consenso democrático es al diálogo que tiene lugar en una comisaría. El policía establece de entrada las reglas del juego: «Aquí el que pregunta soy yo», dice. A continuación formula una serie de preguntas cuyo objetivo es siempre el mismo: fijar la identidad del otro. ¿Dónde vives? ¿Quién eres?... El insumiso, negándose a servir al Estado en cualquiera de sus formas (ejército o servicio social sustitutorio), es acusado inmediatamente de ser un desertor. Y, ciertamente, lo es. El insumiso deserta de la identidad soldado en sus muchas variantes al no responder a la pregunta que le dirigen. En realidad, el insumiso no es, está. Es un estar contra la ley. Es un cuerpo que se niega a doblegarse y que, al no someterse, interfiere el mecanismo consensual. De aquí que su solo ponerse en la unilateralidad -«yo soy insumiso»- abra un espacio de ilegalidad. Que su desocupar la identidad le permite preguntar a su vez: «y por qué tengo que obedecer?» El vándalo tiene un cuerpo de masa infinita, pues la velocidad con la que cortocircuita el dentro/fuera es enorme. El insumiso, en cambio, porque su velocidad es nula -él simplemente se alza de pie-, tiene un cuerpo con masa insignificante. Por eso cuando el Estado le ataca, se encuentra con algo sumamente frágil en su singularidad, con algo casi inaprensible en su no-ser. El Estado, sintiéndose humillado, reacciona con rabia impotente y le insulta llamándole cobarde o traidor en tiempos recientes de guerra; ahora, sencillamente, lo criminaliza por ser un elemento asocial e insolidario. Las recientes condenas a varios años de cárcel constituyen la respuesta efectiva para erradicar un fenómeno que puede ser peligroso.

El insumiso, como el vándalo, se resiste porque quiere vivir. Rechaza ser secuestrado durante un largo periodo de tiempo, y reivindica con fuerza y determinación su tiempo de vida. Esta práctica, por consiguiente, abre un espacio de ilegalidad y de vida contra el Estado de los Partidos.

Dentro de poco tiempo, la existencia en España de un nuevo ejército bastante profesionalizado quizá haga desaparecer o cuanto menos reduzca la desertión. Lo que también es cierto es que la práctica de la insumisión, entendida más en general como desocupación del orden, puede extenderse a muchos ámbitos de la vida social y contra formas del Estado que no son sólo la militar. El insumiso, en su resistir(se) y afirmar el querer vivir, sitúa fuera de la dualidad existente entre la multitud con poder constituyente (sujeto) y las masas silenciosas con poder de desfundamentación (objeto). La unilateralidad de su autoponerse no puede encerrarse ni en la forma sujeto ni en la forma objeto.

El pensamiento crítico de hoy día es aquel que impulsa dicha subjetividad hasta sus últimas consecuencias, pues sabe perfectamente que su propio destino está ligado estrechamente a ella. Porque, en definitiva, el resistir(se) es tanto la afirmación del querer vivir en el desierto circular en que estamos encerrados, como el erguimiento de la unilateralidad en el interior de un pensamiento sin fundamentos.

Santiago López Petit

-----  
Notas:

1. Entrevista realizada por F. Ewald a G. Vattimo y publicada en Magazine Littéraire núm. 279 (1990) dedicado al nihilismo.

2. Baruch Spinoza, *Ética*, Madrid, 1980, Prop. LIV de la cuarta parte.

3. No se trata de ningún capricho, La importante diferencia que el castellano permite establecer entre «resistir a» y la reflexividad de «resistirse» es lo que aquí se expresa mediante este signo. Para evitar extendernos en demasía y dado que ya se ha desarrollado en otros escritos, renunciamos a una mayor aclaración.

4. La relación entre pensar y orden merece un tratamiento mucho más detenido. Nos limitamos a presentar el mínimo imprescindible para poder introducir los ejemplos de práctica crítica.

Devenir subalterno

François ROSSET

Cuando nos ponemos a esperar, presuponemos implícitamente entre nuestros deseos y su objeto una continuidad cuya naturaleza es incierta. No es seguro que esa pasión, que parece situar al hombre entre sus congéneres, nos permita sentir de otro modo que por el sesgo de una proyección en el futuro. Además, el principio de esperanza admite forzosamente, aunque sea disimulada en un rincón del bosque, la necesidad del miedo.

