

Michel Onfray

# Política del rebelde

Tratado de resistencia e insumisión

Traducción de Marco Aurelio Galmarini



EDITORIAL ANAGRAMA  
BARCELONA

*Titulo de la edición original:*  
Politique du rebelle  
© Éditions Grasset & Fasquelle  
Paris, 1997

*Ouvrage publié avec le concours du Ministère français  
chargé de la Culture-Centre national du Livre  
Publicado con la ayuda del Ministerio francés  
de Cultura-Centro Nacional del Libro*

*Diseño de la colección:* Julio Vivas y Estudio A  
*Ilustración:* A. Vermare, colección del autor, © Paule Bigot

*Primera edición: enero 2011*

© De la traducción, Marco Aurelio Galmarini, 2011  
© EDITORIAL ANAGRAMA, S. A., 2011  
Pedró de la Creu, 58  
08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-6319-2  
Depósito Legal: B. 43890-2010

Printed in Spain

Reinbook Impres, sl, Múrcia, 36  
08830 Sant Boi de Llobregat

A 1281968

Tan odioso me es seguir como guiar.

NIETZSCHE, *La gaya ciencia*

Aunque sin demasiada claridad, de manera confusa, turbia, sé de mi fibra anarquista desde mi más temprana juventud, pese a no haber podido nunca dar nombre a esta sensibilidad que me surgía de las vísceras y del alma. Desde el orfanato de los salesianos, adonde mis padres me enviaron a los diez años, desde la primera vez que vi alzarse sobre mí una mano amenazante, desde las primeras vejaciones que me infligieron los sacerdotes y las otras humillaciones de mi infancia, más tarde en la fábrica donde trabajé unas semanas, después en la escuela o en el cuartel, siempre me he encontrado con la rebelión, siempre he conocido la insumisión. Me resulta insoportable la autoridad, invivible la dependencia e imposible la sumisión. Las órdenes, las exhortaciones, los consejos, las solicitudes, las exigencias, las propuestas, las directivas, las conminaciones, todo eso me paraliza, me perfora la garganta, me revuelve las tripas. Ante cualquier mandato vuelvo a sentirme en la piel del niño que fui, desolado por tener que recorrer nuevamente el camino del internado para pasar allí la quincena que había terminado por ser la medida de mis encarcelamientos y mis liberaciones.

Casi treinta años después de mi ingreso en ese internado, me noto los pelos de punta, la voluntad fortalecida y la violencia a flor de piel apenas veo asomar intentos de apoderarse de mi

libertad. Sólo quienes aceptan esta carne herida, este arañazo aún sin cicatrizar y esta incapacidad visceral para aguantar cualquier influencia moral, sólo ellos pueden soportarme y vivir en mi entorno más cercano. De mí se consigue todo lo que se quiera sin exigencias, pero nada en cuanto asome la mera posibilidad de que un poder me amenace o cercene mi libertad.

Sólo tardíamente, hacia los diecisiete años, descubrí que existe un archipiélago de rebeldes y de irreductibles, un continente de resistentes y de insumisos a los que se llama anarquistas. Stirner fue para mí un sostén y Bakunin un destello que atravesó mi adolescencia. Desde que desembarqué en esas tierras libertarias, no he dejado de cavilar cómo se podría merecer *hoy* el epíteto de anarquista. Lejos de las opciones que datan del siglo XIX o de las marcas aún impregnadas de cristianismo en el pensamiento anarquista de los precursores remotos, muchas veces me he preguntado cómo sería, en este final de milenio, un filósofo libertario que tomara en consideración dos guerras mundiales, el holocausto de millones de judíos, los campos de detención del marxismo-leninismo, las metamorfosis del capitalismo entre el liberalismo desenfrenado de los años setenta y la globalización de los años noventa, y sobre todo los años posteriores a Mayo del 68.

Antes de abordar estas zonas contemporáneas, quisiera exponer la hipótesis de que hay informaciones que afectan ante todo a las vísceras, el cuerpo, la carne. Desearía volver a los saberes relativos en primer lugar a una carne, un esqueleto, un sistema nervioso. Me gustaría recuperar la época en que se inscriben en los pliegues del alma las experiencias generadoras de una sensibilidad de la que uno jamás se separará, pase lo que pase. Mi objetivo es una fisiología del cuerpo político. A mi modo de ver, *el hedonismo es a la moral lo que el anarquismo es a la política: una opción vital exigida por un cuerpo que recuerda*. Este duodécimo libro completa los anteriores, todos los cuales invitan a una filosofía del cuerpo reconciliado consigo mismo, soberano, libre,

independiente, autónomo, dichoso de ser lo que es, no de un cuerpo sufriente entre las redes del ideal ascético. No me imagino la filosofía sin la novela autobiográfica que la hace posible.

Todo comienza con el cuerpo de un niño aterrorizado por la fábrica del pueblo que exhala vapores y humo por las narices, como un monstruoso animal de fábula. Ruidos sordos y regulares, largos y lentos, negros e inquietantes bullen en su vientre: motores, ventiladores, máquinas mágicas, hierros a rayas como piel de cebra, rugidos de acero, palpitaciones de engranajes y largos chorros de brumas insulsas o saturadas de olores repugnantes. Así me represento la qutería del pueblo en cuyas calles doy mis primeros pasos. La fábrica expulsa brumas amenazantes para el niño que soy. Voy regularmente de la casa de mis padres al borde mismo de ese animal furioso para llenar un cubo de leche y regresar con las sensaciones, en la mano ahuecada, del peso y la abollada redondez del mango de madera con escamas de pintura roja. El líquido pesa y me tira del brazo. Recuerdo la diferencia entre la ida, ligero, con el recipiente vacío que se balanceaba en mi puño y al que de tanto en tanto hacía sonar lanzándolo contra las paredes, y el regreso, cargado con un contenido que desbordaría si no tenía cuidado de mantener la estabilidad. Entonces la leche chorrearía formando hilos de color crema a lo largo del aluminio y, en verano, incluso sobre mis piernas desnudas.

¿Quién me había enseñado la magia de la fuerza centrífuga mediante la cual, sosteniendo el cubo como un peso muerto a lo largo del brazo y haciéndolo girar con energía en torno al eje de la espalda, se podía realizar una rotación completa sin que cayera del recipiente ni una sola gota de leche? Hoy, al escribir, me viene a la memoria la respuesta: un compañero de la escuela primaria que murió hace poco de un cáncer generalizado. Desde esos sonidos sordos del aluminio golpeado a lo largo de la pared

a ese soplido, ese silbido tras los movimientos que, más tarde, experimentaría en la sacristía con el incensario, los días de misa, tengo la sensación de haber ido descubriendo el mundo a trozos, por fragmentos.

De esta manera, iba yo cada dos días a buscar la leche que el patrón de la fábrica daba a sus obreros (mi padre trabajaba en su granja y mi madre en las tareas domésticas de su castillo, como se decía). Yo bordeaba el animal y a veces penetraba a través del humo que salía de las aberturas de ventilación realizadas en las ventanas ocultas por los gruesos vidrios que separaban esas entrañas de la piel del pueblo. Como vencedor de las magníficas brumas, como conquistador<sup>1</sup> de comarcas saturadas de *fogs* fabriles, entraba en ese mundo como se penetra en grutas sombrías, en misteriosas anfractuosidades donde uno espera toparse con un animal prehistórico. No sabía yo entonces que tendría que hacer frente a un dragón al que odié desde ese momento y aún hoy sigo odiando.

Fuera, en el frío de los inviernos o la luz de los veranos, este vapor me parecía un signo de la proximidad del Leviatán. Desde dentro me llegaban ruidos sordos, secos, fríos, nítidos, aullidos acompasados, gemidos mecánicos y furias moldeadas por un viento maligno. Durante mucho tiempo, de esta ballena blanca sólo conocí los labios y la boca; ignoraba por completo sus entrañas. A su alrededor, como marinos que parten hacia los bancos de peces no lejanos de continentes hiperbóreos, los lecheros partían en medio de la noche, de la misma manera que los pescadores de Terranova embarcan hacia mundos lejanos: los camiones salían de la fábrica en procesión. Ya despierto por ellos y sus movimientos nocturnos, semejantes a los de los meharistas penetrando en el desierto, yo oía primero los bidones que entrecocaban cuando disminuía la velocidad, no lejos del stop, cerca del cruce. Luego, los nuevos bamboleos al volver a arrancar antes

1. En castellano en el original. (*N. del T.*)

de dispersarse hacia los cuatro puntos cardinales. A mis ojos de niño, mi tío era uno de esos guerreros de la lechería, una especie de caballero que se levantaba al alba, cuando el pueblo todavía dormía.

Al final de caminos trazados en la vegetación entonces amenazante, todavía de noche, cargaban los bidones en su camión y descargaban los otros, que el campesino encontraría vacíos cuando se levantara. Esta noria permitía la alimentación de la bestia, que no se movía del pueblo. Cuando, muy temprano, regresaban a la fábrica, los lecheros traían grandes cantidades de leche; entonces yo veía el vientre del animal lleno hasta el borde, en los límites mismos del vómito. Me imaginaba que el líquido blanco y graso desbordaba de los bidones, las cubas, los contenedores, las gigantescas marmitas de acero que rivalizaban en monstruosidad con la majestad del torreón medieval que domina el pueblo. Luego, la invasión de las calles, las casas, las tiendas, mi escuela, la panadería donde iba yo a buscar el pan a la luz vacilante del amanecer.

Vagidos, lamentos contenidos, ruidos apagados, mugidos modulados como largas frases, rugidos de los motores y de los ventiladores, la fábrica me estaba prohibida, so pena de descubrir allí un universo poblado por monstruos, furias, horror y condenados; sólo tenía permiso para llegar a los llamados muelles, desembarcaderos de los numerosos bidones. Penetrando en el aire cada vez más saturado por el ruido, el vapor y la actividad dedicada al trabajo, recurría a una escalerilla de hierro, siempre chorreante, siempre resbaladiza, para acceder a un lugar donde la luz caía copiosamente por un agujero que se había practicado en el techo. La plataforma estaba invadida por una serpiente de hierro y acero, cadenas y aceite; desde la parte trasera del camión del que se descargaban, los bidones avanzaban sobre ella con regularidad hasta las cubas, donde, una vez volcada, la leche espumaba antes de ser tragada por la fábrica.

Allí, falto de habilidad, torpe, me servía por mí mismo, o

bien me llenaban el recipiente. A veces, un adulto velludo, siempre el mismo, hundía la medida en la leche y vertía el contenido en mi cubo; de tanto en tanto, unas gotas corrían por sus antebrazos y la mezcla de pelos morenos con hilos blanquecinos me daba asco. Me dirigía dos palabras y yo me volvía a marchar, con el brazo lastrado, dejando a mi espalda la fábrica amenazadora para volver al pueblo. La frontera era perceptible a la altura del hangar para bicicletas donde, bajo las chapas onduladas, se las colgaba como carcasas sanguinolentas en ganchos de carnicero, a la espera de que, tras la jornada de trabajo, los obreros fueran a descolgar sus víctimas exangües.

El patio era cruzado por cuerpos en movimiento, como en el escenario de un teatro: algunos erguidos, rectos, limpios, dignos, vestidos con ropa de ciudad; otros más encorvados, más desgarbados, más sucios, más agobiados, en ropa de trabajo; y, finalmente, otros jorobados, torcidos, aplastados por un peso cuyo origen yo desconocía, aparecían en el espacio y se desplazaban como fantasmas escapados de no sabía yo qué oscura fosa. Allí se cruzaban los oficinistas y los empleados del departamento de contabilidad, los de mantenimiento y la sección de mecánica, los de producción y trabajos pesados. Mi infancia frecuentaba estos movimientos masivos, ya embebida de la rebelión que hoy constituye mi visceral irreductibilidad.

También los campesinos iban y venían, conduciendo tractores que avanzaban a tumbos, ruidosos y humeantes. Arrastraban, como vagones de un tren, cubas metálicas en las que vertían el suero de la leche con la que se había hecho la mantequilla. Este suero de leche, claro y ligeramente verdoso, se derramaba en consonancia con los baches del patio. Sobre el suelo se dibujaban huellas líquidas, cartografías mágicas y misteriosas, repugnantemente perfumadas de un olor picante y ácido. Como niño que era, saltaba yo esos charcos para dejar al animal y sus vómitos a mi espalda y ganar poco a poco, a la medida de mi paso, la calle que bajaba al pueblo.

La aldea estaba construida alrededor de la fábrica: quinientos habitantes, ciento veinte empleados. Todos habían trabajado, trabajaban o trabajarían allí. Los comerciantes, la escuela, el concejo municipal, los artesanos, el médico, los cafés, el farmacéutico, la pescadera, todos obtenían de esta empresa lo esencial de su sustancia y su subsistencia. El patrón de la fábrica vivía como un dandy, gran señor y mal hombre, guapo, elegante, amante de los coches potentes y las mujeres, como se ama a los caballos, la ropa magníficamente cortada y los zapatos italianos a medida. Y los perfumes embriagadores. Su apellido era el de sus quesos y su quesería, pero en la fábrica lo llamaban por su nombre de pila: Monsieur Paul. Mis padres le debían su empleo y mi padre cierta gratitud, sobre todo porque le había prestado un coche para llevar al hospital a mi abuela ya moribunda. Se lo quería con el tipo de afecto que el paternalismo hacía posible entonces. Era dueño de todo, desde el vientre de las mujeres que elegía hasta las casas que coleccionaba en el pueblo.

Recibí mi primera carta de contratación a los dieciséis años, el día del santo de mi padre. Acababa de terminar el bachillerato de francés y esperaba el inicio del año escolar 1975-1976. Ése sería mi primer contacto con las entrañas del animal, con el interior de la máquina. Dos años más tarde, en 1977, hubo otro, cuando un curso de filosofía en la universidad, al que asistí como oyente, me había conducido a los dieciocho años al vacío que se abría ante mí. Yo quería ser conductor de tren en la SNCF, pero me habían rechazado, e intentaba retrasar todo lo posible la fecha de mi incorporación al ejército... Así pues, el 1 de julio de 1975, a las siete de la mañana, penetraba yo en las entrañas de la bestia.

Si el internado no hubiera quebrado en mí la infancia para proyectarme al mundo brutal de los adultos desde los diez años, ese día y a esa hora me habría hecho viejo. No he olvidado lo que aprendí en ese momento y jamás he desdeñado ese aprendizaje,

fuera cual fuese el camino que recorría, fueran cuales fuesen los lugares a los que me arrastrara mi curiosidad y mi inextinguible deseo de experiencias. Esa mañana se me abrieron las puertas ligeras y aislantes de plástico rayado por los roces de las idas y venidas. Dejé en su límite lo que me quedaba de infancia para convertirme definitivamente en adulto apenas cruzar esta barrera iniciática.

Vi entonces las mucosidades que tapizan el vientre del animal, sus pulmones quemados y sucios, su sistema digestivo en el que se preparan las exhalaciones y las putrefacciones de su aliento; observé la carcasa de la que estaba hecho, los muros húmedos, bañados por una transpiración tibia y viscosa, los adoquines resbaladizos y cubiertos de una película grasienta, el ir y venir con carretillas de distinto tipo que transportan el alimento, la materia a transformar, a digerir, a regurgitar, a solidificar, licuar, metamorfosear en pasta, en cintas de mantequilla y vertidos de cremas espesas e insulsas, en camemberts. Por fin descubría, desde dentro, lo que constituía el epicentro de la fábrica, imaginado durante años y descifrado de un solo golpe.

Y veía también hombres y mujeres: pocos hombres, esencialmente eran mujeres. Ellos trabajaban fuera, en el andén, en la descarga, conduciendo los camiones, asegurando el mantenimiento; ellas, en contacto con los líquidos, la materia en proceso de parto, en gestación, en perpetuas transformaciones, junto a las levaduras, las bacterias, las proliferaciones de hongos, colores y temblores de masas cuajadas. A mí me destinaron a la salazón en compañía de un antiguo obrero de los mataderos que me hablaba de la sangre ardiendo que bebían directamente de la carótida de los toros muertos o de los hígados desmenuzados a dentelladas a modo de concurso con sus compañeros de trabajo. También me habló de la Legión Extranjera y su alistamiento en el ejército.

Ambos trabajábamos en la salazón de los quesos. Él, con un aparejo, introducía un armazón de moldes de acero y de quesos

frescos en inmensas bandejas de agua salada ahuecadas en la base; yo recuperaba el conjunto, que chorreaba salmuera, con la misión de desplazar esos quesos a mano, de ordenarlos de tal manera que no se tocaran en el momento de rociarlos de bacterias. Con botas y tocado de un gorro, vestido de blanco con prendas que jamás fueron de mi talla, realizaba mi tarea de la mejor manera posible. Los errores de colocación o de encaje de las encellas podían entrañar el desmoronamiento de todo el conjunto. En ese caso, varias decenas de quesos caían y rodaban por el suelo, lo que nunca dejaba de desencadenar ya la risa, ya la cólera innombrable del comedor de hígado crudo.

La entrada en el secadero, luego en el saladero, me repugnaba y me producía náuseas. Después del olor a metal oxidado de los vestuarios, donde uno se quitaba la ropa de calle para ponerse el atuendo de trabajo, había que soportar los efluvios de vinos malos, sidras estropeadas o charcutería que desbordaba las bolsas de papel del tentempié de la mañana. Por último, la jornada de trabajo transcurría entre tejidos saturados de sudor, lágrimas, suero, cuajo, salmuera e incluso viscosidades que, colgadas de los muros, goteaban sobre los cuerpos apenas se las rozaba con cierta fuerza. Los olores a transpiración se mezclaban con el suero de leche que humedecía el pelo y se deslizaba por el rostro. En las comisuras de los labios y sobre éstos se encontraban a veces mezclados sabores salados acerca de los que me preguntaba en qué medida se debían a los llantos de rabia, a las manchas de salmuera o a las huellas de sudor.

El cuerpo se convertía en una mecánica integrada en el conjunto de las funciones del animal: respiración, digestión, circulación, flujo de aires y de vientos, olores y miasmas, sólidos y líquidos, trabajo y dolores, hombres y mujeres. La fábrica vivía a la manera de un Leviatán emboscado en los terrenos pantanosos. Los dedos apretados en los moldes se ponían primero azules y luego negruzcos a causa de la sangre paralizada, los ojos escocían debido a los líquidos irritantes que se metían bajo los pár-

pados, los nervios y los huesos de la espalda taladraban la transmisión nerviosa y producían dolor en la columna vertebral a la altura de los riñones, los músculos de los brazos temblaban, tetanizados por la reiteración del esfuerzo, y el pensamiento vagaba sin rumbo, pero siempre reconducido en mi mente al trabajo y las condiciones en las que el propio pensamiento se ejercía.

La piel de mis manos comenzó a deformarse, hincharse, blanquearse y luego a desprenderse, trozo a otro. Pequeños fragmentos, películas, acumulaciones de células que arrancaba con la uña se depositaban en el hueco de las palmas. Luego jirones más grandes que, al desprenderse, dejaban completamente en vivo la carne que cada mañana la salmuera bañaba nuevamente. Yo mismo me volvía como esos quesos cuyas costras recubren una materia tierna: me parecía que un mimetismo transfiguraba a todos y a cada uno, que terminaba por asemejarse al objeto que indefinidamente trabajaba, manipulaba, elaboraba. Bajo la ducha, el agua clara y caliente lavaba los dolores del alma y devolvía a la forma humana, a la consistencia metafísica necesaria.

En los primeros tiempos, las tardes eran seguidas de derrumbamientos, de desvanecimientos casi, pues tan minado por la fatiga quedaba el cuerpo, que explotaba apenas la tensión aflojaba. Sobre la hierba, en el campo donde vagabundeaba con un amigo y compañero de infortunio, en un sillón, sobre una cama, en cualquier sitio, me hundía en la plena inconsciencia de un sueño embrutecedor del que sólo emergía ya de noche, como si un reloj interno me despertara para invitarme a coger el camino de la cama. Dormir: no había en mi existencia más sentido que este abandono a la tiranía del cansancio. Tras doce horas de sueño, volvía al trabajo todavía confundido por el recuerdo de desfallecimientos soñados, molido, agotado, extenuado, vacío, aún perseguido por los sueños vividos, también ellos, en el vientre de la ballena.

De aquel cuerpo he conservado intacto el recuerdo, sin una pizca de entropía. Y sé que no hay peor esclavitud que la de sen-

tir, poco a poco, que la propia carne se moldea, se deshace y se reconstituye en torno a los imperativos del trabajo. Al pie de la cadena de lavado donde los chorros de vapor salpicaban a veces hacia la cara de la persona que metía las cubas en el horno, trabajé con un obrero orgulloso de la excrecencia que le había aparecido en la articulación del brazo y el antebrazo: una bola de carne, de músculo, formada y elaborada por los miles de horas dedicadas a la repetición del mismo gesto. En medio del estrépito, el vapor y las trombas de agua, de vez en cuando me mostraba con un guiño esa señal que era la marca del mutante: un animal por entero amaestrado para el trabajo.

Mi primera odisea en el vientre bestial terminó con el fin de las vacaciones. Leí para tratar de comprender ese mundo. Primero a Marx, porque me parecía el único que hablaba de estos condenados, que había consagrado todo un pensamiento al servicio de una revuelta cuyo fundamento y cuya legitimidad ya me eran conocidos. Me gustaba Nietzsche y ya entonces la izquierda me parecía mi única familia imaginable. Me inquietaba el destino de Marx en este siglo xx: el ideal marxista me apasionaba, pero el espectáculo soviético me consternaba. En *Sobre el espíritu de ortodoxia*, que me había entusiasmado, Jean Grenier hablaba de algo que se podía saber antes incluso de la publicación de Solzhenitsyn: la peste hegeliana en materia política. Desde el punto de vista ideológico, el Partido Comunista dilapidaba un capital esencial y el derroche me entristecía al punto de parecerme que ésa era una manera de cebarse en el cuerpo de los que hacían frente al dolor día tras día.

Luego descubrí los grandes textos anarquistas. A partir de ese momento supe que pertenecía a este archipiélago. Stirner y su individualismo radical, Bakunin y su dionisismo libertario, Jean Grave y Proudhon, después otros, Kropotkin y Louise Michel, todos ellos pensamientos reconfortantes y algunos no tan

alejados de Nietzsche como se hubiera podido creer. Ni Dios ni amo, eso era lo que me parecía, y me parece aún hoy, de rabiosa actualidad y muy afín a la afirmación nietzscheana «tan odioso me es seguir como guiar». Mientras avanzaba por la senda libertaria, sólo encontraba textos antiguos, ninguna referencia reciente, nada posterior a Mayo del 68 con densidad y consistencia equiparables a las de los clásicos del siglo anterior, a no ser estrellas fugaces como Alain Jouffroy o Marcel Moreau. Las publicaciones libertarias contemporáneas están todavía llenas del polvo del siglo XIX, lo mismo que las librerías anarquistas parisiñas que visitaba de tanto en tanto, cuando salía de mi provincia.

Después vinieron el bachillerato, un año en la universidad y otras lecturas; entonces tuvo lugar un nuevo viaje a las entrañas de la misma bestia. Esta vez no tanto en condición de turista como la primera: se trataba más claramente de entrar en la vida activa, aunque ningún compromiso podía ser definitivo antes de cumplir con el servicio militar. Nuevos reencuentros, viejos rostros, antiguos lugares e inmutabilidad de las tareas. Todos habían permanecido en sus puestos durante los dos años que yo había vivido en otra parte, lejos, sin acordarme siquiera de su existencia.

Pertenecía a la categoría de trabajador *volante*, esto es, sin tarea fija, itinerante en la fábrica a tenor de las necesidades, por lo general como sustituto en el momento de las pausas matinales, cuando el vino corría en abundancia, los dientes despedaban gruesos sándwiches y también algunos se consumían en trágico celo, encerrados en los servicios y las duchas para copular como bestias en un zoológico. Fabricación, lavado de cubas, prensado, corte, salazón, manipulación, mantenimiento, bricolaje, yo estaba en todas las tareas.

Trabajar en los chorros de vapor continuados, bajo la lluvia de salmuera, las manos sumergidas en los detergentes que agujereaban la piel, el puño y los dedos paralizados por los envíos de

presión a la jeringa, el brazo anquilosado por los movimientos necesarios para los desplazamientos de las cubas, los gestos efectuados en una sala que se mantenía a una temperatura constante de 33 grados, una higrometría que hacía chorrear de sudor desde el momento mismo de entrar en la sala, el ruido permanente, el suero de leche que mojaba el pelo y lo dejaba pegado a la cara, el suero que saltaba y salpicaba la boca cuando la bomba vaciaba el fondo en las cubas, las quemaduras: creo no haber ignorado nada de la rutina cotidiana de los distintos puestos de la fábrica.

Pero lo peor de este infierno viscoso fue la figura humana del capataz, con su andar descaderado y deambulante, como un simio en busca de víctima. Jamás se separaba de una boina de fieltro negro, la misma día tras día, impregnada de grasa, lustrosa de suciedad, bordeada por un festón de espuma que habían ido dibujando las sucesivas capas de sudor. Blusa blanca y botas negras, iba y venía, distribuía el trabajo y controlaba con celo minucioso lo que se había hecho. Pocas palabras, gruñidos a descifrar a la mayor brevedad posible si no se quería correr el riesgo de acrecentar el borborigmo en cuestión y la imposibilidad absoluta de comprender nada de sus órdenes. Si no se los entendía, los gestos, los signos cabalísticos y los movimientos de molinete del brazo se volvían todavía más oscuros, cada vez más confusos.

Se decía que su «cubrecabeza» –jamás hubo una expresión más apropiada– ocultaba las horribles cicatrices que había dejado la carnicería de una trepanación. Todo el mundo creía encontrar en esa circunstancia la explicación y la causa de su falta de delicadeza, cuando no de su abierta caracteropatía. Él era el *capataz*, yo el *estudiante*, una especie de animal insoportable, algo que evoca lo intelectual y lleva en sí el díscolo al que es menester domar. Tanto más cuanto que esta vez no era yo un trabajador temporal destinado a desaparecer al cabo de un tiempo conveniente, sino un nuevo elemento con el que tal vez habría que contar

cotidianamente y durante mucho tiempo. Pues, para la mentalidad de la mayoría, uno entraba en la quiescencia para toda la vida...

En sus novatadas no vi tanto la expresión de la lucha de clases como los efectos radicalmente perversos del ejercicio del poder sobre cualquier individuo, con tal de que tuviese una constitución normal. Su autoritarismo y su perversión tenían su equivalencia en la obsequiosidad y la deferencia de las que cada mañana hacía gala al paso de Monsieur Paul, a quien un día le explicó hasta qué extremo era yo una fuente de problemas, un espíritu pernicioso. Su ojo de bruto chispeó una vez se hubo descargado de su denuncia. El feliz delator había disfrutado para toda la semana, al menos. El resto del personal hundió la mirada en la tarea que tenía entre manos, para perder en ella un poco más su alma.

Vino luego una convocatoria al despacho del susodicho Monsieur Paul, que me entregó en toda regla el capataz de la boina negra. Durante mi jornada de trabajo fui a ver al santo entre los santos y me recibió un hombre amable, de afectada dulzura, casi cariñoso. Comenzó rindiendo homenaje al carácter *esforzado* de mi padre y al *temple* de mi madre, ambos empleados suyos. Instantáneamente supe que apenas escucharía el resto. Atacó al trepanado, cargando las tintas, y, como un nietzscheano de opereta, soltó una parrafada sobre los-que-no-son-de-la-misma-naturaleza, una especie de raza de señores para uso local. Pródigo en triquiñuelas, elogió mi mal genio, rindió homenaje a las personas de carácter y temperamentales, me felicitó por tal o cual rasgo de mi personalidad y luego, sin transición alguna, me ofreció un puesto de responsabilidad en su fábrica. El cielo se me vino encima. Siguió con la enumeración de las ventajas de su propuesta, que hacía brillar como un charlatán de feria. Entonces, por primera vez, experimenté la alegría de decir «no».

Los días siguientes, volví a mi sitio en el animal húmedo entre el gnomo de cráneo hundido que veía y padecía cotidiana-

mente, y el depredador que atravesaba la fábrica como un meteorito. Una mañana reiteró la invitación: él, perfumado, meloso, limpio, pulcro, sonrosado; yo, apestante, sucio, pegajoso, viscoso, ceroso. El intercambio verbal se produjo bajo miradas interrogantes y dubitativas, curiosas e interesadas. Nuevo rechazo de mi parte, nuevo plazo concedido por el patrón, que confesó no tener prisa ni esperar una respuesta inmediata.

Hubo nuevas jornadas con las consiguientes ocho horas de todos. Algunos que llevaban allí treinta o cuarenta años habían terminado por fundirse con el paisaje, por convertirse en trozos de la fábrica, en fragmentos de la bestia que jamás dejaba de exhalar sus vapores mefíticos y sus brumas anodinas. El material humano se confundía con los otros materiales, el hierro de las viguetas, la madera de las paletas, el aluminio de la cubas, el coágulo flácido de los quesos, las mucosidades negras que chorreaban por las paredes como babosas. El tiempo no sólo no pasaba, sino que retrocedía, se renovaba. La arena parecía trepar de la botella inferior a la superior, y esta inversión de la duración producía en el cuerpo una indiscutible regresión.

La fisiología de las carnes que allí crecían como plantas venenosas en medio de un invernadero en el que se cultivaban vegetaciones lácteas; la carne tumefacta ocho horas al día, cinco días de cada siete, once meses de cada doce durante más de cuarenta años; el sistema nervioso dormido para el córtex, despierto para el cerebro reptiliano; la energía nerviosa contenida en las vainas por las que la transmisión nerviosa pasa miles de veces, dirigida a los movimientos de la empresa, todo era expresión del cuerpo político, de la fisiología que se construye según la modalidad política.

Entonces, un día como cualquier otro, el reloj de péndulo estaba a punto de marcar las once y yo, no sé por qué, no pude aguantar más las humillaciones del trepanado. No hay duda de

que la observación no revestía gravedad, pero el *tono* en que se la formulaba la hacía inaceptable. En medio del estruendo, la humedad, el sudor, acorralado en la cadena, mi trabajo dependía del anterior, pero el del siguiente sólo era posible gracias al mío. Me rebelé. Dejé de trabajar y miré al capataz, que gritaba a todo pulmón. Las cubas se amontonaban a mi alrededor, la acumulación hacia un lado tenía como contrapartida la falta de material para trabajar el otro. La cadena giraba inútilmente. Los gritos del capataz eran cada vez más histéricos. Abandoné mi puesto y mi dirigí hacia él, decidido, lentamente pero decidido, mi mirada se imponía a la suya. Se hizo el silencio, él aullaba y yo gritaba más fuerte que él.

Tal vez insulté —hoy lo ignoro—, pero recuerdo haberle dicho con todas mis fuerzas que él y su miserable poder me resultaban repugnantes. Una obrera, aterrorizada, había detenido la cadena. Sólo quedaban un ruido de motor funcionando en el vacío y ese silencio de todos que jamás olvidaré. Todas las miradas se dirigían a aquellas dos bestias enfrentadas. Tras mi torrente de cólera, cogí mi gorra, me quité el mandil y le dejé todo en los brazos.

Ya no tengo ningún recuerdo de cómo me encontré fuera, en el estado de espíritu del niño pequeño que había sido hasta entonces y que de repente tenía la impresión de haber terminado con una pesadilla dejando al animal bufando detrás de él, a su espalda. También he olvidado los detalles de mi regreso a casa de mis padres, de la luz, el sol en el pueblo, los cuadros de las bicicletas colgados bajo el hangar. No me queda recuerdo alguno del ruido de mi respiración entonces, ni del que producía el aluminio del cubo contra las paredes de la fábrica. He perdido por completo la memoria del ruido de las mazas de madera que destapaban los bidones, los lentos y prolongados vagidos de los ventiladores, las mecánicas idas y venidas de los camiones y del brazo de los conductores colgando sobre la portezuela. No puedo recordar los tenues olores de la leche, los colores desvaídos de

la crema, la palidez de las cintas de mantequilla que salían en las heladas mañanas de invierno, todo lo cual yace como en un cementerio.

Hoy la fábrica es un terreno baldío, un navío embarrancado, abandonado, vacía desde su compra y su posterior liquidación. Monsieur Paul ha muerto, el capataz trepanado también, por celo mimético quizá o por mor del servicio bien hecho y del servilismo llevado al paroxismo. El pueblo tampoco dista mucho de zozobrar en cuerpo y alma. Su alma lo ha abandonado hace ya mucho tiempo. Se han troceado con sopletes las antiguas cubas, vendido los moldes, reciclado las máquinas, hoy muertas, y los ventiladores están probablemente apagados. La calle se agrieta, el hormigón se pulveriza, el asfalto del patio deja paso a la hierba, a la vegetación. Por doquier yacen antiguos objetos oxidados. Sólo el fantasma de mi infancia y mi adolescencia habita todavía esos parajes. Pero lo que jamás olvidaré, lo que llevaré conmigo a la tumba y nunca dejará de trabajarme el alma, es la mirada de quienes asistían a la escena ese día en que me despedí: una mezcla de envidia y de desesperación, un deseo de expresar lo que no podían permitirse el lujo de decir. Al escribir hoy este libro que desde entonces llevo en mí, pienso en los ojos vacíos de quienes no pueden entregar su mandil.

Primera parte

De lo real

Defensa de la especie humana

## 1. DE LA GÉNESIS

Para llenar de memoria el agujero negro

*Estas páginas están dedicadas a mi amigo Pierre Billaux, número 39.359 del campo de concentración de Neuengamme. Mi indefectible cómplice desde siempre.*

El sábado 11 de abril de 1987, poco después de las diez de la mañana, cuando su mujer había salido de compras y la portera acababa de entregarle el correo, Primo Levi saltó por encima de la barandilla de la escalera de su rellano para arrojar al vacío y estrellarse al pie del ascensor, cinco plantas más abajo. Así exhalaba su último aliento el cuerpo de quien había vivido Auschwitz. ¿Era ése un triunfo de los nazis, medio siglo más tarde? Levi no dejó ninguna nota que explicara su gesto. Pero se sabe que hacía años que lo atormentaba una profunda depresión. Claro que está la vida privada, sin duda; pero ¿quién sería capaz de explicar lo que la historia del mundo, en su encuentro con la historia personal, produce como reacciones negras o sombrías motivaciones?

Primo Levi ya no soportaba la creciente divulgación de las tesis revisionistas y negacionistas. Había decidido abandonar la reserva que otrora escogiera e intensificar su presencia toda vez que consideraba necesario prestar testimonio, para no dejar que sus compañeros de campo murieran dos veces y para dar sentido a su supervivencia. Páginas escritas, conferencias, coloquios, precisiones, intervenciones mediáticas y luego su antepenúltima obra, un artículo publicado en *La Stampa* del 22 de enero de 1986 titulado «Buco nero di Auschwitz» («El agujero negro

de Auschwitz»), en el que refuta punto por punto las tesis negacionistas de Hillgruber, para quien las cámaras de gas se reducían a un simple invento tecnológico... Luego, el suicidio.

El auge de estas tesis en Europa, bajo el falaz pretexto de una necesaria reconciliación entre los países, el olvido de condenar a los responsables de la siniestra historia de aquella época, la ausencia de memoria de la que dieron prueba las nuevas generaciones, el hastío de la mayoría a este respecto, la confusión entre los registros virtuales y los reales, las mezclas de ficción e imágenes de archivos, la postergación para las calendas griegas de toda historia digna de tal nombre destinada al gran público y, sobre todo, la permanencia diseminada sobre el planeta de lo que hizo el nazismo: todo eso afecta a muchos de los deportados que, de regreso, no se contentan con llevar una vida paralela a la de los veteranos de guerra. Entre ellos se hallaba Primo Levi.

A su suicidio habría que agregar el de Bruno Bettelheim y el de Jean Améry, también ellos ex deportados, ¿y de cuántos supervivientes anónimos más de los campos de concentración? Es cierto que en una decisión de muerte voluntaria hay que evitar tanto la imputación de culpabilidad y responsabilidad directa a nadie, como la explotación de la víctima para una causa que puede diluirse en una multitud de dolores entreverados e imposibles de separar. Sin embargo, el fin de la vida de Primo Levi, junto con las páginas de *Más allá de la culpa y la expiación* que Jean Améry consagró al resentimiento insatisfecho, ofrecen suficiente testimonio para suponer qué papel pudieron haber desempeñado la deportación y la sórdida finalidad política de este siglo en la decisión de ellos de poner fin a su existencia.

Todo dolor debido a los nazis, todo sufrimiento y, con mayor razón, toda muerte que su barbarie ha inducido medio siglo después, todo triunfo de Tánatos, sea en relación de proximidad a sus tesis o como eco lejano de las mismas, todo eso debe ser hoy, ahora mismo, con absoluta urgencia, objeto de la memoria fiel de las generaciones siguientes. Entre otras aportaciones a esa

memoria, la mía, que a comienzos del próximo milenio cumplirá los cuarenta años. Este *agujero negro*,<sup>\*1</sup> que abrieron los nazis y en el que fueron precipitados los cuerpos y las almas de millones de hombres y mujeres, no debe cerrarse. Al menos, se debe contribuir sin descanso a llenarlo de memoria.