"Entonces, la certeza revelada de que no había nada que esperar tuvo en mí un efecto de salvación. Durante semanas y meses, durante años, a decir verdad toda mi vida, había esperado ardientemente que algo ocurriera, algún acontecimiento exterior que cambiara mi vida, y en ese momento, repentinamente inspirado por la ausencia total de esperanza por todas partes, me sentí aliviado, como si me hubieran quitado una pesada carga de los hombros."  
(Henry Miller, *Trópico de cáncer*)

Miller no habla de la neurastenia, sino de un giro de 90 grados: se experimentaba aquello, una y otra vez, y luego aquello cesa, porque -la fisiología, simplemente- uno no se apoya de manera ininterrumpida en una llaga sin que los nervios se cansen de responder con el dolor. Entonces, ¿qué quiere decir dejar de esperar? ¿Es un mal signo? ¿Es una terapia o incluso una promesa? Evidentemente, "no tengo esperanzas" es una frase que no se pronuncia en voz alta, suena estúpido, es una pose y una declaración de intenciones; no habla más que en pasado, cuando el giro es también algo del pasado. Miller señala únicamente un estado de hecho, "espero ardientemente" señala una separación entre los acontecimientos contenidos en una vida-envoltura y aquel encargado de vivirlos o más bien de practicarlos; es el punto en el que una vida parece constituida por completo, hecha de lazos corredizos visibles a simple vista, "había esperado", esperaba, esperaba, declinación histérica, cuando el afecto reviste la forma de una letanía, cuando se reduce a formar un círculo como la serpiente, a rozarse a sí misma; un caso particular de vuelta contra sí mismo, que no es exactamente mortífero ya que no cesa de poner los ojos en el "acontecimiento exterior" pero que es una de las más altas potencias de petrificación, de fotografía; vivir = oscilar, pero como un metrónomo; ¿por cuánto tiempo? Semanas, meses, años. Hay allí una extraña, una mala manera de esperar: esperar con gruesos ojos esparrancados, en esa hipnosis en la que está inmerso el que imagina la lista de las cosas que deben ocurrirle, ocurrirle en vida, el que se ha hecho capaz de descifrar signos premonitorios, que ve dibujarse a lo lejos a los acontecimientos cargados de sentido que poco o mucho está destinado a vivir. Eso es, el pensamiento del advenimiento, el pensamiento de la Gran Noche, la falsa relación con el exterior; algo surgirá del suelo, ya hecho, ya histórico pero cuya altura, extensión, están definidas ya por la potencia de mi sensibilidad; las ensoñaciones sobre la revolución son de este orden, así como una cierta manera de

juzgar el mundo (pues también se trata de eso, el viejo asunto del juez y parte, comento lo que me sucede, me miro atravesar una existencia que, con todo mi pesar, se parece cada vez más a una representación de actor: soy el Paciente y esperaré el tiempo que haga falta y trabajaré por ello, seguro que aquello acabará pareciéndose al aguante, la vida reconocerá en mí esa virtud así como todas las demás que implica, sí, vendrá ella misma, al final ¿me ocurrirá algo?), de hacer constataciones, de no ver cómo siempre es inactual, al paio, por detrás o por delante en relación a los estados que de él se hacen; reiteración.

Es preciso ser categórico: "ausencia de esperanza por todas partes", en presencia de sí mismo un pequeño coto lleno de visiones más secretas capaces de compensar todo lo demás. Miller pasa a otro plano, de "esperaba" a "nada que esperar" (o más exactamente a la comprobación de que no es una parte del universo que tenga que recobrar la otra puesto que ninguna de ellas está ahí para eso, puesto que la naturaleza no tiene ninguna vocación) sin conversión al cinismo; si hay ese tono, si es sardónico cada vez que se encuentra a la esperanza y sus representantes, es una simple consecuencia de la mayor velocidad adquirida al desertar. ¿Por qué desconfiar de la esperanza? Porque es asintótica en tanto que "sueño de una cosa"; la esperanza no se interesa más que por las entidades masivas: la vida está en otra parte, -pero ¿de qué hablamos? Otra vez de las grandes caras, de las carreras, de todas clases de tentativas, ese alineamiento de proyectos que podrían abandonarse a continuación; esperar es enumerar; esto y aquello y también eso, si Dios quiere; una pantalla parabólica en la que se muestran todos los objetos de deseo, y del otro lado, inmóvil en el hogar, el que ha secretado todo eso. La fórmula propia de la esperanza es la de pegar al que espera sobre una pequeña superficie, un punto en el que se mantienen y que más tarde denigrará por incómodo; no es simplemente un rostro del egotismo, con frecuencia espera ser cogido, arrebatado o perforado por una de esas cosas que ha vislumbrado; los soñadores pueden ser verdaderos violentos, se les ha decepcionado con tanta frecuencia, la nostalgia les pertenece por derecho; en el reino de las ideas - en la medida en que están conectadas a posiciones de deseo- también hay decepciones inconfesables; ¿cómo se pasa del izquierdismo a la extrema derecha?