¿Cómo? Haciendo lo contrario de lo que sostienen todas las tesis de Adorno, bienintencionadas, pero de consecuencias nefastas, pues, de acuerdo con ellas, el horror habría sido de tal magnitud que, después de Auschwitz, nada sería posible en el dominio del pensamiento, ni poesía, ni filosofía, ni escritura ni ninguna otra actividad que hiciera de esta tragedia un objeto de reflexión o un momento susceptible de superación. En efecto, en el terreno hegeliano de la *Aufhebung* es necesario superar el nazismo, lo que quiere decir conservarlo a la vez que se lo supera. En otras palabras, que hay que considerar el nacionalsocialismo un momento en el seno de un movimiento y no un fin, un callejón sin salida, una detención definitiva de la historia o un eclipse de la razón. Conformarse con esta hipótesis es hacer el juego a quienes esperan la ocasión de banalizar el fascismo para asegurar mejor el retorno y ocupar el terreno que ha quedado libre, vacante; por eso es preciso que ese terreno lo ocupen, que lo habiten los pensamientos fieles a las memorias que se han mantenido vivas.

Para ello se trata de ir más allá de los dos términos de la alternativa a la que la mayoría reduce hoy en día esta cuestión: ya sea una especie de teología negativa, ya una suerte de teodicea procedente de un Dios maligno. Los que sostienen la primera opción glosan a toda página –y en este sentido el ejercicio puede extenderse infinitamente– sobre la imposibilidad de decir, sobre lo inefable y lo inexpresable, la impotencia del lenguaje y los límites de la razón. En lo que se refiere a la experiencia nazi, no

1. Los asteriscos remiten al anexo: «A modo de invitación a proseguir», página 299.

habría nada que decir, dado que la empresa de destrucción superaría por completo el entendimiento. Pero tales glosadores, en lugar de aceptar el silencio, que es la única posición coherente con la conclusión a la que han llegado, se dedican a publicar páginas y páginas oscuras para explicar hasta la saciedad que no hay nada que decir, que es imposible decir nada. Imposibilidad de transmitir, inutilidad de las palabras, límites del lenguaje, traición de intentar, crimen de probar. De ahí que entre ellos abunde una literatura para enunciar el fin, los límites, cuando no el odio a la literatura. Elogio del papel en blanco y el silencio a fuerza de palabras y de páginas, celebración del vacío y de la nada con ayuda de largas e interminables logorreas.

Antiliteratura, posliteratura, declaración de la muerte de la novela, caducidad del pensamiento, todo vale para reciclar la eterna tesis hegeliana de los fines, acorralada por doquier pero que no se encuentra en ninguna parte. En lo que respecta a un Antelme, autor de un único libro, aunque sublime, la producción de Primo Levi, de Jean Améry, de David Rousset o de Jorge Semprún muestran que el hecho de escribir un libro sobre los campos no tiene por qué secar por completo la inspiración del escritor, ni agotar al autor en la redacción de una única obra sobre el tema, fueran cuales fuesen los sufrimientos necesarios para su redacción. Pero el libro imposible se impone como una fantasmagoría de los teóricos de la escritura, que encuentran aquí una ocasión de expresar más adecuadamente sus propios fantasmas que la verdad del texto en materia de literatura concentracionaria.

En el reverso de la medalla nihilista se encuentran los partidarios de una especie de teodicea asociada a un demiurgo malo, a un Dios maligno. Estos teólogos que disertan según una modalidad neoleibniziana se ven obligados a abordar el género basándose en la compasión: el nazismo sólo habría sido la ocasión de encarnar el mal radical, la negatividad absoluta, razón por la cual la simpatía generosa y la condolencia se erigen como virtu-

des ante las variaciones sobre el tema de lo inmundo, el horror, el infierno, el campo de concentración y exterminio entendido como ano del mundo, cloaca de toda Europa. Y del ennegrecimiento de las páginas ante lo espantoso, lo horrible, la monstruosidad, la fealdad, la atrocidad, lo odioso. Fuera de eso, nada más. A propósito de este tema recuerdo la conminación de Spinoza que invitaba a desprenderse de la risa o de las lágrimas para conformarse con el deseo de comprender.

Es evidente que, como realidad, el nazismo plantea al lenguaje graves dificultades para expresarlo, pues es una de las culminaciones de la infamia. Pero si no se llegara más que a estas dos certezas, ¿qué se habría hecho para llenar el agujero negro de la memoria, para hacer justicia, con toda la modestia posible, a los millones de víctimas, y también a los supervivientes, a unos por no haber sido sacrificados en la pura aniquilación deseada por los nazis y a los otros por no haber sobrevivido en un mundo absurdo? Los primeros, teólogos negativos, no hacen adecuadamente justicia a todas las empresas de escritura que se han intentado, ya en forma de libro, ya de cine —pienso en *Shoah*, de Claude Lanzmann, monumento de este siglo—, de las más brillantes a las más modestas; los otros, teólogos de la teodicea negra, olvidan las páginas que invitan, en Antelme o en Levi, a apoyarse en la experiencia de los campos de concentración para pensar de otro modo la política. Éste es el terreno en el que quisiera proseguir mi discurso.

Por todos aquellos que no han conocido otro destino que el de los hornos crematorios y las chimeneas de ladrillo de los campos de concentración; por aquellos cuyas pieles tatuadas han servido de pantallas; por aquellos cuya grasa se ha utilizado para hacer jabón y su cabello para fabricar tejidos; por aquellos, niñas, niños, mujeres y hombres, que han sido mancillados, envilecidos, humillados, destruidos; por los que han regresado, que-

brados, habitados por debilidades, grietas y pesadillas que cavan en sus lechos la rigidez de los jergones y transforman en sudarios las sábanas en las que tantas noches se arriesgan a ser devorados por un recuerdo aciago; por todos ellos, hay que acabar con los callejones sin salida de lo indecible y de las experiencias límite con el fin de abrazar una política de hoy y de mañana iluminada por las lecciones que es preciso extraer de la experiencia de los campos nazis.

No habría tenido sentido que escribiera yo estas líneas si el deseo de Pierre Billaux, mi amigo de siempre, superviviente de Neuengamme, no hubiera coincidido con el de Robert Antelme y el de Primo Levi, y también con el de tantos otros personajes anónimos con los que he podido hablar, que querrían no haber padecido inútilmente y desearían que sus compañeros de catre no hubieran muerto en vano. En el coche que lo lleva a París, unas horas después de su liberación, Robert Antelme dice: «Cada vez que me hablen de caridad cristiana, responderé Dachau.» ¿Qué hay que entender por esto? Que el viejo mundo, los valores antiguos, las antiguas virtudes del cristianismo, han agotado su tiempo ante la barbarie nazi, sobre todo, y que ahora se trata, en cierta manera, de descristianizar el mundo. Queda dicho.

No hay nada que agregar en lo tocante a la especificidad del horror de los campos de concentración, de los vagones que allí llegaban a las cámaras de gas, de los perros-lobo a los militares uniformados, de las torres de vigilancia a las alambradas de espinos, del hambre al frío, de los golpes a las vejaciones, de las llagas supurantes y la ausencia de sepultura a los piojos y las diarreas. Pero, en cambio, se ha guardado silencio sobre las exhortaciones de esos mismos hombres a no olvidar y a tener en cuenta lo que se pudo aprender allí con el fin de transmitirlo aquí. Pues el infierno vivido y habitado hace legítimo y deseable un mundo en el que se trata de evitar el retorno de cualquier cosa que se parezca, por poco que sea.

Si se sabe que la obra principal de Hegel es susceptible de ser leída como la odisea de la conciencia que se encamina al absoluto, se puede decir que toda la literatura relativa a los campos de concentración parece también una odisea de «la conciencia que no se disuelve bajo la opresión», en palabras de Robert Antelme. Fueran cuales fueran las variaciones –y su multiplicidad– sobre el tema del sadismo de los señores en relación con aquellos a quienes querían transformar en esclavos, no cabe ninguna duda de que una *especie humana* ha resistido, se ha manifestado, evidente, sólida y fija, afirmando como inmarcesible verdad la permanencia de la *esencia* humana contra el *artificio* de la ideología. Si se cree en los testimonios de esta literatura, la empresa de negar la humanidad en la persona y el cuerpo de ciertos hombres sólo ha logrado demostrar lo contrario: la unidad absoluta de la especie, verdugos y víctimas, amos y esclavos, todos cortados por el mismo patrón, hombres, desesperadamente hombres, más parecidos entre sí en sus desvíos y diferencias que el último de los hombres al primero de los animales.

\*Ficticias son las jerarquías y fantoches las desigualdades, no hay superhombres ni subhombres, no hay unos hombres convertidos en animales y otros ungidos por los dioses del Walhalla: de nada sirve el artificio cuando la esencia lo dice todo y expresa la verdad absoluta de la especie. Del SS, Albert Antelme escribe: «Puede matar a un hombre, pero no puede convertirlo en otra cosa.» Ésta es la primera verdad que se descubre en el campo de concentración, y es una verdad de naturaleza ontológica: la existencia de una sola y única especie y la naturaleza esencial de lo humano en el hombre, enclavado en el cuerpo, visceralmente asociado a la carne, al esqueleto, a la piel y los huesos, a lo que queda de un ser siempre que aún lo anime un aliento, por débil que sea. La verdad de un ser es su propio cuerpo.\*

Devastados por los forúnculos, destrozados por los ántrax, con las llagas hormigueantes de gusanos, la carne devorada por los piojos, la piel violeta, agujeros que comen el rostro, parásitos

que roban la sangre, helados y descompuestos los miembros, rapados, esquilados, obligados a bailar todos los días una danza macabra hasta la extenuación, el hundimiento, incluso hasta que la muerte se lleve final y definitivamente el cuerpo: en estos últimos extremos, el cuerpo de un hombre triunfa como lugar inexpugnable de su humanidad. Ésta es la segunda verdad que surge de los campos, planeando sobre los osarios. Ante la naturaleza y ante la muerte, Antelme constata: no hay diferencia sustancial. La esencia es la existencia y viceversa. Ninguna de las dos precede a la otra, sino que se confunden, como el cuerpo y su sombra.

De manera que esta ontología liberada por una fisiología, cuando no a la inversa, impone el reconocimiento de la esencialidad del *individuo*, que seguramente no es el sujeto, el hombre ni la persona. Lo que muestran los campos de concentración, tercera verdad, es que más allá de todos los artificios posibles e imaginables, comunes y familiares tanto a los nazis como a los aficionados a las ideologías gregarias, que hacen del uno un sujeto de derecho, del otro un género de la especie humana o una persona que actúa en un escenario metafísico, lo que constituye la irreductibilidad de un ser es su individualidad, no su subjetividad, su humanidad ni su personalidad. Es el individuo el que sufre, padece, tiene frío y hambre, morirá o se salvará, es él en su carne, por tanto en su alma, quien sufre los golpes, siente el progreso de los parásitos, así como la debilidad, la muerte o lo peor que pueda imaginarse. Toda nueva figura a inscribir sobre la arena después de la muerte del hombre pasa por esta voluntad deliberada de realizar el individuo y ninguna otra cosa.

Por otra parte, el hombre podría haber vivido en los campos sus últimos momentos. Después de que Foucault diera las fechas de nacimiento, se habría podido formular la hipótesis de una fecha de defunción para esculpir y materializar, sobre una lápida funeraria, los límites entre los que habrá ejercido su magisterio. Y luego hay que acabar con este término que, al jugar con la

duplicidad y la pluralidad de las definiciones, permite someter el conjunto de la humanidad, incluida su mitad femenina, bajo la única rúbrica de Hombre.

Que las mujeres sean hombres, desde este punto de vista, siempre me ha molestado..., por las mujeres, si ellas me lo permiten. Pues los campos de concentración han mostrado que, más allá de las variaciones semánticas y de las diversidades, lo que los seres humanos tienen en común es la individualidad, sean cuales fueren el sexo, la edad, el color de la piel, la función social, la educación, el origen, el pasado: un solo cuerpo, encerrado en los límites indivisibles de su individualidad solipsista. La fisiología que constituye la ontología ignora lo distinto para definir un solo y único principio.

Del sujeto puede decirse desgraciadamente que ha sido exacerbado en esta época y en estos lugares. Define el ser por la relación y la exterioridad, negándole una identidad propia que sólo se atribuye a través de y en el sometimiento, la subsunción a un principio trascendente que lo supera: la ley, el derecho, la necesidad o cualquier otra cosa que incite a restringirse en beneficio de una entidad que se estructura sobre la base de su participación, de su docilidad. El sujeto es siempre sujeto de algo o de alguien. De manera que en cada momento encontramos un sujeto menos sujeto que otro en la medida en que, apoyado en el principio en cuestión, uno se siente incesantemente autorizado a someter al otro: el juez, el policía, el docente, el sacerdote, el moralista, el ideólogo, a todos ellos les agradan tanto los sujetos, sometidos, como temen al individuo, insumiso. El sujeto se define en relación con la institución que lo hace posible, de donde proviene la distinción entre los buenos y los malos sujetos, los brillantes y los mediocres, esto es, los que dan su consentimiento al principio de sumisión y los otros. Con su interés por la conciencia que se rebela y no acepta, Antelme recuerda que un sujeto no se define tanto por su conciencia libre como por su entendimiento sometido, fabricado para consentir la obediencia.

No me gusta más la persona. También aquí la etimología, en este caso etrusca, recuerda que la palabra procede de la máscara que se usaba en el teatro. Que el ser sea en razón de aquello a lo que se somete o de su manera de aparecer no me sirve ni en un caso ni en el otro. La metáfora barroca del teatro, la vida como un sueño o una novela, la necesidad de la astucia o la hipocresía, del juego social al que alude la *persona* del teatro, también suponen el recurso al artificio: el ser para el otro no es el ser en su plenitud, ni en su miseria. El campo de concentración ha olvidado al hombre, ha celebrado el sujeto, ha hecho improbable la persona y ha puesto de relieve el individuo. Las tres figuras de la sumisión han funcionado en la juridicidad, el humanismo y el personalismo. Quedan por formular las condiciones de posibilidad de un individualismo que no sea un egoísmo.”

Lejos de la red, de la estructura, de las formas exteriores que dibujarían los contornos llegados de lo social, la figura del individuo remite a la indivisibilidad, a la irreductibilidad. Es lo que queda cuando se ha despojado al ser de todos sus oropeles sociales. Bajo las capas sucesivas que designan el sujeto, el hombre, la persona, se encuentra el núcleo duro, indivisible, la mónada cuya identidad nada puede quebrar, excepto, si acaso, la muerte. Unidad distinta en una serie jerárquica formada por géneros y especies, elemento indivisible, cuerpo organizado que vive una existencia propia y que no podría dividirse sin desaparecer, ser humano en cuanto identidad biológica, entidad diferente de todas las otras, cuando no unidad que compone las sociedades, el individuo sigue siendo de manera irreductible el elemento fundamental con que se organiza el mundo.

La evidencia del individuo, su naturaleza primera, atómica, obliga a deducir, a inferir el solipsismo. Sin aceptar las extravagancias metafísicas y excesivas de un Berkeley, se puede proponer la idea de un solipsismo –*solus ipse*– en virtud del cual cada individualidad está condenada a vivir su vida única y sólo su vida, a sentir, a experimentar tanto lo positivo como lo negativo

por sí mismo y por sí solo. Los goces y los sufrimientos, las heridas y las caricias, las risas y las lágrimas, los llantos y las alegrías, la vejez, la angustia y el temor, la muerte, todo eso lo ha conocido, lo conoce y lo conocerá todo el mundo, pero en solitario, sin poder transferir, salvo a modo de participación, nada de su sensación, su percepción o su emoción a un tercero, desesperadamente tercero, lejano y extraño.

La cuarta lección que se puede extraer del campo de concentración, siempre en el registro ontológico, es la perpetua evidencia del solipsismo y la condenación del individuo a sí mismo. *La especie humana* señala el campo de concentración como el lugar de esta experiencia. Las escenas en las cuales se presentan violencias físicas, palizas tremendas, están descritas con sobriedad. De la misma manera, en el tono de un moralista que hubiera tomado de La Rochefoucauld lecciones de concisión y lucidez, Antelme precisa que cada uno «sabía que entre la vida de un compañero y la propia, se escogía ésta».

Reducido a la pura individualidad, a la protección de lo que, en sí mismo, constituye el sustrato de toda vida y de toda supervivencia, Robert Antelme saca a la luz un principio que él denomina *la vena del cuerpo*, según el cual, ante el espectáculo del maltrato físico a una persona, siempre hay en el fondo de uno mismo una satisfacción de naturaleza particular, una alegría extraña, que supone el placer de no ser el hombre al que están pegando. No es que se disfrute con el sufrimiento ajeno; es que uno se protege para evitar la contaminación de ese sufrimiento, pues el sentido de la reacción reside en el placer que proporciona la evitación de un dolor, principio de un hedonismo negativo. Afectada por la compasión, debilitada por la condolencia, toda individualidad sometida al ritmo y a las violentas cadencias de los campos de concentración habría lisa y llanamente explotado. Por tanto, vena del cuerpo...

Una vez que el individuo ha sido descrito, mostrado y circunscrito, una vez que la indignancia y la máxima deconstrucción han creado las condiciones de posibilidad de esta figura, se trata de hacer algo. Tras caer al nivel cero de la unidad y frente a aquello que permite construir o reconstruir, la cuestión es ahora remontarse hacia una complejidad que determina y define el tránsito de la ontología y la metafísica a la política. Lo habitual es que toda política proponga un arte de someter al individuo y de convertirlo en sujeto con ayuda de los inconvenientes y las ventajas que una persona permite. Es excelente como técnica de integración de la individualidad en una lógica holista en la que el átomo pierde su naturaleza, su fuerza y su potencia. No sólo las francas utopías, sino también los proyectos de sociedad que han pretendido basarse en la ciencia, la positividad, el más sobrio utilitarismo, han propuesto este axioma: es necesario destruir el individuo, reciclarlo, integrarlo en una comunidad proveedora de sentido. Todas las teorías del contrato social se apoyan en esta lógica: fin del ser indivisible, abandono del cuerpo propio y advenimiento del cuerpo social, único al que en adelante se permite reivindicar la indivisibilidad y la unidad que habitualmente se asocian al individuo.

Pero aún no está escrita la política que construye sobre la mónada, por y para ella. En cuanto arte de olvidar, descuidar, contener, retener, canalizar, superar o pulverizar al individuo, propone desde hace siglos variaciones sobre el tema de esta negación. Jamás se percibe y se concibe al individuo como una entequeia, sino siempre como una parcela, un fragmento que, para tener existencia real, necesita un promotor de sentido y de verdad. Sumisión, sujeción, sometimiento, renuncia, subsunción: siempre se apela al todo para acabar con la parte, que, sin embargo, triunfa como un todo por sí misma.

✦ Todas las políticas han tendido a esta transmutación del individuo en sujeto: los monárquicos en nombre del rey, figura de derecho divino, representante en la tierra del principio unitario

celestes; los comunistas, en virtud del cuerpo social pacificado, armonioso, sin clases, sin guerras, sin contradicciones, resuelto finalmente al modo monoteísta; los fascistas, con la mirada puesta en la nación homogénea, la patria militarizada y sana; los capitalistas, obsesionados por la ley del mercado, la regulación mecánica de sus flujos de dinero y los beneficios obtenidos. Tradicionalistas e integristas, junto con ortodoxos y dogmáticos, cuentan con eficientes auxiliares entre los positivistas, los científicos y ciertos sociólogos para los que el sacrificio de lo distinto se realiza en nombre de los universales en los que comulgan: Dios, el Rey, el Socialismo, el Comunismo, el Estado, la Nación, la Patria, el Dinero, la Sociedad, la Raza y otros artificios que los nominalistas han combatido desde siempre. ↗

En estos mundos en los que triunfa el culto de los ideales, de universales generadores de mitologías –totalitarias o democráticas–, el individuo pasa por ser una cantidad despreciable. Únicamente se lo tolera y celebra cuando pone su existencia al servicio de la causa que lo supera y a la que todos rinden culto. El Sacerdote, el Ministro, el Militante, el Revolucionario, el Funcionario, el Soldado, el Capitalista, todos brillan como auxiliares de estas divinidades que producen el consenso de la mayoría. ¿Dónde están las individualidades solares y solitarias, mágicas y magníficas? ¿Qué se ha hecho de las radiantes excepciones en las que se encarna hasta la incandescencia esta conciencia que no se disuelve bajo la opresión? ¿Qué pasa con los cometas que atraviesan el cielo solitarios y soberbios antes de desaparecer en la noche?

Aspirar a una política libertaria es invertir las perspectivas: es someter lo económico a lo político, pero también poner la política al servicio de la ética, hacer primar la ética de convicción sobre la ética de responsabilidad, para reducir luego las estructuras al mero papel de máquinas al servicio de los individuos, no a la inversa. El campo de concentración puede entenderse como la demostración exacerbada de lo que lleva al triunfo absoluto, in-

discutible, de universales afirmados como tales –la raza pura de un Reich milenario– y de la voluntad de erradicar el individuo para construir una vasta e inmensa máquina homogénea, purificada, fija, detenida en lo que constituye el modelo absoluto en materia de fijismo y negación de cualquier dinamismo: la muerte. Todo libertario, por el contrario, quiere y celebra la vida.

A la inversa del modelo platónico, del hobbesiano, el rousseauniano, el hegeliano o el marxista, todos los cuales celebran una sociedad cerrada que, en sus variaciones concretas, desembocan primero en el nazismo y el estalinismo y luego en todos los totalitarismos que, más o menos directamente, procederán de esta lógica de cierre, una política libertaria quiere la sociedad abierta, los flujos de libre circulación para las individualidades con capacidad para ir y venir, asociarse, separarse después, no ser retenidas y contenidas por un argumento de autoridad que las pondría en peligro, reduciría su identidad o llegaría incluso a hacerla imposible, a eliminarla. Allí donde Maquiavelo expresa la verdad política autoritaria, La Boétie formula la posibilidad de su vertiente libertaria. Volveré sobre este tema.

En comparación con otros autores que han dejado un nombre en la literatura puramente descriptiva sobre campos de concentración, el interés de Robert Antelme reside en las frases o páginas enteras de *La especie humana* que una y otra vez cotejan lo que se ha vivido en un campo nazi con lo que se vive luego, y siempre desde entonces, en el mundo llamado libre. Al comprobar la unidad y el carácter único de la esencia humana, más allá de toda marca de diferencia y de divergencia, Antelme concluye que es necesario luchar contra todo lo que enmascara esa unidad. Falso y loco, dice, es todo lo que contribuye a la profundización de las diferencias entre los individuos, a la voluntad de transformar ligeras fisuras en abismos imposibles de llenar porque la edad, el sexo, el color, la función social y todo lo que distingue una persona de otra son, ante todo, razones para leer una semejanza. Sobre ella se construye el régimen de explota-

ción y de servidumbre. Sólo la existencia de una multiplicidad de especies podría justificar un modo de intersubjetividad que legitimara la esclavitud, la servidumbre o la explotación. La unidad de la especie humana, en cambio, convierte en monstruosidad ontológica, metafísica y también política todo aquello que pone a los individuos en situación de ser explotados o explotadores.

Una fenomenología de los comportamientos nazis en el campo de concentración ha permitido a Robert Antelme concluir que no había diferencia esencial de naturaleza entre lo que pasaba en el recinto de Buchenwald y lo que se ve en el mundo habitual del trabajo. En cierto modo, Jean Améry ilustra este tema al mostrar que el intelectual se hallaba más desprotegido ante el campo que el trabajador manual, ya habituado en su existencia cotidiana a esos regímenes de sumisión y de explotación, a esa servidumbre que transforma a los hombres en bestias de carga, que los utiliza como ganado, como mercancía, como máquinas. Antelme veía en el campo una pura y simple *ampliación*, cuando no una *caricatura extrema* —son sus expresiones—, de lo que ocurre en el *mundo verdadero* al que todos aspiran, cada uno a su manera.

Aquí una división de razas, allá una distinción en clases, pero en ambos casos triunfa una ideología de la división que supone la ausencia de unidad y homogeneidad en la especie humana. Imposibilidad de cambiar de raza o de clase, sumisión para toda la eternidad a la condena en la que se agota el destino: ser judío, gitano o ario, ser proletario o capitalista. Y en las zonas intermedias, donde no se nombran las razas, algo con que expresar la jerarquía, una base y una cima: los homosexuales, los masones, los laicos, los opositores, los resistentes, los comunistas, los objetores de conciencia, los que dicen no, y los otros, los *Kapos*, *Vorarbeiter* o *Stubendienste*, casta intermedia, como corresponde al esquema indoeuropeo, entre la masa y la élite, compuesta por los nazis, los alemanes arios. Esta distribución, esta

fragmentación *artificial* de la especie humana *natural* proporciona el principio con el que se llevan a cabo las explotaciones y los regímenes disciplinarios. En el campo nazi, al igual que en la fábrica capitalista, todo sucede como si se tratara de especies diferentes, irreductibles, incapaces de encontrarse, mirarse, hablarse y comprenderse, como ocurre con un animal y una planta, una piedra y un hombre, cada uno en su registro. Su único modo de relación, en este caso, reside en la sumisión, el sometimiento, la subsunción, la ley darwinista de la explotación del uno por el otro. Así, el más fuerte somete al más débil; el más astuto, el más bribón, el más armado, el más hipócrita, ponen al otro de rodillas, a sus pies.

En esta voluntad de jerarquía, en este deseo de compartimentar, estructurar, distribuir en lugares homogéneos, en esa irreductible voluntad de reducir lo distinto a clases, razas, castas, Robert Antelme ve el modo de acción de los que quieren poder decir: «No es gente como nosotros.» Para conseguir sus fines, hacen lo que, la historia es testigo, no ha dado los frutos esperados –envilecer, humillar, transformar, marcar y producir una diferencia, animalizar y luego invitar a comprobar la animalidad–, olvidando que sólo se trata de un proceso imposible y no de una nueva figura, allí mismo donde, al precio que sea, la humanidad subsiste. Querían el artificio cultural racial y no tienen otra cosa que la esencia natural de la especie humana triunfante sobre los montones de cadáveres e incluso las cámaras de gas y los osarios.

Estas ideas están diseminadas en la gran obra de Antelme. Más tarde, en septiembre de 1948, las retoma en un soberbio texto titulado «Pauvre-Prolétaire-Déporté», fundamental en la genealogía del arte político posterior a Auschwitz. En estas pocas páginas densas, más aún que en otros lugares, se expresan el deseo y la necesidad de no convertir la experiencia del campo de concentración de ayer en un objeto de reciclaje onanista para los aficionados a la teología negativa o la teodicea negra, sino en

ocasión de pensar todas las formas concentracionarias posteriores a la liberación de los campos nazis, por doquier, incluidas las catedrales de dolor que son las fábricas, las empresas y otros lugares organizados y gestionados por el capitalismo. No me habría atrevido a esta aproximación si el propio Antelme no me hubiera proporcionado la fórmula.

El artículo de 1948 permite a su autor volver a esta idea poderosa: el campo de concentración es la exacerbación máxima de lo político que legitima la sumisión de una categoría de hombres a otra, nuevos señores, nuevos esclavos. Únicamente un superviviente de estos lugares de apocalipsis puede proponer tal idea. Prosigamos: una moral de amos, asociada a su poder, atraviesa los deseos, los sueños y las aspiraciones de almas errantes y privadas de destino. Pobres y proletarios se asemejan al deportado en la privación, la miseria, la ausencia de futuro, la condena a una reiteración sin esperanza de acabar con las pautas que marcan el empleo del tiempo durante toda la jornada: levantarse, trabajar, sufrir, padecer, someterse a los ritmos y las cadencias impuestos por otros, comidas miserables, salud precaria, esperanzas prohibidas, derechos para los señores, deberes para los esclavos, sin posibilidad de imaginar una inversión o un reparto de órdenes, algunos deberes para los jefes, dos o tres derechos para los trabajadores.

Leamos a Antelme: «No hay diferencia de naturaleza entre el régimen “normal” de explotación del hombre y el de los campos de concentración. Éstos son simplemente la imagen cabal del infierno más o menos velado en el que viven todavía tantos pueblos.» Y más adelante: «La “moral” que recubre la explotación enmascara el desprecio que constituye el verdadero motor de esa explotación.» A estas evidencias, agrega que sólo puede aceptar y reconocer entre los valores y la moral lo que es concretamente universalizable. Para ello, el imperativo categórico formula clara y radicalmente la eliminación de la explotación del hombre por el hombre. ¿Es posible mayor claridad?

Evitemos la tergiversación y la casuística. Las páginas son diáfanas, vigorosas, precisas y densas, lo que autoriza a deshacerse de todo lo que se ha escrito en materia de moral, virtudes, derechos del hombre y otras justificaciones de la caridad contemporánea desde hace medio siglo, y más aún de lo que sobre este tema se ha producido en los últimos años. Resumamos y decidamos quiénes son amigos de este programa y quiénes son sus enemigos: sobre la literatura concentracionaria es posible escribir más y mejor que meras glosas estériles y repetitivas; disponemos de medios para ser fieles al espíritu de resistencia, de rebelión, de oposición, de insumisión de la conciencia y, fieles al principio de Antígona, podemos hacer así que los muertos en los campos de concentración no queden sin tumba; los viejos valores han cumplido su misión, se trata de solicitar e inventar otros nuevos que tomen en consideración lo que ha ocurrido, allí, en los campos de deportación, de concentración y de exterminio; la conciencia resiste y, en esta radicalización, formula y luego estructura la unidad y la existencia de la especie humana, una, única, imposible de fragmentar, enmendar o acondicionar sobre la base de excepciones; el artificio de la ideología no destruye la esencia de la naturaleza humana e incluso en la muerte, lo que se mata es un hombre, una individualidad irreductible a la que ni siquiera el deceso consigue privar de su unicidad; el individuo solipsista proporciona el lugar y la ocasión de una ética nueva, la más pequeña instancia capaz de permitir, después de la deconstrucción de la que participa, la reconstrucción que haría posible poner lo político a su servicio.

Y añadido: el campo de concentración nazi funciona como un lugar extremo entre aquellos en que tienen lugar las explotaciones, a lo largo y lo ancho del planeta; desde que impera sin reservas, el capitalismo ha creado las condiciones que permiten demasiado a menudo, y de un modo trágico, asimilar entre sí al pobre, el proletario y el deportado, asociados en una comunidad de destino, privados de su individualidad, sojuzgados, sujetos,

sometidos y sin esperanza de dejar las celdas en las que se pudren como si expiaran una falta grave, un pecado capital: el de haber visto la luz, el de haber nacido.

A partir de estas conclusiones, se encontrará la idea de Clausewitz, el estratega, para quien la guerra es la continuación de la política por otros medios, y la de Foucault, el filósofo, que la reactiva y reafirma como un eco al describir la política como la continuación de la guerra por otros medios. Para acertar con la frase emblemática de los conductores de ambos frentes de guerra, es preciso retomar la que Robert Antelme oyó decir a un *kapo*: «Puedo comprenderlo todo, pero no comprendo que alguien no sea disciplinado.» He aquí la fórmula del imperativo ético de los que quieren el sojuzgamiento.

Ahora no se trata de hacer el balance de este viaje al país concentracionario, sino de abordar qué es posible para hoy y para mañana, lo que, de haber sido intentado, propuesto, defendido, de haber existido realmente como tal, habría podido, quizá, aportar algún alivio a quienes, como Primo Levi, pusieron voluntariamente fin a su existencia. Pues no me atrevo a imaginar que, con ese comportamiento, haya podido dar más o menos razón a los nazis que querían arrebatarse la vida como se roba el bien máspreciado de un ser.

Lo que a mi juicio debe ponerse por encima de todo es la Vida. Opción hedonista, por supuesto, confirmada por las tragedias de este siglo que han convertido las existencias singulares en un bien tan despreciable mientras que al mismo tiempo los tiranos y sus sirvientes instalaban los universales en letras de oro dominando las ciudades, los países, las naciones, los imperios y los campos. ¿Cuántos millones de muertos en honor de las águilas bicéfalas o las estrellas rojas, cuando no del vertiginoso torbellino en que se realizan virtualmente las operaciones monetarias de ámbito planetario que tienen los signos fiduciarios por siglas?

Contentarse con el individuo vivo, celebrar las unicidades impregnadas de vida, de energía, de fuerza, de salud y de vitalidad. No quiero otra definición de la vida que la de Bichat, para quien la vida define el conjunto de las fuerzas que resisten a la muerte.

De esta manera, contando con un principio, la vida, y una ocasión, el individuo, no pocas veces, al leer a Robert Antelme y otros libros dedicados a tal o cual campo de concentración, se me ha ocurrido que se podría intentar formular un método, en este caso, nominalista. ¿Qué quiere decir esto? Más allá del detalle técnico de la querrela medieval entre los defensores y los enemigos de la teoría de los universales, del realismo, del concepto, de la palabra como *flatus vocis*, retengamos de esta disputa metafísica lo que en este cambio de milenio aún puede ser de actualidad.

Así las cosas, hay que instalarse más allá de todas las consideraciones jurídicas que serían válidas para los grupos y sólo para ellos, en detrimento de las individualidades que los componen. Allí donde los realistas legislan para el hombre en general, para el sujeto de derecho, el nominalista prescribe lo que permite estar lo más cerca posible de la individualidad, la particularidad, definidas en sí mismas y no en relación con una totalidad en la que fundirse. Al centrar su interés en el individuo, el nominalista evita la producción de juridicidad en todo, a propósito de todo, en todas las ocasiones, para todas las circunstancias.

El exceso de derecho mata el derecho. Y los arcanos en los que hoy es preciso comprometerse, aun cuando se considere que nada queda fuera de la ley, son lo suficientemente complejos como para que la interpretación de la juridicidad no sea un arma exclusivamente en manos de los escolásticos contemporáneos. Experimentados y conocedores, dominan el derecho y lo ponen al servicio de los intereses que defienden, es decir, los del mundo que les da de comer. Entonces el derecho ya no está al servicio del individuo, sino de lo que permite sojuzgarlo. El síntoma de la religión de los derechos del hombre, por otra parte, es bastan-

te elocuente respecto del descuido de las particularidades en que incurren las prescripciones jurídicas que sólo definen ciudadanos, sujetos sometidos al servicio de máquinas sociales, ideológicas, políticas, de las que se ha hecho difícil defenderse, cuando no imposible.

\*Es menester poner fin a las declaraciones de principio, a las grandes ideas sólo útiles para producir efectos de oratoria y de escenificación: autorizan la retórica y los recursos escolásticos propios del oficio, que han abandonado definitivamente toda voluntad de mantenerse cerca de los individuos, para servir únicamente a los sujetos. Lejos de trascendentales, de universales, conceptos, ideas puras y religiones construidas sobre los fetiches que sirven de fundamento de las mitologías democráticas, un derecho nominalista comenzaría por reivindicar el retorno radical y genealógico al individuo. \*

Para ello, tras el principio vital, la ocasión individual y el método nominalista, hay que promover la construcción ética. Me parece que, con ese fin, se podría abordar, una vez más a la luz de la literatura relativa a los campos de concentración, una redefinición del derecho natural. Desde el triunfo sin ambages de los positivismo jurídicos y el dominio de las tesis de Kelsen, la idea es recibida con una sonrisa burlona. No importa, el antiguo combate de Antígona ha atravesado los siglos y ha puesto siempre frente a frente a quienes toman el partido de la conciencia y los defensores de la opresión. Siempre hay quienes prefieren la justicia a su madre y otros que prefieren la injusticia al desorden.

El derecho natural, reformulado sobre nuevas bases, las posteriores a Auschwitz, supone un distanciamiento respecto de las formas que el mismo había tomado en la Antigüedad y luego en el período moderno. Desde su origen hasta finales de la época medieval, el derecho natural remite a las leyes de Dios, a lo que, suponiendo anterior a la naturaleza una ideología que, sin embargo, le es posterior, había llamado a legitimar y fundar el dere-

cho positivo. Subsiste el interrogante: ¿sobre qué asentar el positivismo jurídico si no es sobre la idea previa que uno se hace de la justicia? Pues se convendrá en que la promulgación de una ley no procede de la nada, ni de sí misma, sino de una anterioridad ética en virtud de la cual el derecho deriva de lo justo o de la idea que de ello se hace uno a priori, a partir de formas éticas universales, pese a sus contenidos distintos y divergentes.

Naturalmente, lo justo no es absoluto, en la medida en que procede de una civilización, de una ideología. De este lado la verdad, del otro el error: desde Pascal se conoce la variabilidad de ciertos absolutos, la precariedad de hipotéticas verdades. Por otra parte, pretender una justicia absoluta, total y universal contradiría la opción nominalista y reintroduciría una figura trascendente platónica de la que, como he declarado ya, quiero prescindir. Entonces, ¿qué justicia? Al recordar lo que escribe Robert Antelme, pienso que lo que aquí y ahora hace falta no es tanto un principio *universal* como un principio *universalizable* y capaz de lograr el mayor número posible de apoyos. Y, de acuerdo con la lógica hedonista, me viene a la mente la fórmula de Chamfort que invitaba a gozar y hacer gozar sin hacerse daño ni dañar a nadie, como imperativo categórico de una ética de la alegría en la que las ocasiones de la justicia coinciden con los fines.