Miro la montaña. Están los falsos abismos y, distantes, los grandes imperios. Esperar es hacer la corte, como por azar, es muy visual: con los pasos contados, un paso hacia adelante, dos hacia atrás, tal vez un salto; esperaré inmóvil el tiempo que sea preciso: el falso desierto, el desierto de los Tártaros; si no hay nada que esperar, no hay nada que aguardar; por ello, Miller no entablará el elogio de un nihilismo trivial, pues el vacío no es la nada, inmanencia, abandono de la pretensión de...; las cosas están, se extienden alrededor, hasta el punto de que ya no sabemos qué participa de qué. Por contra, la esperanza elige lo distante contra lo lejano; lo distante nos está prohibido, mucho más a medida que lo rodeamos y tratamos de dirigirle la palabra; "cambiar mi vida", que mi vida sea reformada, la aposición de las manos, es estar persuadido aún de que la vida me mira, aunque sea discretamente, aunque sea de lado; no se sueña, no se fantasea nunca sino en torno a lo que no sueña o sobre todo no sueña con nosotros. El sentimiento de injusticia ha perdido contra el estado social en la medida en que este manifiesta cada día su capacidad de durar; aporta sin cesar la prueba de su inadecuación. La esperanza es la ilusión óptica, la montaña irreal-completamente próxima, en cuya dirección hay que producir un vasto volumen de representaciones mentales y horas perdidas. A propósito de la luz atrapada en las olas, Faulkner decía que "el desplazamiento del agua es igual al algo de alguna cosa": elevación al cuadrado, incremento de potencia, hasta tal punto que la naturaleza o la vida parecen desplazarse por encima de sí mismas. Eso es lo lejano; no hay que intervenir (la palabra de un yo bien unificado) sino tan sólo participar pues aquel lleva una existencia virtual paralela a la nuestra; la esperanza realiza esa operación de una manera paródica o fantasmática: la vida está repetida, perseguida por una instancia que de hecho no tiene más nombre que consistencia.

Esperar requiere imaginación, hace falta gustar de representarse las cosas y el camino que a ellas conduce; para esperar correctamente es preciso prestar atención sin descanso, pues el signo puede