¿Qué papel desempeñaría aquí el derecho natural? Muy por detrás de Dios, pero más cerca de las concepciones de los iusnaturalistas modernos, tendería menos a la legislación dictada por Dios, dioses o leyes no escritas pero intangibles desde siempre, que a una ética basada en la razón común hedonista, aun cuando los medios para realizar esas opciones compartidas sean diferentes. ¿Cuáles serían los artículos fundamentales de un derecho natural después de Auschwitz? Conservando la referencia al absoluto del fideísmo de los antiguos y el deseo de apelar a la razón del iusnaturalismo moderno, se podría aspirar a la fórmula de lo que expresara la primacía, la excelencia y la preeminencia de *lo que permite vivir*.

El campo de concentración ha mostrado en negativo lo que podía ser una política enemiga de la vida, negada y prohibida a quienes no se ha juzgado dignos de ella porque han sido relegados a los lugares donde se hacían esfuerzos para persuadirlos de que no eran hombres. Un derecho natural nominalista y libertario, hedonista, afirma la posibilidad para todo individuo de hacer todo lo posible para vivir y, consecuentemente, para sobrevivir, cuando estos dos objetivos le son denegados por la sociedad. La sociedad es responsable de evitar que, en virtud de este principio, un individuo cualquiera se vea arrastrado a conductas extremas.

¿Qué son estos derechos naturales? Vivir y sobrevivir, que es lo mínimo, suponen la satisfacción de las necesidades del cuerpo y del espíritu en la medida en que, así apaciguadas, hagan posible la existencia de un cuerpo y la prolongación de esa existencia libre de todo sufrimiento, del mismo modo que la de un alma, en las mismas condiciones, con tal de que se la lleve con dignidad. Una vez elegidos estos objetivos, el derecho natural es de aplicación en todas las civilizaciones como un absoluto. Tanto en Papúa Nueva Guinea como en la Quinta Avenida de Nueva York, en una aldea del campo vietnamita como en un campamento instalado en un desierto africano, en todas partes y para todos, las leyes naturales se pueden defender de acuerdo con estos principios: existencia, integridad y salud del cuerpo, identidad, integridad y dignidad del alma. Luego, determinar lo necesario en cantidad y en calidad es cuestión de interpretación. La política define los principios y los medios de esta hermenéutica.

El derecho natural establece un principio, el derecho positivo sublima y cristaliza la expresión del compromiso formulado por una civilización acerca de lo que ésta considera justo en materia de cantidad y calidad de propuestas para satisfacer las necesidades elementales con el fin de vivir y de sobrevivir. ¿Sobrevivir? Es sencillamente aquello que, cuando falta, produce tarde o temprano la decadencia, el fin y la muerte: beber, comer y dor-

mir, por ejemplo. Sin esto, no hay integridad física digna de tal nombre. Es lo que habían comprendido los nazis que imponían a los deportados las máximas privaciones con el único propósito de mantener su sometimiento.

Este cuerpo que conoce las carencias tiene derecho, según el principio vitalista y hedonista, a todo lo que permite mantener la salud, desarrollarla o recuperarla. Recibir asistencia y cuidados apropiados en caso de necesidad. Por último, cuando no hay salud o hace su aparición la muerte, el derecho natural obliga a una sepultura digna de este nombre. También a este respecto se sabe cómo procedían los nazis: negación total y completa del derecho a la salud y a la sepultura. El *Revier* era un lugar de donde se sabe que la mayor parte de las veces no se salía con vida. Y las fosas comunes, lo mismo que la chimenea de los hornos crematorios, eran una forma de expresión de la falta de identidad, de unicidad y de individualidad de los cadáveres a los que, lejos de cuidar, se preparaba para el reciclaje y la desaparición.

\* ¿Qué dirá hoy el capitalismo, perfectamente civilizado? En lo que respecta a estas necesidades vitales, ha encontrado algo mejor que una prohibición o una negación: la obligación de comprar, de satisfacer un impuesto, de pagar. ¿Comer y beber? Es necesario pagar el alimento, todos los días, y dilapidar incesantemente el dinero para cada comida, lo cual es mayor suplicio aún para quien gana poco o nada. ¿Dormir? Hay que encontrar dónde alojarse y pagar un alquiler. Se sabe cuál es la diferencia entre los barrios elegantes de precios imposibles para los pobres y las zonas salvajes, más abordables económicamente, pero que no sólo se pagan con el dinero que se deja a los propietarios, sino también con una promiscuidad casi permanente con gente a la que se entrena a vivir en jaulas antes de reprocharle un día que ruja. ¿Qué cotidianidad elemental para los desposeídos y los miserables?

¿Derecho a la salud? ¿A qué precio, para qué prestaciones? ¿De acuerdo con qué modalidades cada vez más precarias? Por todas partes cotizaciones en materia de seguridad social, pero no las suficientes para cubrir la totalidad de los gastos; seguros complementarios, más dinero y retenciones, es cierto, pero eso no alcanzará para completar el pago; por último, el *ticket modérateur*,<sup>1</sup> por el cual, si, por ejemplo, tres cotizaciones no alcanzan para cubrir los gastos de una intervención odontológica, pues entonces habrá que pagar del propio bolsillo lo que jamás será reembolsado. ¿Qué salud, pues, para los pobres y los necesitados?

¿Derecho a la sepultura? Mayor villanía aún, pues en la civilización capitalista la muerte proporciona un mercado, una ocasión de continuar con las exacciones, con las tasas. Tasas sobre el ataúd y el acolchado, su calidad y sus dimensiones —cuidado con los gruesos y grandes—, tasas sobre la ceremonia y el transporte, el tanatorio y el tratamiento de conservación, tasas para el desplazamiento de un ataúd fuera de las zonas definidas por la ley, tasas sobre el hoyo en el cementerio, tasas sobre la cremación, la incineración, tasas sobre las tasas, pues hay que pensar en los impuestos. Tasas sobre las sucesiones. Dejémoslo aquí. Morir cuesta dos meses del salario mínimo interprofesional. ¿Qué dignidad para los que no tienen dinero, esos grandes réprobos?

✠ ¿Beber, comer, dormir, mantener la salud, recuperarla y morir? Esto es cada vez más problemático y justifica mi animadversión a los gobiernos que se contentan con administrar el capitalismo. Los ricos pasan por esta sociedad con menos problemas que los que no tienen nada. Recuérdese a Antelme: fraccionar la especie humana, construir clases, castas, razas, éste es el principio que ha permitido funcionar a la mecánica nazi, lo mismo que a todas las que justifican la explotación o el dominio violen-

1. En el sistema francés de la seguridad social, es la parte de los gastos de salud que corresponde pagar al paciente tras el reembolso de la *Assurance maladie*.

to y brutal de sus señores. Allí donde los nazis llevaron los límites lo más cerca posible del precipicio, los capitalistas han balizado el terreno y cobran para permitir el acceso al mismo. Tanto mejor para los que puedan; los otros se conformarán con quejarse, que eso sí lo tendrán permitido...

¡Es fácil imaginar qué sucede con las necesidades espirituales! La falta de satisfacción de las necesidades naturales es visible. Las fatales consecuencias de no tenerlas en cuenta son inmediatas: la muerte de hambre y de frío, el fallecimiento por no tener los medios para cuidarse, el fin en la fosa común porque las exequias son muy caras. De tanto en tanto, esto provoca cierta perturbación, que apenas sobrepasa la desaprobación general y verbal. ¿Pero dónde y cuándo se hace visible la falta de satisfacción de las necesidades espirituales? Como es posible no satisfacerlas sin daños importantes que se manifiesten de inmediato, se las deja de lado, a la espera. Si en el caso de las primeras, la ausencia de satisfacción conduce a la muerte del cuerpo, en el de las otras culmina directamente en almas muertas y espíritus corruptos, áridos, agrios, sombríos, que es lo mismo que decir que lleva directa y expresamente a los vagos terrenos en los que pululan abstencionistas, votantes de partidos de protesta simbólicos y, lo que es más grave, los apoyos, del orden y la naturaleza que sean, al Frente Nacional, este acelerador del fascismo francés.

¿Dónde y cuándo se alimentan esas almas? ¿Y quién las alimenta? La escuela ha hecho dejación de su responsabilidad al respecto y se contenta con reproducir el sistema de las élites y con acelerar el movimiento y la fuerza centrífuga. La fuente de beneficios que es la educación nacional envía a los menos adaptados a las zonas marginales, tal como lo hace el urbanismo que sólo obedece a la ley del mercado: en el centro los elegidos, los señores —¿es necesario recordar a Antelme?—, en la periferia los sirvientes, los que irán a engrosar las filas de los réprobos, los pobres, los indigentes, los habitantes de los círculos del infierno cuya cartografía propongo más adelante.

Colegios elegantes del centro de las ciudades contra escuelas profesionales de los suburbios, establecimientos de las ciudades contra escuelas del campo: únicamente las familias pueden asegurar todavía el alimento de las almas, a condición de no haber sido pulverizadas a golpes de matrimonios, divorcios, nuevos matrimonios, separaciones y otras ocasiones proporcionadas por el sistema para vivir en reclusión, sin contacto con los demás. Aunque las familias perdurasen, habrían de disponer de los adecuados medios financieros e intelectuales, cuando no simplemente de energía, tras las jornadas dedicadas a los desplazamientos, el trabajo, los incordios y los temores a perder el empleo, todo ello por salarios simbólicos y sufrimientos reales.

Ni la escuela, ni la familia. ¿La televisión, entonces? A este respecto hay que atreverse a escuchar, en los dos extremos de la reflexión política, en Karl Popper y Pierre Bourdieu, los pensamientos que expresan todo lo que el triunfo de lo peor debe a este instrumento, que podría ser magnífico, cuando su funcionamiento está determinado exclusivamente por la ley del mercado. Nueva religión y hoy supuestamente el único medio de un resto de vínculo social, la televisión se ha convertido en vehículo de trivialidad, pensamientos débiles, viles intereses. Los juegos, los libros y los discos, las películas y los políticos que han de promocionarse en el mercado, tanto más famosos cuanto más aceleren el movimiento hacia lo peor y no presenten ningún peligro para la maquinaria misma, saturan la pantalla y el espacio al que aún se sigue llamando intelectual o cultural.

Entonces, ¿el libro, la biblioteca, la librería? ¿Se puede todavía esperar de esos lugares y de esos objetos los medios que aseguren la satisfacción de las necesidades intelectuales y espirituales? Es de temer que no, o que cada vez menos. También allí, la oferta y la demanda regulan el mercado y se sabe que el deseo no es libre, sino solicitado por la publicidad, en el sentido lato del término, es decir, *lo-que-pasa-en-la-televisión*. {Las prácticas culturales se han vuelto festivas y tribales, holistas y gregarias, sim-

plistas y triviales, ocasiones menos adecuadas para practicar el arte en actitud de rebeldía que para hacerlo como consumidor satisfecho de haber estado entre los millares de visitantes, lectores o espectadores del acontecimiento promovido como tal y autoengendrado.}

Queda la selva. La oportunidad salvaje de afinidades electivas y de elecciones singulares, la amistad, virtud que no responde a la llamada y que nuestro fin de siglo, débil en materia de principios comunitarios, debería celebrar. Gracias a estas intersubjetividades radiantes, todavía es posible encontrar obras, en el sentido amplio del término. Me refiero a las que ofrecen perspectivas críticas, lejos de los pensamientos predigeridos que vende y promueve la moda de todos los tiempos y en todas las temporadas, las que hacen de la cultura un medio para entender el mundo de otra manera y quererlo distinto, otro, y no una oportunidad más para practicar la distinción y ahondar los abismos que separan las clases como en otros tiempos las castas y las razas.

La derrota del pensamiento no está generalizada y el triunfo de la barbarie todavía no es efectivo. 'El propósito de un pensamiento crítico libertario es siempre oponer la cultura a las fuerzas sombrías y gregarias, reactualizar en cierto modo el mensaje' y el poder de las Luces que presidían la Revolución Francesa. Los objetivos de aquella época siguen siendo válidos en la actualidad: la autonomía de la razón, la reflexión libre, desembarazada de las ligaduras dominantes del momento, la salida de la condición pasiva a fin de celebrar la actividad, la positividad y el voluntarismo ético y estético, el pensamiento libre en oposición a todas las formas de religión y de comunitarismo, la desconfianza, la cautela, cuando no el odio a todo lo gregario.

También persisten y perduran, parecidos, los enemigos, esto es, los promotores del orden tal como es. Los que, antes que actualizar el imperativo categórico voltairiano de aplastar al infame o incluso el kantiano de pensar por sí mismo —*sapere aude*, atrévete a saber—, prefieren celebrar la moral y la religión

con las que este siglo termina en el estado que todos conocemos. El objetivo sigue siendo indefectiblemente nietzscheano: «Perjudicar la estupidez.» De lo contrario, ésta triunfará sin reserva, y a tal punto que los autoritarismos de antaño parecerán suaves y pálidos en comparación con los que consigan someter los cuerpos, sin duda, pero también y sobre todo, las almas. El fascismo del futuro, cuando no ya del presente, no se conforma con el sojuzgamiento de los cuerpos, sino que dispone de medios para lograr también el de las almas, a partir de hoy mismo, antes de cualquier hipotética toma de poder mediante un golpe de Estado.

En los campos nazis, la conciencia resistía y el cuerpo era escarnecido incesantemente, todos los días. Allí, dice Robert Antelme, se forjó la resistencia de las almas y las conciencias que se negaban a colaborar. En cambio, en el campo planetario gobernado casi sin restricción por el orden capitalista, lo general es celebrar el cuerpo con el más vulgar de los hedonismos, de manera que, polarizados en una relación egocéntrica y narcisista consigo mismos, convertidos a los méritos de esta nueva religión del amor a sí mismo, los fieles olvidan que también tienen un alma. Están en tal situación que ignoran que, a falta de estímulos, el espíritu es pura y simplemente inexistente.

Los rebaños que se forman tras los fascistas y los amantes de sensaciones totalitarias de todo tipo —el Frente Nacional en Francia, pero en toda Europa hay equivalentes— están formados por aquellos a quienes se ha privado de medios decentes de vida y de supervivencia o por los que temen ser un día privados de ellos. Entre éstos, gente que tiene hambre y sed, que carece de techo o, peor aún, que sabe que muy pronto podría quedar privada de esos bienes dada la precariedad de las situaciones, incluso de pequeñas riquezas, cuando no de riquezas deplorables. Personas que temen por su salud, su jubilación, su futuro, y recortan de lo necesario para vivir o sobrevivir, siquiera modestamente, incluso pobremente.

De manera semejante, entre las filas de estas masas que sólo esperan un jefe y una oportunidad para marchar al paso, estarán también quienes hayan sido privados de cultura, saber, memoria, inteligencia; y, peor aún, los que, en lugar de esas virtudes, dispongan de un catálogo de referencias de combate al uso fascista: los racistas, los sexistas, los misóginos, los entusiastas de la lucha contra el aborto, los defensores encarnizados del papismo en todas sus formas, a veces militantes de la causa animal o de la anti-vivisección, los militaristas, nostálgicos de la Argelia francesa, los petainistas, indudablemente, y, porque con ellos teníamos que encontrarnos, los negacionistas y los revisionistas. Todos ellos quieren la jerarquía, las castas y los grupos, las razas y las clases, forman parte de la descendencia directa de aquello que despertaba en Robert Antelme el deseo reactivo de militar a favor de una política interesada en celebrar la especie humana, una y desnuda.

Toda inadecuación del derecho positivo al derecho natural, todo olvido de la dimensión nominalista del derecho, toda grieta que se abra entre las exigencias de la justicia y la equidad y los reclamos que la política politiquera se esfuerza en no ofrecer, en no dar; toda negativa a poner la política al servicio del individuo, acompañada de la empresa inversa de someterlo permanentemente a aquello que lo digiere, todo eso actúa como nuevos golpes de pico y pala que aumentan el tamaño del agujero negro que describe Primo Levi, en el que él mismo me da la impresión de haber terminado por arrojar su viejo cuerpo cansado de la misma manera en que otros se precipitaban a las alambradas electrificadas para acabar con la pesadilla.

También quiero recordar que, en Sófocles, *Antígona*, por elegir el derecho natural —lo que llamaré *principio de Antígona*—,\* por escoger las leyes divinas, inquebrantables e inmutables, por oponerse a Creonte, tirano de Tebas, aliado de su sobrino usurpador y hermano de Antígona, tuvo que padecer la condena a ser enterrada viva. ¿Qué delito había cometido? El de haber querido enterrar a su otro hermano, o al menos cubrir de tierra su

cuerpo, a fin de estar en paz con las leyes naturales que mandan no dejar a nadie sin sepultura, con el alma errante y el cuerpo presa de los perros y las aves de rapiña.

En dos oportunidades Antígona desafió la prohibición después que la primera vez el viento desplazara la tierra que protegía a Polinices, su hermano. Volvió, a pesar de la presencia de soldados a los que había escapado la primera vez, a riesgo de que la cogieran, que es lo que efectivamente ocurrió. Exultante, Creonte decidió convertir una prisión en tumba hasta el fin de los tiempos, con lo que hizo saber a su hijo que le prohibía pensar en casarse con Antígona. Teresias, el adivino ciego de Tebas, anunció una increíble serie de desgracias a quien perseguía de esa manera a una mujer comprometida hasta el último extremo con los derechos naturales.

Antes de que Creonte pudiera reaccionar, el apocalipsis anunciado se hizo realidad y las catástrofes se sucedieron una tras otra: Antígona se ahorcó, arrojándose en cierto modo al mismo agujero negro que señala Primo Levi; luego el hijo del tirano, enamorado de Antígona, se atravesó el cuerpo con una espada tras haber maldecido a su padre y haberle escupido en la cara; finalmente, la madre del joven y mujer del tirano, abatida por el dolor, se suicidó para escapar a la desgracia. A Creonte le quedaba una piedra para sentarse y llorar. En el agujero negro en que tantos hombres y mujeres se han hundido desde Antígona hasta Primo Levi, (todos ávidos de hacer prevalecer la vida sobre la muerte, la cultura y la civilización sobre la barbarie y el horror, la ferocidad y la inhumanidad, es donde se trata hoy de volcar al máximo la memoria.) De esta manera, manteniendo algo de fidelidad a quienes tuvieron que precipitar allí su cuerpo, su alma, su juventud, su vida, sus recuerdos, su pasado, cuando no también su futuro, podremos al menos marchar un poco más erguidos y evitar engrosar el rebaño de los que se alegrarían, si les fuera dada la ocasión, de arrojar al fondo de ese mismo agujero a todos aquellos en quienes cristalizan su odio.

## 2. DE LA INDIGENCIA

### Cartografía infernal de la miseria

Lejos del Harar donde Rimbaud expiaba su genio visionario, un barco ebrio descendió por ríos impasibles en los que, entre juncos que se descomponían en las enormes marismas, se pudría un Leviatán que, a cincuenta leguas, acompañaba el resoplido de los Behemots en celo. He vuelto a encontrar estos voraces y crueles animales bajo la pluma de Thomas Hobbes, cuando habla del cuerpo social y de la mejor teoría política, según sus deseos. Leviatán es el nombre del autómatas al que se asimila esta máquina política, semejante a un mecanismo animado por resortes, cuerdas y engranajes a modo de corazones, nervios y articulaciones de un gran animal obsesionado por el alimento y totalmente dedicado a lo que puede satisfacer su apetito de ogro.

El Leviatán es un monstruo del caos primitivo, una especie de serpiente capaz de zamparse el sol de una sola vez y provocar de esa manera eclipses en cuyo transcurso las brujas lanzan sus hechizos. Abandona el mar, donde no obstante reposa cuando se lo deja en paz, para imponer el terror entre la mayor parte de los hombres que, en la actualidad, viven bajo su régimen y su poder, en su temor y según sus caprichos. En cuanto a Behemot, es un devastador fantástico, un herbívoro hambriento que engulle la vegetación de mil montañas, razón por la cual se ha convertido en emblema de la fuerza bruta.

Acertadamente evoca Hobbes este bestiario fantástico para referirse a la omnipotencia del cuerpo político, el cuerpo social y las máquinas para someter al individuo al registro de lo comunitario, que se presenta como la máxima virtud. Animales devoradores, totalmente ignorantes de la matanza que llevan a cabo, bestias hambrientas que destruyen a su paso toda subjetividad, Leviatán y Behemot constituyen la zoología política en virtud de la cual el hombre representa una presa privilegiada para el depredador, monstruo fabuloso que aniquila todo lo que sea más pequeño que él. Esta máquina histérica ha producido en la tierra un infierno contemporáneo cuya cartografía quisiera proponer aquí. Así como ha habido mapas del país del Amor, portulanos y sextantes que se llevaban a bordo para dibujar las líneas costaneras, las arenas que el viento proyectaba peligrosamente sobre la costa, movedizos y engañosos bancos de arena, precipicios y picos, montañas y abismos, acantilados empinados como tejos tendidos hacia el cielo, o aguas falsamente dormidas que ocultan profundas depresiones, corrientes y torbellinos invisibles, así hay también una *geografía infernal*,\* una tipología que una vez se puso de manifiesto en la *Divina Comedia*.

En Dante he amado los nueve círculos y los tres recintos, las diez fosas y las cuatro zonas que forman el infierno, cuando no las siete cornisas del purgatorio, que no sirven para obtener información de una Beatriz soñada, pero sí para seguir tratando de comprender qué es lo que, aquí y ahora, constituye el infierno que algunos viven en la tierra. No es frecuente que la miseria, que recorre estas tierras infernales de un extremo a otro, se convierta en objeto filosófico. Más a menudo es la sociología la que se apodera de ella para nombrarla, describirla, mostrarla, afirmar su existencia, cuantificarla, y eso ya es mucho. Pero los filósofos, ¿dónde están? ¿Qué hacen los intelectuales y qué dicen sobre esta cuestión?

Más preocupados por las miserias del mundo cuando éstas parecen nobles, dignas y capaces de abrir las puertas de un reco-

nocimiento mediático o de un hipotético Premio Nobel, no ahorran manifiestos, peticiones y tomas de posición cuando la miseria es limpia, es decir, cuando forma parte de guerras, genocidios sanguinarios, combates planetarios entre potencias enloquecidas. ¿Y la *miseria sucia*,\* la de los individuos subordinados, los indigentes, los héroes cotidianos que mueren en los huecos de una escalera a causa del frío y el hambre, o que, día tras día, patean las calles a la espera de la limosna de un trabajo miserable? ¿Y la de los hombres y las mujeres que, sin descanso, ofrecen su tiempo, su energía, sus sueños, sus deseos, a las ávidas fauces del Leviatán en las fábricas, los talleres, las empresas?

¿Dónde están los filósofos que elaboraron la teoría de la miseria, los que, tras Proudhon y Marx, seguidos por Simone Weil, han convertido la condición de los miserables y los obreros en objeto filosófico de tanta dignidad política como la cuestión de los derechos del hombre, el derecho de injerencia o el fin de la historia? Todavía espero que algún reputado contemporáneo, menos preocupado por su pertenencia a una corriente destacada de la moda que por la lógica de un trabajo auténticamente filosófico, sea a su época lo que Proudhon fue a la suya con la redacción de *Filosofía de la miseria*, obra que, pese a sus limitaciones, continúa siendo el prototipo del trabajo político por excelencia: el que consiste en plantear en términos claros lo que a sus propios ojos de pensador constituye el mayor objeto de escándalo.

El mío —mi mayor escándalo— es que haya en mi entorno, en el marco de una proximidad dolorosa y cotidiana, un infierno en el que se mantiene a cierto número de hombres, mujeres y, naturalmente, niños, que día tras día son sacrificados a las exigencias del Leviatán y el apetito sexual de los Behemots. Mi lógica es hedonista y no deja de serlo de un libro a otro. A menudo he precisado, pero nunca lo suficiente, que el imperativo categórico del hedonismo contemplaba el gozar y *el hacer gozar*. Esta segunda parte, indisociable, constituye la genealogía de la políti-

ca que propongo y representa la modalidad de una ética alternativa a la del ideal ascético.

El infierno en el que se pudren los que alimentan la máquina social o que han sido excluidos de ella como deyecciones de un animal infecto, supone por definición el lugar en el cual triunfa el ideal ascético en detrimento de todo hedonismo, sea de la naturaleza que sea. Es imposible gozar y hacer gozar en esa cloaca, en esa sentina de la civilización donde no sólo se estratifican las deyecciones, sino también las patologías y los mecanismos del servilismo que estructuran el Leviatán. Una política hedonista exige ante todo una ética interesada en la erradicación de este infierno de la tierra, una moral de lucha contra estos vapores emanados del Tártaro, un voluntarismo estético que declare la guerra, de manera radical e implacable, a esta política de tierra quemada en que apenas gimen aquellos que pasan la vida perdiéndola.

Me siguen asombrando, siempre, el silencio en el que éstos sufren, sus sollozos contenidos y su sumisión a las necesidades brutales del sistema, como si no hubiera ninguna alternativa posible, como si cualquier otra cosa fuera impensable, imposible, inconcebible. De acuerdo con Bakunin, y contra Marx, siempre he creído que los más olvidados constituyen *hipotéticamente* un fermento más eficaz para las rebeliones lógicas o las revoluciones que las vanguardias esclarecidas del proletariado, que las afiladas puntas de lanza de una eminencia de la clase obrera. Siento más simpatía por la revolución artista del primero que por el arte de las revoluciones del segundo, por los poetas y los condenados de aquél que por los dialécticos y los revolucionarios profesionales de éste. Más por Blanqui y Rimbaud que por Lenin y Trotski. Además, me niego a hablar *en nombre de* los pobres y reivindico plenamente la tarea ética y el deber visceral de estar *con*.

¿Cómo sería hoy, entonces, una cartografía infernal de la miseria?<sup>1</sup> No una miseria metafísica, limpia, transfigurada por la filosofía que la definiría como carencia o penuria existencial, inadecuación entre el ser y el tener, antinomia radical entre la aspiración y la posesión, imposibilidad total de gastar que supondría el confinamiento en la única preocupación por una economía propia o de pura y simple supervivencia, sino la miseria encarnada, la miseria sucia que tiene nombres: vagabundos y parados, delincuentes y trabajadores temporales, aprendices y empleados, obreros y proletarios, la que hace la calle con las prostitutas, duerme bajo los puentes con los sin techo, se acuesta en la cama de los presos, acosa obstinadamente el sueño y las noches de la gente sin trabajo. La miseria cuyo paradójico acercamiento al odio y la tristeza –y su extraño parentesco posterior– señala Littré. Otros etimologistas insisten en la afinidad entre este término y la desgracia. ¿Se puede enunciar mejor la antinomia con el hedonismo, cuya formulación dantesca sería el paraíso?

El infierno al que me refiero coincide con un universo en el que están nítidamente trazados tres círculos, cada uno de los cuales delimita territorios con sus leyes y sus lógicas propias. Estructuran tres formas para tres mundos de los que es posible caer por involución, pero raramente liberarse por evolución. La cloaca total, la tierra de los desechos, los residuos y las basuras, más allá de la cual sólo hay carroñas ni siquiera recubiertas por un condescendiente polvo, es la de los *condenados*. Llamo condenado al que no tiene nada fuera de sí mismo y vive exclusivamente en la modalidad del dolor de las necesidades vitales y animales: primero, comer y beber, luego dormir y protegerse de la intemperie. Nada más.

Después están los que se disputan el alimento de las ratas y los perros callejeros, los gatos perdidos y la chusma. Se definen por el imperio que sobre ellos ejercen las necesidades elementa-

1. Véase el cuadro de la página 320.

les y la urgencia por satisfacerlas, condición indispensable para que haya vida. Vagabundos y *clochards* se decía otrora, antes de que los imbéciles exorcizaran el término –como si eso bastara para hacer desaparecer lo que designa– para permitir el triunfo de la perífrasis de «sin-domicilio-fijo», que hoy se conoce con la sigla mucho más prosaica SDF, como si se tratara de una fórmula mágica que liberara al significante de toda relación con cualquier significado y cumpliera la función de manipular la realidad simplemente con la semántica.

Quiero conservar el término *clochard*, también por motivos etimológicos, pues lo que en primer lugar define al *clochard* es que cojea (*cloche*), y ser cojo es ser defectuoso, pecar contra alguna regla, instalarse del lado impar e izquierdo –volveré sobre esta izquierda–, mostrar su debilidad, su inadecuación, su inacabamiento, su desequilibrio. Hefesto y Jacob eran cojos por haber peleado con Dios, y los *clochards* porque son los vencidos de una lucha a muerte con el Leviatán, las fuerzas sociales y políticas coaligadas. Cojean después de haber sido derrotados por los dioses del dinero y del capitalismo desenfrenado.

*Clochard* y vagabundo, así se muestra a ojos de quienes han rehusado el combate con esos dioses para entregarse a ellos en cuerpo y alma, al margen y con exclusión de toda lucha. Sucios, desgredados, malolientes, vestidos de harapos, atados como paquetes y protegidos por un bricolaje que es a la vez un collage de residuos, muy a menudo los *clochards* agravan su claudicación con el consumo de alcohol como el único alimento, el único reconfortante a su alcance para atravesar las experiencias del frío, el hambre, la noche, la soledad, el abandono y el aislamiento. El vino peleón da al cuerpo con qué sostenerse y calentarse cuando todo el entorno se muestra hostil.

Esta cojera, a la que se agrega el paso tambaleante de los borrachos, hace flagrante la ofensa inferida a la verticalidad que define al *homo sapiens* y el retorno insensible a lo que constituye la regresión de la especie: primero verticalidad, bipedestación;

luego encorvamiento, equilibrio precario, desequilibrio; finalmente, una especie de cuadrupedestación, si no de reptación o de postración, que delata en qué trayecto le ha sido impuesta la condena. A modo de perversión de la idea de que la ontogénesis es una recapitulación de la filogénesis, es la reescritura en su cuerpo y en su persona de los estados previos a la hominización. En el caso del que ha sufrido la condena máxima, esa retroversión de la humanidad lo lleva a recorrer hacia atrás todas las etapas de un progreso ancestral convertido en regreso actual: tumbado en el suelo, confundido con la acera, perdido entre cajas de cartón apiladas, borracho, cuando no destruido por el alcohol, el *clochard*, como se ve, no es simplemente alguien cuya situación se define por la privación de domicilio fijo, sino también alguien cuyo único domicilio fijo es el cuerpo vivido como una maldición, como una perpetua ocasión de recriminaciones, un cuerpo que hay que alimentar, refrescar, vestir, proteger, calentar, un cuerpo que, en esto, es hermano de los deportados y los presos, un cuerpo al que habría que proteger ahorrándole la exposición a los peligros de las carencias alimentarias, térmicas o de sueño, un cuerpo que debería evitar tanto revertir la violencia contra sí mismo como desviarla y canalizarla sobre los demás.

Por otra parte, piénsese en lo que representa la necesidad de defecar cuando ningún lugar cerrado y privado permite ocultar la animalidad. Condenados a quienes el Leviatán ha forzado a hacer sus necesidades como los animales, casi en público, prácticamente en presencia de todo el mundo: son un tipo de penitente y de expiación en los que el Infierno de la *Divina Comedia* no había pensado. Pero sí, en cambio, los campos de concentración, cuando no ciertas cárceles francesas. Los condenados son aquellos cuyas necesidades corporales imposibles de satisfacer los degradan al espectáculo de la humillante animalidad que, en otras condiciones, permanece oculta en cada uno de nosotros, confinada a los usos privados y confidenciales. El *clochard* está privado de vida privada, en situación de un ser siempre público,

expuesto a la mirada del primero que llegue, del peatón ordinario.

Reducido a la condición de un cuerpo constreñido al mero grito, el condenado recuerda al hombre prehistórico anterior al neolítico, el que afirmaba una afinidad todavía muy grande con los mamíferos llamados inferiores del mundo animal. Protegerse de los peligros, vengan de donde vengan, pues para el condenado todos son potenciales depredadores; cubrirse, encontrar abrigo contra las inclemencias meteorológicas, pues para ellos, lo mismo que para los animales que han sido sorprendidos por el invierno, las heladas equivalen a una condena a muerte; encender fuego, recuperar simbólicamente el sentido del hogar en torno al cual se elaboran en parte los medios para conjurar la total asimilación a las bestias. Y eso permite al menos sobrevivir.

Pero también, y esta vez para vivir, hay que volver a representar en el escenario del mundo moderno e industrial la pieza ancestral de la caza, la pesca o la recolección, que, tras diversas transfiguraciones, se han convertido en las técnicas de mendicidad de nuestros días. Los bosques han desaparecido, y con ellos la naturaleza hostil que oculta a cada instante toda clase de peligros. Ya no hay bestias emboscadas ni animales depredadores, no existen los peligros de la maleza, el monte o las cuevas, pero la hostilidad de las ciudades tentaculares y desmesuradas, las urbes megalómanas y furiosas, no tiene límites. Las actividades de mendicidad son afines a las técnicas primitivas que permiten la nutrición pura y simple y que hay que repetir perpetuamente, cada vez que el cuerpo hace sentir sus necesidades. Obligado a vencer a la nada, a la muerte, comida a comida y día tras día, confinado en un tiempo de la pura y simple inmediatez, el condenado vive privado de toda posibilidad de futuro, sufre aquí y ahora. Mañana será otro día, tal vez el de la muerte: a este extremo es preciso vivir cotidianamente en compañía de la muerte y sus atributos.

El espacio está fraccionado como un territorio sobre el cual,

casi en simbólicas superposiciones con excrementos y orina, se dibujan y se determinan zonas controladas, cuando no sometidas a leyes no escritas derivadas de la etología más elemental: la lucha por la existencia y el espacio vital, el derecho del suelo y el del primer ocupante, la despiadada selección natural, la gestión solitaria o tribal de las riquezas y los bienes, la horda constituida a la manera de los rebaños. Los que, agitados, anuncian el fin de la historia deberían interesarse por el regreso de la prehistoria en ciertos casos.

De manera que los principios teóricos heredados del neolítico encuentran su ilustración en la utilización de territorios donde es posible mendigar sin usurpar el espacio ajeno, cajas de escalera, sótanos de inmuebles, vestíbulos de edificios colectivos, altillos, escaleras y otros lugares deshabitados que es posible ocupar sin perjudicar a nadie, desde elaborados escondrijos o consignas a los lugares más esperados, que se utilizan para preservar lo que aún queda de los vínculos con el mundo de los no condenados –papeles, documentos, objetos, fetiches–, todo lo cual supone y necesita una regulación del espacio y un dominio de las parcelas según el orden de las fuerzas y las necesidades vitales.

Un tiempo reducido a lo inmediato y un espacio ordenado en virtud de los principios formulados por Darwin son las únicas riquezas que le quedan al condenado. Por eso no acepta dejarse despojar de lo que aún le resta de propio por las instituciones caritativas –los mismos aficionados a los neologismos pudorosos las llaman benéficas– que, para admitirlo, le exigen que abandone incluso el disfrute del tiempo libre y del espacio a favor de las pautas que ellas imponen, como el empleo del tiempo, la distribución de las habitaciones, la renuncia a la escasa autonomía que le queda para obedecer las órdenes de los responsables que anuncian a qué hora hay que levantarse, acostarse y comer, además de obligarle a desnudarse y lavarse. A estas pautas sólo se puede consentir al precio de la renuncia a la libertad de acción que aún subsiste.

Paradójicamente, la calle es lo único que le queda al condenado una vez que se le ha quitado todo, lo que, a veces, equivale a un lujo inaudito para quienes no tienen otra cosa que un cuerpo exigente y doloroso, frágil e imperioso. Aun cuando tenga que compartir esta geografía monstruosa con los perros callejeros, las ratas hambrientas, los excrementos animales u otras basuras de contenedores volcados, el condenado muestra una excepcional vitalidad, un inmenso valor y una fuerza que personalmente disto mucho de creer que se manifieste de la misma manera en quienes son la causa de su situación, esto es, los brutales carceleros del capitalismo desenfrenado.

Despojados, empobrecidos, disminuidos, destruidos, perseveran en su ser con una energía que admiro tanto más cuanto más desprecio a los que, lejos de ser deyecciones del Leviatán, viven con y de él, obtienen sus favores acariciándolo, halagándolo y exaltándolo, todos los que no se indignan ante ese estado de cosas y esa miseria, que han delimitado bajo la calificación de *coyuntural* y que describen como consecuencia necesaria de la crisis, es decir, de un estado excepcional y pasajero, cuando en realidad la miseria es *estructural* y tiene su origen en el modo de distribución social —por tanto, político— de los recursos y los bienes, las riquezas y los valores.