brotar en cualquier parte (y por todas partes al mismo tiempo, pero, curiosamente, los que esperan nunca parecen tener la experiencia de la saturación, como si hubiera una última triquiñuela que evitara en cada momento el corto-circuito, el verdadero desprendimiento, "ahora, súbitamente"). Como si, en todo el asunto, hubiera algo inconfesable; a saber, que todo individuo está compuesto de una longitud de onda de soledad, el punto ciego en el que no es nada para los otros así como para sí mismo; no se trata de una cualidad del ser sino de una especie de frecuencia de radio: el momento episódico en el que se desvía de todo lo que es humano, en todo caso bajo la forma de la relación de persona a persona. Quién no ha conocido esos instantes en los que los seres disponen de la misma evidencia que las cosas y no son ni más ni menos que inmediatos desconocidos tirados al azar en torno a sí (sin que ello implique hostilidad, relación de dominación, sadismo...- la verdadera y asignificante separación entre los reinos). En esos momentos, la noción de proximidad se modifica de manera extraña; lo que está a vuestro lado está próximo, pero otra cosa que vuestros sentidos pueden aprehender lo está del mismo modo; no se deja de preferir el sonido y la densidad de tal entidad contra los de tal otra. En ese estado, no nos hemos salido del mundo, nos hemos dispersado a través de él, en su superficie. Efectivamente, la soledad no es la angustia, el aislamiento, un dolor recurrente en el curso de la existencia humana concebida como río continuo. Es la práctica del alejamiento entre las islas; no "sin parada única" (aislamiento), sino más bien: aquello con lo que vendréis a mezclaros será lo que deviene común entre "vosotros" y un todo aparentemente constituído (ya sea un ser, una máquina social, un corpus de ideas...); una ínfima noción común, una velocidad, una lentitud común, una sonoridad común- pero común a priori; la soledad es ante todo una distancia igual flotante, no medible, entre lo que nos constituye y lo que puebla la serie de lugares que atravesamos; y no hay más que eso, entidades lejanas cuyos contornos no son fijos, lo inverso de la gran noche, lo inverso de la asíntota. Por esa razón, "el deseo más alto es deseo de soledad"; utilizarla para salir de la persona, para interesarse por lo que nada tiene que ver con nuestro caso, con nuestra situación. "No hay esperanza" es un presente extendido, vertiginoso de veras; ya no un estado infinito, el tedio [le spleen], la carga, sino una situación ilimitada. Así, no os convertiréis, no os pegaréis a aquello cuyo alejamiento os ha atraído; la participación no es fusionante, pese a que el motor-soledad nos empuja a comportamientos imperiosos: distancia (catatonia) y aproximación (fulguración). Por otra parte, el resistente debe también otorgar confianza a la soledad en lo que concierne a su conservación; la quietud, el vacío, no tienen nada que ver con la neurastenia; son parte integrante de la vida; situación a la Faulkner, lo que un hombre descubre en "su" amante: "Hay una parte de sí misma que no quiere a nada, (...) Cómo, pero ella está sola. Ella no se siente sola. Lo está" (Palmeras salvajes, p. 87, el subrayado es nuestro) Comprender eso; que no se trata de solipsismo, una parte de sí misma no quiere a nada es una fórmula alegre porque designa ese hechizo constitutivo de la vida; designa la verdad del rostro que se da la vuelta (es decir, la velocidad absoluta de la pasión), en fin, hace posible que lo preferible (tú, él, esto, aquello) y lo no preferido (el mundo) se encuentren; no se trata de sincretismo- entonces diríamos el Todo a través de Sí; se trata de lo inverso, el sí se ha fragmentado en el todo hasta el punto de que ya no hay que distinguir entre dos nociones; de paso, el viejo yo, la unidad del yo se ha revelado como ilusión. Las ocasiones de deseo, la hora de salir de sí mismo, no tienen consistencia real más que sobre el único fondo continuo del que, una vez acontecidas, dibujan un trazo saliente: el mundo, alias la naturaleza, alias el hombre; un relieve particular no es exclusivo y nunca tuvo la pretensión de serlo; cada epifanía, por reclusa que pueda parecer, traiciona por contigüidad la existencia de otros acontecimientos que marcan la extensión de un mundo. "Love streams". No hay sino una única operación digna de interés, que arrastra a todo lo demás, devenir poroso, obtener la mayor apertura sea cual sea el detalle absolutamente ínfimo en la mejilla de cualquier cosa que permitirá ese arranque o más bien ese desajuste que os hará partir directamente por las trayectorias más tortuosas.

"En todos los lugares a los que voy, las gentes hacen de su vida un gran lodazal. Cada uno tiene su tragedia privada. Ahora se lleva en la sangre: la desgracia, el aburrimiento, la pena, el suicidio. La atmósfera está saturada de desastre, de decepción, de futilidad. [...] Y sin embargo, el efecto que ello

me produce es excitar mi regocijo. En lugar de estar desanimado, deprimido, me doy un festín" (Trópico de cáncer, p. 36). De hecho y de derecho, uno no es responsable de la estrechez del orden humano. Luchar contra porque estamos constituídos así, y luego nada más; ningún ideal; es el orden acostumbrado de nuestra vida, la clase de afectos mediante los que procedemos; la resistencia es atávica, ciega y sorda como un estremecimiento de membrana; de nuevo una cuestión de afirmación: "el mundo, plano, evidente, sin misterio" pero "plano" no es una palabra vana, significa también, e indiferentemente, lineal e ilimitado. Naturalmente, a veces las obturaciones son vertiginosas, 99% de inmovilismo, de aburrimiento infranqueable- y entonces Miller devenido tipógrafo: "nada escapa al ojo del corrector, pero nada penetra a través de su cota de mallas" (ibíd. p. 214). No se trata de un sensualismo del hombre con armadura. Simplemente, debemos escapar a las petrificaciones impuestas por la esperanza, a la desposesión que se experimenta tras cada nueva decepción. La esperanza no es constituyente, masticada ya por nuestros padres y maestros cuando nos la encontramos. Por contra, el alejamiento define la sola forma interesante de autonomía: se encuentra, se captura y se es capturado, se aparta, pero en esa línea, actuar equivale a contemplar, es decir, los dos gestos van a la misma velocidad, no se actúa más que al nivel de las pequeñas sensaciones, al nivel de los corpúsculos y las composiciones moleculares; un ser no es "uno", sino bloques asociados, densidades asociadas, individualizables, lluvia de partículas; y un grupo-sujeto no tiene realidad más que a la altura de las simpatías que llegan a circular en él. A esta escala, la contemplación es de hecho una intrusión, una participación, lo que Musil llama bodas, incluso en medio de cosas inanimadas.