Retomo a Dante y anoto las expiaciones inventadas por su imaginación, que, pese a no haber conocido límite, resulta magra a la vista de los sufrimientos de los condenados del mundo moderno, los del primer círculo: lluvias negras y gélidas, huracán infernal, deseo insaciable, hundimiento en el cieno, condena a trabajos repetitivos y a soportar insultos, inmersión en aguas saladas, descuartizamiento practicado por perros; además, se los sumerge en ríos de excrementos, se los cubre de sarna y de lepra, son devorados por la sed y por fiebres ardientes o quedan atrapados en los hielos. Estos castigos dantescos se viven hoy diariamente en las calles de las ciudades de Francia, no en un hipotético Hades sólo alimentado de imaginaciones.

Es cierto que se les ha ahorrado dormir en tumbas ardientes, ser arrastrados por ríos de sangre en ebullición, verse mutados en árboles que lloran y gimen, acostarse bajo una lluvia de fuego, tener la cabeza hundida en agujeros circulares o la planta de los pies quemada por las llamas, ser azotados por los diablos, bañados en pez ardiente, arponeados por demonios o mordidos por serpientes, cuando no perforados por la espada de los diablos. Pero eso se debe simplemente a la dificultad de encontrar diablos, demonios, sangre en cantidad suficiente o magos capaces de transfigurar en lamentos vegetales los dolores vividos. Porque, metafóricamente, la sangre, el fuego y las lágrimas, los golpes y las vejaciones no faltan en un mundo dominado por la ley de la selva.

¿Qué han hecho para merecer estas penas infamantes? ¿Por qué se les niega a ese extremo toda apariencia humana, todo estatus de dignidad? En Dante, al menos tenían que haber cometido faltas, haber pecado de lujuria o glotonería, avaricia o cólera, herejía o violencia, fraude, seducción, adulación, simonía o tráfico, concusión, hipocresía, robo o perfidia. ¿Fueron cismáticos, falsarios, alquimistas, falsificadores o traidores? Nada de eso, que en la mayor parte de los casos es en cambio moneda corriente entre responsables de su decadencia. ¿Entonces?

Entonces nada, son pura y simplemente desechos del Leviatán, deyecciones del cuerpo social que celebra la fiesta sin ellos, a pesar de ellos, gracias a ellos, contra ellos. ¿Su falta? No ser utilizados por la comunidad, ser rechazados para todo y en todas partes por inutilidad decretada. Subhombres deseados como tales por los mismos que, a menudo, desgranán los artículos de la Declaración de los Derechos del Hombre o se burlan de la excelencia de todas las constituciones posibles e imaginables. La miseria sucia, esa miseria maloliente y nauseabunda, desagradable y que revuelve el estómago, tiene origen en el funcionamiento de la máquina social, es un reciclaje de las sobras, una producción de lo que, debido a su extremada bajeza, como las uñas, los

pelos o la grasa, se mantiene, incluso en Platón, como puro fenómeno, sin correspondencia inteligible. Degradación entrópica del único ser existente: el ser social y las máquinas que lo acompañan.

Por tanto, del primer círculo retendremos el vagabundeo, el nomadismo involuntario, el abandono, la negación de dignidad y la tiranía radical de un cuerpo reducido a su más simple expresión: Deseos en estado puro, brutales y violentos, primitivos y vueltos hacia Tánatos, necesidades incandescentes que hay que satisfacer so pena de muerte (los famosos deseos naturales y necesarios de Epicuro). Condenados, abandonados, perdidos, están todos los días al borde de la muerte, viven con ella, se baten contra ella. Su triunfo cotidiano es una y otra vez la señal de que aún pueden vivir, de la misma manera en que se concede la limosna, con precaria parquedad, con una espada sobre la cabeza, lista para caer de un segundo a otro.

Dejemos este primer círculo, cuya población los sociólogos podrían cuantificar y establecer luego su relación numérica con la del segundo círculo. En el conjunto infernal, la progresión que se registra es exponencial. Muchos son los condenados, pero más numerosos aún los *réprobos* que definiré una vez más en su relación con el Leviatán: los primeros son los rechazados, las deyecciones; los segundos, los síntomas de la patología del cuerpo social, los que están en equilibrio, listos para abandonar la incertidumbre de su círculo y pasar al primero, el de la condena, o bien al tercero, cuya naturaleza precisaré un poco más adelante.

Así pues, los réprobos. Son síntomas de una patología porque delatan una fragilidad, una precariedad topológica entre la enfermedad social mortal y la enfermedad crónica asimilada al proletariado. La pauperización define los contornos de la dinámica que rige el orden de estos círculos, sus entrecruzamientos, sus separaciones, sus puntos de articulación, de fricción y de

comunicación. Beneficiarios de una prórroga, no todavía condenados como los primeros, los réprobos aún pueden esperar un lugar, incluso modesto, en el mundo de los proletarios, que es el que aporta el mayor número de habitantes del último círculo de este infierno de miseria.

Para conservar el vocabulario cartográfico de Dante, distinguiré en este segundo círculo un *recinto* constituido por las figuras que tienen prohibidas las actividades sociales y una gran *fosa* de los excluidos a los que se ha privado de trabajo. Para empezar, el recinto. Digamos que, en orden creciente de utilidad social de acuerdo con las categorías vigentes en el Occidente capitalista, contiene los ancianos, los locos, los enfermos y los delincuentes. Los condenados suponían un puro cuerpo nómada; los miembros del recinto, un *cuerpo improductivo*,\* ya momentánea, ya definitivamente, según se considere irremediable la situación o se imagine la posibilidad de una evolución.

Piénsese, para moverse en semejante mundo, en los magistrales análisis de Michel Foucault, que ha propuesto una genealogía, una arqueología, una tipología, una metodología de los lugares de confinamiento reservados a estos réprobos: el hospicio, el asilo, el hospital y la cárcel, fortalezas en las que se concentran y mantienen aquellos a quienes la sociedad ha aparcado por razones de inutilidad social momentánea o definitiva. Son conocidas las temáticas del encierro, la disciplina, la confesión, la infamia y la gubernamentalidad que inervan la obra de Foucault. Estas temáticas son las que suministran el material conceptual analítico de las lógicas que gobiernan este fragmento del segundo círculo.

¿En qué son pecadores estos chivos expiatorios de un cuerpo social preocupado por la eficacia y la rentabilidad? En haber tomado natural, voluntaria o involuntariamente, a fuerza de tropismos heredados o por decisión deliberada, poco importa, caminos oblicuos, atajos que contrarían el ideal que el propio Leviatán ha formulado para sí mismo: juventud, salud, razón y

moral. Se diría que entramos en una cantera de juventud petainista. Cuatro virtudes cardinales cuyo desvarío el cuerpo social no soporta. Pecado contra la religión social, insulto al narcisismo del Leviatán, que rinde culto a imágenes de sí mismo, crea iconos a los que exige una sumisión abierta, clara, un vasallaje sin defección. Si no es así, allí están el aparcamiento, la prisión, la marginación.

Los viejos y las viejas, a quienes se niega cualquier otro derecho que el de ser todavía consumidores y gastar su jubilación en el juego social consumista, sufren cada vez más la privación de toda la arrogancia que se permite a los jóvenes: nada de sensualidad ni de sexualidad triunfal, una vida privada que ha de ser modesta y sin alboroto. Suavemente empujados hacia la salida, se los quiere, conserva y venera en la medida en que reciclan sus economías en la máquina social. Irreversiblemente improductivos—excepto cuando se dedican a la política, donde no hay límite de edad—, se los deja de lado con la misma vehemencia con que, en la época en que se esforzaban en alimentar la máquina social, en su período llamado *activo*, se había sacrificado su libertad, su vida, su energía, su existencia misma. Una vez que sus fuerzas son definitivamente irrecuperables, se ajusta la dosis de aislamiento impuesta: de una participación modesta, discreta, en retiro, para los más afortunados, se pasa al puro y simple gueto para aquellos cuyo mecanismo ya está demasiado gastado como para destinarle otra cosa que morideros pudorosamente conocidos como casas de reposo.

Lo mismo ocurre con los locos, cuyo cuerpo, entregado al capricho, la invención, el delirio o la improvisación casi siempre asocial, ya no obedece con docilidad a las normas sociales. Poco razonable, quien deserte de la razón occidental será declarado inepto para desempeñar una función en el seno del cuerpo social. Espíritu inutilizable, alma improductiva; por tanto, cuerpo escarnecido, relegado, despreciado. Desgraciados aquellos que, en mayor o menor grado, carecen de esta facultad adiestrada

como un animal doméstico, porque es ella la que, por limitación, pobreza, deficiencia, inadecuación o ausencia, autoriza el rechazo de los infelices de ella olvidados. Todo el sistema escolar, que vive de adiestrar y de domesticar, tiene el objetivo de clasificar las razones en función de la docilidad con que saben o no saben utilizarlas los receptores de la *educación*. El diploma da testimonio y certifica el empleo correcto de la razón, es decir, de acuerdo con los usos sociales confirmados, pero seguramente no en virtud de la pura inteligencia o de la radical capacidad de invención. La razón razonable y razonante se impone como puro producto del Leviatán, como creación destinada a medir el grado de obediencia y de sumisión de los diplomados.

Se da por supuesto que la razón es un excelente indicador de la dosis de socialización que son capaces de acumular los solicitantes de reconocimiento social, los que esperan del animal social un permiso, una autorización para participar en el festín al que éste invita a las naturalezas obsecuentes. En la lógica que anima el Leviatán, en virtud de la cual el valor de todo particular reside exclusivamente en su convencimiento de la necesidad de subsumirse en lo universal, la razón se impone como instrumento de la socialización lograda. Se trata de un argumento a favor de la negación, de la disolución de la individualidad en la totalidad. Su utilización calculada y determinada sirve como perpetua antinomia entre el individuo y la sociedad.

El loco parece así ser la encarnación de aquel cuya deficiencia de razón hace improbable la integración social: o bien pone de manifiesto el imposible dominio de lo colectivo sobre un individuo a no ser mediante el encierro y la camisa de fuerza, o bien muestra en acto, en un cuerpo, en una carne, la obra de destrucción de la que es culpable el Leviatán con respecto a quienes, frágiles, resisten a su imperio antes de terminar pulverizados por él. Tanto en un caso como en el otro, la locura se diagnostica como lo que hace irrealizable toda integración del individuo en el vientre helado del animal social. Sin la juventud

ni la razón, ningún individuo tiene la menor oportunidad de existir plenamente.

Tampoco cuando la salud física parece precaria o del todo ausente. De modo que para que un cuerpo pueda ser reconocido como tal e integrarse en el juego social contemporáneo ha de satisfacer estas tres condiciones. El cuerpo improductivo no podría ser un cuerpo propiamente dicho, pues lo que se quiere de él es que sea, hasta en sus detalles, un recurso en todo semejante al cuerpo social. Después de haber servido como modelo a la mecánica social y política, la fisiología de las carnes y el principio de los organismos, las circulaciones de flujo, las ventilaciones, las excreciones, las ingestiones y las digestiones actúan como efecto de retorno. (Una vez autónomo, el cuerpo político, calca- do del de los individuos, ha exigido y ha conseguido que su propia carne se modele de acuerdo con las virtudes del cuerpo social: salud, vigor, eficacia, productividad, rendimiento, resultados. Todo lo que no sirve para resaltar la excelencia y la pertinencia del modelo induce el rechazo social.)

El enfermo pone demasiado en evidencia que un organismo social también puede padecer diversas patologías, y eso es intolerable. El cuerpo momentánea o definitivamente improductivo, según sea afectado por una enfermedad con solución, cura o remisión, o por una patología incurable, definitiva e irremediable, es enviado junto a los réprobos con prórroga o a los réprobos categóricos. De un lado, los cuerpos afectados de manera benigna, ocasional, operables, susceptibles de reinserción en el juego social tras su recuperación; del otro, los que la enfermedad ha minado hasta la médula y no los abandonará: cáncer en fase terminal, sida declarado o parálisis diversas, con la tetraplejía como su forma más acabada.

A éstos, enfermos de un día o de siempre, el Leviatán destina el hospital como lugar cerrado, una especie de clausura regida por leyes indiferentes a las del exterior. No hay ninguna medida común entre uno y otro lado del muro: bajo la lámpara del qui-

rófano, bajo los neones de las habitaciones de reanimación o de convalecencia, rige la modalidad feudal en función del poder de derecho divino que reviste el sabio, fuente de despotismo ilustrado, gracias a su ciencia y su poder mágico de hurgar en los cuerpos y restaurar su buen estado. Sólo él decide acerca del devenir de un cuerpo, sea éste definitivamente improductivo, sea reciclable en los plazos que él mismo establece. [En caso de improductividad debidamente comprobada, establecida por la facultad y su orden, el enfermo es integrado al batallón de réprobos y a partir de entonces será tratado con afectada seriedad, condescendencia o infantilización, manteniéndose cuidadosamente la distancia, pues el tema, la cuestión, el problema, serán siempre objeto de elusivos rodeos.] Es el paso previo al rechazo en espera de la muerte, proveedora de la improductividad más innegable, la menos discutible.]

Por último, estos cuerpos improductivos pueden serlo no porque la salud derrape, se salga de la carretera y se estrelle, sino porque la voluntad, el libre albedrío, el poder de decisión, llamémoslo así, no ha sido utilizado como el Leviatán espera que se lo utilice. En este caso, no se trata de fallo de la carne, sino de la decisión: el delincuente es el individuo no obediente a las voluntades del grupo, que aspira a otra cosa, de otra manera. Pero ¿cómo se puede querer fuera de lo que el cuerpo social impone como objeto único de deseo posible? ¿Quién puede, sin marginarse, querer ser un réprobo, escoger la infamia, optar por la autonomía del juicio y poner ésta en práctica en un acto, un hecho, un gesto reprehensible? ¿Quién puede preferir la autonomía de su deseo al deseo gregario y comunitario si no tiene vocación de suicida?

El delincuente quiere otra cosa que lo que limita socialmente su poder. Se mueve en un mundo sin Leviatán. Vive de la pura y simple expresión de su voluntad, sin ningún interés, sin ninguna preocupación por ningún tipo de imperativos sociales. Según el juicio de los que sostienen el orden social, los defensores del

territorio ocupado por la bestia maléfica, el delincuente aparece como hermano del loco, desprovisto de razón, cuando no de toda salud mental. Al menos de moral, virtud fabricada con la moralina que justifica y legitima las recompensas y los castigos distribuidos por esos sirvientes del Leviatán que son siempre los jueces, los sacerdotes, los legistas, los profesores y otros defensores del orden moral y, por tanto, social.

Al que, culpable de improductividad, ha preferido la facilidad de los vicios que contrarían las virtudes de humildad, suavidad, pobreza consentida, templanza y otras baratijas éticas a las que recurren los profesionales del adiestramiento social, se le exige la expiación. La cárcel será el equivalente del hospicio, el asilo y el hospital, esto es, una ocasión más de desactivar las energías que, con arreglo a los dogmas de la religión comunitaria, se consideran negativas, cuando no lugares en los que se tratan o se gestionan estas supuestas patologías sociales que obstaculizan la buena marcha de la máquina gregaria, su funcionamiento rentable.

Asombrosamente, los réprobos de este recinto definido por el encierro de los cuerpos improductivos reciben una asistencia inversa a la que cabe esperar de la reinserción en el cuerpo social. La juventud no se recupera nunca; la razón, algunas veces; la salud, en la mayoría de los casos, y siempre, si se quiere, la moral. Y sin embargo sólo los irremediabilmente condenados concentran los requerimientos más benevolentes, en pie de igualdad con los locos incurables o los enfermos condenados a morir en breve plazo. Aparcados, fuera del sistema, están como al margen, en un infierno dorado.

A la inversa, los delincuentes presos son objeto de sufrimientos desproporcionados que, la mayor parte de las veces, apuntan simplemente al castigo, la pura humillación y expiación a secas, en detrimento de toda reinserción posible o pensable, justo lo contrario de lo que deberían ser los procesos de reintegración social o el interés por ella. Promiscuidades, defecaciones

comunitarias, privación de sexualidad, ofensas a las reglas elementales de higiene, imposición de una vida colectivista, sometimiento de toda voluntad y de toda libertad, de toda autonomía y de toda independencia al principio de autoridad que rige en todo y para todo: el tiempo y el espacio están cuadrículados como los territorios animales y se prohíbe utilizarlos de ningún otro modo que el exigido por el reglamento. Del deficiente empleo de los códigos en una oportunidad se concluirá la necesidad de adiestramiento para siempre en una institución afín a las más retrógradas entre las más retrógradas. Es como si se quisiera hacer pagar más caro el mal empleo de un cuerpo y de una voluntad, que se podría inclinar a la sumisión social, a quien no tiene opción y actúa en virtud de un tropismo de necesidad. Saco de esto la conclusión de que lo que se castiga es la voluntad libre con el pretexto del objeto que ésta haya escogido sin preocuparse por los usos dados, pues en realidad el Leviatán no soporta el ejercicio puro y simple de dicha voluntad fuera del marco de lo que él mismo ha establecido.

El recinto de los cuerpos improductivos supone el encierro y el modo carcelario, la sociedad cerrada y la clausura en micro-sociedades regidas por reglamentos propios—llamados internos—, a veces en contradicción con los de puertas afuera: entre la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y los derechos positivos del anciano senil, el loco, el enfermo o el preso hay una considerable distancia. En este desfase, este corte, este abismo, se instala la miseria, de la que he dicho que caracteriza a los réprobos considerados como pruebas de la existencia de patologías sociales, pero que presentan otra modalidad: no ya la de cuerpos improductivos y encerrados, sino la de fuerzas improductivas y errabundas.

Permanezcamos en la terminología de Dante y hablemos de una *fosa* que contiene a quienes se ha privado no ya de actividad, como a los precedentes, sino de trabajo. Allí tenemos a los inmigrantes clandestinos, los refugiados políticos, los parados, inclu-

so esta categoría asociada a la panoplia de los signos nuevos: los *eremistes*,<sup>1</sup> a los que se puede definir como los beneficiarios *a minima*, antes de la definitiva inflexión de su destino del lado de los condenados. Gente sin tierra y sin ocupación, sin nacionalidad y sin trabajo, está muchas veces fuera de los lugares de infranqueables fronteras en los que se toman las decisiones, allí donde se pudren las víctimas de la fuerza centrífuga de las ciudades, brutales, crueles y despiadadas: suburbios, cascos antiguos de grandes urbes o zonas de inmuebles que alojan a veces en un solo edificio el equivalente de la población de un pueblo grande de provincia sin nada de lo que permite la buena convivencia de las poblaciones rurales.