Es preciso devenir el subalterno, el imbécil, el perfecto último, y para desfilarse hacia ese blanco todo lo que pueda hacer invisible está permitido: hasta la cortesía, inclinarse, apretar las manos cuando el brazo que las lleva se para a la altura del codo; hará falta de todas formas atravesar las repeticiones lúgubres, los horarios, la socialización cretina, las personas molestas, los dandys. Si no es aún la comunidad, estará pese a ello, cada vez que sea posible, fuera de la sociedad. Estar aquí y allá, pasar de un punto a otro, más delgado cada vez que los cuellos de estrangulamiento pretenden impedirlos. ¿Qué ocurre? "El alba se alza sobre un mundo nuevo, una jungla en la que andan errantes espíritus delgados con las garras aceradas. Si soy una hiena, soy una delgada y famélica; salgo de caza para engordar" (Trópico de cáncer, p. 151). Pero la fórmula no debe malinterpretarse: cada cual su totem, los hombres-montaña y los desdentados son bienvenidos, nunca se opera más que según la propia deformidad- la cifra de la propia identidad (los más sosos serán así las hienas más nómadas), y pensar en la panoplia de armas que eso representa. Las albas son frecuentes, y no tienen nada que ver con el movimiento de la tierra y el sol. Entre ellas, que llegan, que no se las provoca, las horas, los segundos, y la estrechez, es preciso experimentar, aguardar, aceptar la alternancia. Conoceremos el desierto, "la experimentación sobre sí mismo", seremos pues forzosamente discretos: devenir geógrafo exige lo neutro, la sobriedad, quedarse mucho tiempo en el mismo sitio, con el fin de poder un día vibrar inmóvil. Nos dirigiremos sin quejas, sin espíritu de comparación hacia lo que vive y no nos mira ("ah!, siempre estamos pillados por los que de verdad no quieren nada de nosotros" dice Kerouac). Lo que es divertido es que nosotros, "nuestros ideales", no serán vengados. Ninguna amargura en Miller: es lo suficientemente rápido; el deseo de ser vengado, el deseo de que mi amargura (pues a su manera es un órgano grueso) sea saciada de manera lenta en el interior de un bebedero, no conoce los saltos. Miller experimenta que tales y tales cosas son decididamente notables, en negativo y en positivo; concretamente, da sus paseos.

Y entonces, todo lo que podemos decir es: hay activismo. Estado de hecho. ¿En cuanto a sus resultados? Visto desde el exterior, "nadamos sobre la cara del tiempo, y todo lo demás se ha ahogado, o se ahoga, o se ahogará" (ibíd. p. 55). Es más que una declaración de intenciones, es la verdadera irresponsabilidad: "Antiguamente creí que el objeto más elevado que podía proponerse un hombre era el ser humano, pero ahora veo que ese objeto no tenía más razón de ser que la de destruirme. Hoy, estoy orgulloso de decir que soy inhumano, que no pertenezco ni a los hombres ni a los gobiernos, que no tengo nada que hacer con las creencias ni con los principios" (p. 352).

Tender hacia lo que no es una pose ni una torre de marfil sino un grado de consistencia del cuerpo, una aptitud para mezclarse, en función de las experiencias que hemos conducido sobre nosotros mismos. Proporcionarse un cuerpo puesto que no sólo hemos nacido huérfanos sino obstruídos por órganos, forzados a encontrar por todos los medios aquello que podrá hacernos cambiar de reino. "¡Mirad bien! Hoy ni siquiera sabemos donde se esconde la vida, lo que es, cómo se llama". Saber utilizar la indiferencia de la que somos capaces y buscar incluso lo que se pueda hacer con la catatonía cuando se apodere de nosotros. Deformación, simpatía; esta alianza es el único punto de vista que puede combatir el poder engañoso de esta vida, su cohorte existencial, la presencia de los infinitos. El objeto inmediato, evidente, de este trabajo es una doma; cómo elegir los puntos de vista, cómo poder reconocer las buenas alineaciones... No hay nada que aguardar, nada que esperar, ninguna inquietud entonces, al haber perdido toda inquietud por más potencia de acción. La segunda pregunta se deduce simultáneamente: ¿cómo devenir indestructible? Pero era eso precisamente, somos indestructibles.

Publicado en el número 6 (Julio de 1992) de la revista Cahier de Résistances, editada en París a partir de la Guerra del Golfo hasta hace bien poco (finales del 92).

////////////////////

La madera de pronto me  
trajo su contacto  
Pablo Neruda

nos han dado golpes de todos los colores  
nos los han dado verdes marrones azules  
el contacto de la piel es una de mis preferencias  
la humana en particularme hace cometer  
algunas tonterías de las que no me arrepiento  
la animal me mueve entre la dulzura  
la envidia el rencor y el asco en función  
de orejas pelo escamas y número de extremidades  
a partir de cuatro patas me produce cierto repelús  
la sintética sólo me hace aportes sociológicos  
pero hay algunas pieles que como vegetales  
producen sarpullidos o más bien metamorfosis en la mía  
donde recibe el golpe se pone amoratada  
donde no lo recibe palidece primero se encarna después  
en el tránsito invisible del pavor a la rabia  
cierto que aquel tipo de piel ya no es materia viva  
el padre de antonio y el propio antonio trabajaban  
enfundando las porras en recortes sobrantes así pues  
se trata de productos manufacturados  
y en eso se diferencian además de en la forma  
tienen la forma de un pirulí sin mango  
tienen la forma de un lapicero de cíclope  
tienen la forma de una farola portátil  
tienen la forma de un condón relleno  
tienen la forma de un flasgolosina (mi rico helado)  
tienen la forma de un puro de feria  
tienen la forma de una cola de elefante  
tienen la forma de una zanahoria barnizada (\*)  
todo esto con licencias es mentira

porque su forma como el color del uniforme  
de quien entrenadamente las esgrime es variable  
lo que no varía y en esas estamos es el resultado  
a antonio le abrieron la cabeza nada importante  
quinze días de baja y anécdotas de amigos  
a germán le rompieron el dedo corazón (y el corazón por poco  
después ricardo se lamentaba en asamblea  
de que tendría que tocar la guitarra siempre con cejilla)  
a mariano le molieron las costillas (es un decir  
sólo le fracturaron un hombro que se recompuso pronto)  
a mar le aplastaron el pecho (es una figura  
más bien desafortunada lo reconozco) a raúl  
le volvieron a dibujar el perfil de la nariz  
a jabu le recorrieron todo el cuerpo dejándole  
algunas calvas mientras decía que lo contaría todo  
(no tenía mucho que contar pero era un mecanismo reflejo  
visto en alguna película reciente)  
victor (un verdadero caballero español y troskista)  
interpuso su espalda entre un molino de viento  
molino de aspaviento  
y la espalda de una desconocida estuvo varios días  
sin aparecer por clase conozco (\*\*)  
muchos más casos cientos aunque parezca mentira (o no)  
es cierto  
que a veces pusimos la otra mejilla qué remedio  
y que otras las intentamos devolver golpe por golpe (con propina)  
esto no es nada fácil miquel angel (uno cincuentayocho de estatura)  
derribó a un maromo así con un movimiento de judo  
(nos lo explicaba luego hay que utilizar en su contra la fuerza del que ataca)  
yo mismo valga la inmodestia acerté a uno un día  
que iniciaban la carga como un batallón napoleónico  
lo ví caer y ser evacuado pero hay  
que reconocer que entre los más cercanos  
no nos movemos en punta de ataque no nos gusta  
demasiada violencia desperdiciada  
demasiados golpes perdidos)  
así que formamos el grupo de quien recibe y váya si recibimos  
no hay reglas fijas así te saludan corriendo  
como los ves llegar enfurecidos la cólera de aquiles  
en esto luis es un verdadero termostato  
si le miras la cara puedes saber lo que va a ocurrir  
se pone colorado (como el cañón) por todas partes según crece  
el peligro y articula frases como ahora sí ahora vienen  
cuando uno se libra del contacto tiene  
la impresión de que es porque a otr@ le ha tocado  
yo hago los cien metros rápido y sobre todo  
puedo mantener velocidad constante largo rato  
así es difícil que me pillen les pesan  
mucho las botas y tienen instrucciones precisas  
de no separarse mucho los unos de los otros si lo hacen  
corren manifiesto peligro yo he visto a alguno  
retroceder corriendo después de haberse aventurado mucho

a otro perder la porra motivo de sanción disciplinaria  
eran tiempos diferentes aún no había cursillos  
unificados en otras escuelas de seguridad europeas  
normalmente se conforman con cazar a alguno dar  
alguna molienda esto  
no se sabe qué papel cumple escarmienta poco  
más bien se tienen deseos de venganza a la próxima  
yo sospecho que lo hacen para que alguno de sus vates  
pueda escribir algún poema épico a sus colegas.

Carlos

-----

(\*) podéis añadir lo que os parezca

(\*\*) ídem

## LAS MINORÍAS ESTABAN CERRADAS POR DENTRO

Así pues, para nosotros se trata aquí de intentar clarificar nuestra concepción de lo minoritario y su relación con las minorías constituidas, reales, es decir, por hablar con propiedad, con las comunidades. Ya que: 1) hace falta, 2) no paran de contarnos tonterías sobre nuestros llamados «repliegues minoritarios», «afectaciones de marginales» y otros «esteticismos aristocráticos», 3) otra forma de objeción es sin embargo perfectamente válida: si una óptica minoritaria es al final la única que va a ser revolucionaria, entonces ¿cómo es que la mayoría de las comunidades minoritarias están cerradas todas por dentro, es decir, que son exclusivas, paranoicas, sobriamente cretinas y violentamente represivas (ir pues a divertirnos jugando al espíritu libre en las comunidades judías, sindicales o campesinas)? Mucho más aún que en las esferas mundanas de los poderes del Estado, uno se siente allí «muy como en casa», superior, anclado en su identidad y en sus valores normativos.

Nuestra respuesta es de una claridad límpida que no se iguala más que a su fuerza de convicción:

1) No hay que confundir el compromiso minoritario con el principio de la más alta estupidez que se formula bajo la forma «todo es simple» o (variante) «nada es simple» o (otra variante) «hace falta de todo para hacer un mundo» o (antepenúltima variante) «el fascismo no pasará» o (penúltima variante) «no a la soledad de los grandes conjuntos» o (variante final) «viva la soledad de los grandes conjuntos».

2) Hay que tener siempre en cuenta a las potencias de tristeza.

3) etc., lo mismo al infinito...

¿Precisamos? precisemos, pues para eso estamos:

a) Lo minoritario en política no tiene nada que ver con su acepción cuantitativa o numérica: al contrario, lo minoritario es, con frecuencia, lo más numeroso; se define en relación a un poder instituido, no en relación a una ciencia estadística de la que se mofa; lo minoritario lleva pues en sí una figura de lo universal, pero la no-dialéctica de un universal con determinaciones parciales y plurales: el pueblo siempre es minoritario; un pueblo lo es a veces; el Estado o la Nación no lo son jamás. Lo minoritario no tiene pues nada que ver con un aristocratismo cualquiera (lo que sería más

bien ridículo) o con una referencia cualquiera a la oposición mencheviques/bolcheviques (lo que sería más bien cómico).

b) Toda minoría es generalmente minoritaria en relación a la mayoría dominante (al Estado, a la Norma y a sus esbirros; esencialmente, la familia, la Iglesia y la Empresa capitalista) y mayoritaria en cuanto a su funcionamiento interno (organización como micro-Estado). En este sentido podemos decir que, como los servicios, está cerrada por dentro, no por fuera. Dicho de otra manera, lo que no tendría mucho sentido para los servicios, tampoco lo tiene para las minorías. No sé hasta dónde puede mantenerse la metáfora.

c) En este sentido, lo minoritario no es un victimismo en espera de una mayoría por conquistar, sino una afirmación de todo lo que hace la vida un poco más gozosa, es decir, que no busca convertir al otro. Su ley es: «abstente de juzgar». Lo minoritario no tiene pues una estrategia de conquista o de evangelización de la mayoría pues sabe que constituye ya el número más grande. Por ejemplo, sabe que hay en la tierra más maricas que heteros, aunque sabe también que eso será demasiado largo de explicar porque, evidentemente, nadie ha visto nunca a un marica; no juzga pues, sino que preferirá siempre al que ve (y que es entonces un santo) al que hace estadísticas (y que es un hombre de poca fe). d) Lo minoritario comprende pues a todo el mundo; es lo mayoritario lo que no se parece a nada. Así, le gustaría decirle al cuadro superior, blanco, católico, heterosexual que no se parece a sí mismo y que le sería fácil devenir una mujer, un árabe o un gay; pero no lo dice porque lo minoritario se calla más que habla.

e) Así lo minoritario no es la minoría sino que se alía con esta bajo el modo del devenir en relación al ser: lo minoritario nunca es esto o aquello sino que se trata siempre de devenirlo. Rousseau, por ejemplo, era ferozmente minoritario, aunque su paranoia provocó un poco de lío; del mismo modo, el devenir judío actual de oriente medio se llama palestino; algunos de nosotros llamarán pues una «suerte moral» al nacer, en cualquier momento de la existencia (nunca hemos dejado de nacer o renacer), en una minoría, pues es más fácil devenir «bueno» cuando se es musulmán (en Francia) que católico (en Francia) –la suerte no es una cualidad–; otros, menos enfeudados a la Iglesia romana, católica y apostólica, preferirán hablar de «devenir minoritario y liberador «porque el todo no es estar en minoría o formar parte de una minoría sino devenirlo: funcionar de modo minoritario, es decir, tratar más de hacer compartir que de convencer, más de amar que de ser amado, más el ser otro que ser uno mismo. A partir de ahí, pero sólo a partir de ahí (y es por lo que el término de «minoritario» no tendría sentido si no remitiera de una manera u otra a las minorías constituidas), lo minoritario se mofa del calor de la piel, del sexo o simplemente del oficio; dicho de otra manera, todo hombre que rechaza por principio ser una mujer no sólo tiene malos principios sino que es un ser de poca fe.

f) Una minoría que funciona de modo mayoritario se le dice «captada por las potencias de tristeza», que se detallan como sigue: el goce del poder (que reposa más sobre el amor de la mirada del jefe que sobre el amor de ser jefe), la necesidad de identidad, la amargura, el resentimiento, la «necesidad-de-sentirse-muy-como-en-casa», el pequeño placer del trabajo bien hecho, el fantasma del control total, el embadurnarse en la verdad de lo cotidiano; no obstante, si no queremos hundirnos en la impotencia, hay que tener en cuenta la fuerza de una captación como esa, componerse pragmáticamente con ellas y no vacilar en jerarquizarlas, pues están agazapadas en cada uno de nosotros; por ejemplo más vale gobernar por la esperanza que por el miedo, más vale el humanismo a veces atontado (tipo derechos humanos) que la indiferencia de clase, más vale Stalin que Hitler (sin duda, la alternativa es muy pobre pero se plantea casi en cada acción concreta).

g) En fin, lo minoritario no sabría ser democrático de ninguna manera en la medida en que se opone tanto a la ley normativa de la mayoría como a la tiranía sorda del unanimismo; no es por ello antidemocrático en el sentido en que la democracia, que sin embargo se define nominalmente como

el aplastamiento de la minoría, es pragmáticamente la defensa menos mala contra su aniquilación. En este sentido, aquel que considera sinceramente la democracia como un valor es sin duda intrínsecamente un cretino, pero lo minoritario se cuidará mucho de juzgarle como tal, de juzgarle a secas; tan sólo tratará de ver si, pragmáticamente, hace falta o no procurarle su apoyo.

El resultado de las carreras está claro: toda verdadera posición minoritaria es una posición comunista, aunque muchos de nosotros no estén convencidos de ello en absoluto y que la mayor parte de los cocos<sup>1</sup> no tenga la menor idea de ello. Además, nosotros mismos no estamos seguros por completo de lo que entendemos por comunismo.

Al leer una precisión como esta, todo lector atento se habrá persuadido entonces de dos cosas:

a) Todo devenir revolucionario serio es de orden minoritario; todo ser serio es comunista.

b) La noción de minoritario es una noción abstrusa, aparentemente muy poco operativa y la gente que se reclama de ella se ven saliendo con el rabo entre las piernas.

Os proponemos pues un cuestionario de diez preguntas, por supuesto sin respuestas, para procurar no poner remedio (anhelo piadoso e idiota), sino al contrario, dejar el problema totalmente abierto:

¿Quién puede jactarse de escapar al pringue en lo cotidiano? ¿Y desde que punto de vista?

¿Tomar en cuenta a las potencias de tristeza significa necesariamente componerse con ellas?

En un grupo que no quiere funcionar de manera exclusiva ¿qué podemos hacer con los curas?

¿Podemos preferir el silencio al ruido?

¿Qué podemos pensar todavía del «odio de clase»?

¿Podemos definir una política concreta sin reconocer una potencia a lo negativo, al sufrimiento, a la frustración?

¿Cómo defender la existencia de espacios públicos (estilo parlamento o grupo-debate) que la mayoría del tiempo no sirven más que para la charla más estúpida?

¿Cómo rechazar la posición del intelectual monástico, rechazando a la vez el orden del rebaño?

¿Cómo tener una palabra popular que no sea simplemente retórica sin tomar al pueblo por imbécil?

¿Puede ser la televisión algo diferente de una droga dura?

Publicado en el núm. 5 de la revista parisina  
Cahiers de resistances, abril-mayo-junio 1992

-----  
Notas:

1. Cocos: en francés coloquial, comunistas. (N. de Fulkro)