Allí viven aquellos sobre los que siempre se ejerce el poder y que, sin interrupción y sin remisión, sufren las miserias, las calamidades sociales y las vejaciones consustanciales a los delirios del Leviatán. Han llegado de Somalia, donde los clanes en guerra se matan entre sí; de Argelia, donde reinan los histéricos integristas; de Bosnia, donde los serbios siguen purificando; de Moldavia, donde el antisemitismo hace estragos; o bien son tamiles expulsados por la guerra civil, afganos perseguidos por los musulmanes en el poder, gitanos —siempre presas preferidas de fascistas organizados en bandas—, etíopes expulsados por la hambruna, magrebíes arrancados de sus tierras secas y desérticas: todos ellos han dejado un infierno para encontrar otro, que sin embargo prefieren a aquel en el que corren el riesgo de morir de hambre o a causa de la guerra, la persecución o el terrorismo.

Errabundos sin vínculos, de paso y desarraigados, a la espera de que Francia les dé la hospitalidad que incesantemente ofrece ante al mundo, pero que siempre proporciona a cuentagotas, son los réprobos sobre los cuales a menudo concentran toda su agresividad otros réprobos, que encuentran en los más desgracia-

1. Que cobra la renta mínima de inserción (RMI: *revenu minimum d'insertion*). (N. del T.)

dos, más pobres y más desprotegidos que ellos el chivo expiatorio ideal. Sin embargo, todos pagan la factura de los usos y costumbres del Leviatán en forma de civilización capitalista, todos sufren y soportan los mismos rechazos de una instancia social que fustiga y persigue a quienes reivindican una miseria en calidad de pago y de salario por esa riqueza insuficiente: el trabajo. Pero esa escasez de trabajo es mantenida con toda intención por quienes sacan provecho de ella: los actores y los beneficiarios del capitalismo desenfundado, para los que es un regalo tener a su alcance una reserva de mano de obra tanto más dispuesta a aceptar cualquier cosa y sin mirar en qué condiciones cuanto más degradada se encuentre en las zonas más incandescentes y peligrosas del pauperismo.

Embarcados en las mismas naves precarias, los parados autóctonos, que también viven de la renta mínima de inserción, engrosan fuerzas improductivas en una lógica que ha hecho del trabajo un valor absoluto, una ética propiamente dicha. Esta moral dolorista deriva directamente de los esquemas cristianos según los cuales el trabajo tiene su genealogía en la naturaleza pecaminosa de los hombres, por lo cual el sufrimiento consustancial al trabajo es un castigo, una expiación, necesarios debido a las faltas cometidas por el primer hombre. El trabajo debe ser sufrimiento para los que lo tienen y maldición para los que no lo tienen. De esta manera se impone la ideología dominante del ideal ascético: los que lo padecen carecen de los medios para escapar a él y los que lo desean carecen de la posibilidad de acceder a él. Mientras tanto, todos sufren por él y para él.

Recuérdese una vez más la etimología, según la cual «trabajo» deriva de *tripalium*, el instrumento de tortura que con tanta claridad expresa lo que se pensaría de toda actividad laboriosa y asalariada si no se estuviera sometido, atado de pies y manos, a las epistemes, como dice Foucault, que derivan del odio al cuerpo y celebran todas las actividades que permitan la castración, la contención, la retención, la suspicacia respecto de la carne, los

deseos y los placeres. La religión del trabajo ha convertido al parado en un mártir, el fervor que exige y los sacrificios que pide han transformado a los solicitantes de empleo en pecadores y en penitentes que pueden obtener el perdón y la salvación en la medida en que hayan merecido y ganado una redención a fuerza de impasibilidad y sumisión a las necesidades de las leyes, si no de la fatalidad, al menos de un mercado que impone el reinado de su terror a través de la escasez organizada del trabajo en lugar de su reparto. Otra distribución disminuiría los padecimientos colectivos de quienes sufren por exceso de trabajo y de quienes se lamentan de no tenerlo.

Utopía, dirán algunos cuyos antepasados, hace ya dos siglos, lanzaban las mismas descalificaciones cada vez que alguien hablaba de eliminar el colonialismo, la servidumbre, la esclavitud o el trabajo infantil. Sus gritos violentos, que profetizaban el fin de la economía, el retroceso secular, la catástrofe monetaria y el hundimiento de los mercados, no han cesado de ser desmentidos por los hechos a lo largo de la historia, a pesar de lo cual persisten en el catastrofismo en cuanto se trata de justificar el estado actual de las cosas y la marcha del mundo tal como es.

Para mantener abastecido el pesebre del Leviatán en el Estado, los auxiliares del gran animal, sus aduladores, enseñan que lo improductivo de hoy debe vivir de esperanza antes de convertirse en lo productivo de mañana. De modo que, preocupados por el nuevo amanecer al que cantan, pero que nunca llega —pues los economistas liberales, esos manifiestos charlatanes de nuestro tiempo, lo postergan siempre a pasado mañana—, los réprobos se contentan con desilusionarse día a día y terminan por aceptar, con docilidad, sin queja, la situación en que se los mantiene. Consumir, o por lo menos convertirse en un trabajador recompensado por lo que renuncia de su libertad y su autonomía ante la posibilidad de comprar ridículas baratijas que se adoran como fetiches, esto es lo que se presenta como quimérico horizonte a quienes aspiran a entrar a bombo y platillo en el tercer círculo.

Entre el primer círculo y el segundo, entre los condenados y los réprobos, hay una instancia dinámica y móvil que permite puntos de articulación y de paso. De la misma manera, entre el segundo círculo y el tercero, entre los réprobos y los explotados, se encuentra un mismo punto que cumple idéntica función. En el primer caso, el espacio está habitado por los individuos que han agotado el seguro de desempleo; en el segundo, por trabajadores temporales. Los dos mundos son plásticos y contienen personas que, después de un tiempo de utilidad vendida al Leviatán, se verán enviadas a uno de los tres círculos.

El agotamiento del seguro de desempleo y el empleo temporal afectan a quienes, cada vez, asumen la situación intermedia: en un caso, acaban de dejar de ser réprobos, pero aún no son condenados; en el otro, no del todo réprobos, pero tampoco explotados por completo de manera legal, corriente y asegurada. Aquí, la perspectiva de empeorar, la caída; allá, la de mejorar, la de entrar en un camino ascendente cuyo extremo supone el cielo y el alejamiento de los vapores mefíticos del infierno. A uno, la máquina social le dice que ya no lo quiere más, que lo rechaza, lo desecha tras haberlo usado; al otro, que lo arma caballero por el tiempo en que ella persista en su empresa y su imperio.

Este tercer círculo, por tanto, es el de los *explotados*, los que con plena legalidad son inicua y despojados de su existencia, de la sustancia misma de su vida y se ven reducidos a no obtener mediante esta renuncia otra cosa que los medios para volver a empezar al día siguiente y con que satisfacer sus necesidades más modestas. Vendedores o arrendadores de su fuerza de trabajo, su único capital, su sola riqueza potencial, constituyen el grueso de la *zona*, para utilizar una vez más las categorías de Dante, que definen la privación de seguridad y la fuerza nómada ebria de desplazamientos de su propia andanza errante.

Allí se ven y se encuentran los empleados temporales y los

interinos durante el tiempo en que son integrados al mundo del trabajo, a la espera de las perspectivas más siniestras, pero también los aprendices, a los que incluso su situación legal y los convenios colectivos permiten considerar esclavos a los que es lícito imponer a voluntad las tareas más penosas. Sin reconocimiento social, sin salarios decentes, sin perspectivas, sin medios para hacer respetar las reglas elementales del derecho al trabajo cuyo único triunfo es la declaración de intenciones, desprotegidos y alimentados de esperanzas a la vez que movidos a bastonazos o estimulados con la zanahoria, aceptan ser expoliados hoy, en la incertidumbre del instante, a la espera de poder serlo mañana con la certidumbre de una contratación que les garantice la posibilidad de sufrir esos malos tratos con seguridad y regularidad.

Privados de seguridad, se les ofrece trabajo según la buena voluntad y las llamadas necesidades económicas o de producción. Lejos de los visos de dignidad que confieren los contratos sinalagmáticos, la precariedad de su condición se da en relación directa con los caprichos del Leviatán. En nombre de la religión económica, que es el instrumento de su poder discrecional, el animal social emplea y luego desemplea, ofrece un trabajo y luego despide, pero siempre explota según su santa voluntad, sus caprichos y sus deseos. Su ley se confunde por completo con sus necesidades y éstas envían a los hombres a alargar las colas de espera de las agencias de empleo o a buscar a primera hora en los diarios el menor anuncio que parezca una posibilidad de salvación, la promesa de un rayo de luz.

En las turbulencias de esta zona se hacen sentir las disparidades y los desequilibrios que operan la pareja maldita que forma un individuo con la sociedad en la que se debate. La tiranía se hace manifiesta y evidente en el momento en que la suma de los derechos supera la de los deberes. De la misma manera, la servidumbre define la situación en la que se encuentra una persona para la cual los deberes que se le exigen son superiores a los

derechos de que dispone. Entonces, ¿dónde están los tiranos y los esclavos? ¿Quién dirá que la sociedad cumple con los deberes que le conciernen en relación con los individuos, sobre todo el deber para el cual se ha constituido, esto es, la protección de todos los contratantes y de todos los que, tácitamente, han aceptado el principio del contrato social? ¿Qué se puede exigir a los individuos en materia de deberes, cuando la sociedad, y con ella lo político, dejan por completo de honrar lo que es la esencia misma del pacto, en particular en materia de seguridad, dignidad y satisfacción de las necesidades elementales?

Son tiránicas las sociedades que fiscalizan, exigen, obtienen, legislan, extraen, retienen, sustraen, imponen y fijan impuestos; que en caso de desobediencia persiguen, detienen, reprimen y encarcelan, y que además dicen no estar en condiciones de ofrecer el mínimo al ciudadano al que han desvalijado, desposeído, desvestido, desnudado. Sobre todo en materia de empleo, de mínimo vital, de decencia y de dignidad. Son esclavos los que sufren el yugo de estas sociedades y no tienen más alternativa que someterse de buen grado o por la fuerza a la autoridad indiscutible de una supuesta justicia que pone su policía, sus magistrados, cuando no su ejército, al servicio de esa vasta empresa de expoliación de los individuos en provecho de una máquina económica, social y política desbocada, furiosa y autófaga. Y son tiranos los que se convierten en administradores, funcionarios, preceptores o brazo armado de esta lógica perversa.

Las dinámicas que operan en el cuerpo social son centrífugas, pues con mayor frecuencia y de mejor grado excluyen que permiten la inclusión, la inserción o la reinserción social. Son frecuentes los trayectos que convierten a un explotado en un réprobo y luego en un condenado antes de su disolución en las múltiples deyecciones sociales. ¿Cuántos pueden abrirse un camino inverso, no hacia las tinieblas, sino hacia la luz? También en esto los sociólogos deberían proporcionar las cifras de este sacrificio perpetuo en honor de las potencias sociales mortíferas.

Así se vería, en cifras, la contabilidad del diablo, y en esas cifras se leería, dibujada al carbón, la cartografía de este infierno social.

Después del recinto de los cuerpos improductivos y la fosa de las fuerzas improductivas que definen a los réprobos, después de la zona de las fuerzas nómadas que constituye el primer momento del mundo de los explotados, me falta mencionar la cornisa —otra vez las palabras de Dante— donde están las fuerzas de trabajo sedentarias. La zona, que estaba privada de seguridad, es reemplazada por la cornisa, que define ante todo la privación de libertad. En el punto de articulación de estas dos instancias instalo a los adolescentes estudiantes de todo tipo, considerados perpetuos menores de edad y de los que se espera la presencia, la elegancia y la docilidad de los adultos aunque en la institución se los alimente como ciudadanos de segunda categoría.

En fase de entrenamiento, destinados a ser engranajes de la máquina social, contentos de su suerte, incluidos si son dóciles, recompensados si son serviles, excluidos si son rebeldes, castigados si se insubordinan y no desempeñan el papel que se les ha asignado, los estudiantes de instituto son tratados como réprobos en el cuerpo improductivo. Exentos de cuerpo, carne, sentimientos, emociones, afectos, pensamientos propios, problemas personales, sensibilidades, subjetividad, están invitados al banquete en el que aprenden a imitar a los adultos, a convertirse en esclavos de acuerdo con las reglas. No puedo evitar el recuerdo de las páginas que Aristóteles dedica a lo que llama «la ciencia de los esclavos» en el capítulo que se refiere a los subhombres que son los siervos.

Esta ciencia enseña a los esclavos la naturaleza de sus deberes. ¿Los derechos? ¿Para qué? Toda institución escolar, incluso disfrazada con los oropeles de las ciencias de la educación y de no sé qué esclarecida práctica pedagógica, tiene como única función lo que púdicamente se conoce como socialización, para evitar dar otro nombre al arte de hacer doblar la cerviz, de someter-

se o de resignarse, obedecer, cuando no mentir y practicar la hipocresía. Pues el Leviatán y las instituciones sólo admiten como verdades las que sirven a sus propósitos, esto es, a la producción de mentiras sociales.

Más socializadas aún que las víctimas del sistema escolar, y como una metáfora de todo trabajo asalariado, menciono a las prostitutas, de quienes nunca se insistirá en exceso acerca de su sintética expresión de la condición del hombre trabajador, del destino de los cuerpos sometidos a las potencias sociales, del carácter repetitivo, agotador y traumatizante de cada una de las reiteraciones que constituyen la actividad a que cada uno se dedica por un salario, y con mayor frecuencia cuanto más bajo, miserable o prácticamente inexistente es el salario. Hacían de excelentes lectoras de Aristóteles no por peripatéticas —sus idas y venidas en las calles bastarían para aproximarlas al Estagirita, profesor deambulante—, sino porque ilustran el verdadero meollo de la naturaleza, la definición y las funciones del esclavo tal como las presenta el filósofo griego.

Con ellas, a su lado, hermanos y hermanas de destinos trágicos, compañeros de miseria y de infortunio, los trabajadores esclavizados en la fábrica, el taller, la empresa, los obreros y todos los asalariados que forman el proletariado, que eran los condenados de la tierra antes de que exclusiones más terribles los instalaran casi como pudientes en los bordes del infierno, allí donde se anuncia el purgatorio con sus artesanos, comerciantes y campesinos, aunque ya muy lejos de los lugares en los que triunfan sin discusión lo más sombrío, lo más negro, lo más negativo y lo más infernal.

Proletarios, decía Marx, son los que no poseen los medios de producción y se ven obligados a alquilar su fuerza de trabajo, su única posesión, para satisfacer sus necesidades elementales y esenciales. Los proletarios no sólo no han desaparecido, sino que la pauperización ha aumentado su número: salarios de miseria, ritmos de trabajo infernales, precariedad del empleo, tiranías de

los capataces, imposibles perspectivas de futuro, indignidad de las tareas, embrutecimiento en los puestos de trabajo, exposición del cuerpo a los peligros, sumisión de los espíritus a la multiplicación infinita de las repeticiones. ¿Su destino? Desplumar pollos durante toda la jornada, calibrar la misma pieza durante horas, dar puntadas por millares, una tras otra, moldear quesos en cantidades astronómicas, limpiar pescados todo el año, embalar piezas hasta la jubilación, pintar carrocerías en medio de vapores tóxicos, pasar ocho horas en cámaras frías a temperaturas polares, en ambientes húmedos o sobrecalentados, expuestos a los miasmas y los malos olores, trocear esqueletos de animales. Y dormir... y empezar de nuevo: ocho horas al día, cinco días de cada siete, once meses de cada doce y más de cuarenta años de una existencia. ¿Qué queda para vivir? Entre miseria y pobreza, inquietud y temor de ser privado de su situación y de su miserable estatus, pierden la vida tratando de ganar lo que les permita volver a arriesgarla el día siguiente, inexorablemente.

Ya tenemos trazados los límites de este tercer círculo, donde uno se conforma con ver de lejos a los condenados, y más de cerca, aunque todavía a distancia, a los réprobos, sin saberse uno mismo explotado, expoliado, privado de sí mismo, vacío de su propia sustancia, muerto antes de tiempo. Muerto en vida. Las deyecciones del cuerpo social y sus patologías me asustan, me aterrorizan y me indignan. De la misma manera me enfurecen las condiciones de los obreros y su olvido por parte de los dueños del lenguaje, la retórica y los medios para formular estas alienaciones, pero que callan, culpables por sus silencios cómplices o por los rodeos en que tanto les gusta incurrir para hablar sola, exclusiva, únicamente, de lo que antes he llamado miserias limpias.

Esta cartografía imprecisa y rápida de los infiernos en los que se encuentran las miserias contemporáneas no deja de in-

quietarme. ¿Dónde se encuentra en los griegos, que justificaban la esclavitud, una condición específica relativa a lo infrahumano? Pues para un griego no hay nada debajo del esclavo, detrás de él. Ni siquiera los bárbaros, que no son ni menos ni más humanos, sino radicalmente otros, con los que además es imposible comunicarse, porque no hay con ellos una lengua común en la que entenderse. La modernidad y el capitalismo desenfrenado, en particular, han generado estas categorías siniestras que instalan al esclavo –al proletario– en la cima de una jerarquía funesta que se hunde en las tinieblas donde se pudren los condenados y los réprobos.

Entonces, ¿por qué se ha instalado este infierno en la tierra? ¿Qué justifica la genealogía de esta demonomanía de creciente inventiva, proveedora inagotable de nuevas perversiones, así como la tolerancia a su respecto? Probablemente la intención de asegurar una dominación sin resquicio sobre los esclavos, hacerles imposible toda esperanza de salvación, hacerles temer una condición peor que la presente si por ventura se niegan a someterse, en cuerpo y alma, a los mandatos del Leviatán vendido a las leyes del mercado y convencido por ellas. Este infierno escenifica lo que espera a quien se niegue a acatar las reglas del juego liberal. De ahí el éxito garantizado de los heraldos del fin de la historia, reforzados en la propaganda por los que piensan que ya nada se puede cambiar: habría que llegar a acuerdos con el capitalismo planetario, mundial, universal, y contar con él en adelante. ¿De lo contrario? De lo contrario, el infierno, la condena, la miseria generalizada, lo peor para todos. De lo contrario, el apocalipsis, el retorno del gulag, el fascismo y las dictaduras, la gran zambullida en el ano del mundo y la certeza, en la gran mayoría de los casos, de no ser más que desechos...

Está bien. Ya estoy acostumbrado a oír a los que se escudan en la descarada ficción para justificar sus prebendas, señalar siempre la utopía cada vez que alguien habla de modificar las reglas, las leyes, las normas. Según los que niegan la posibilidad

de todo cambio, la idea misma de cualquier progreso, habría que conformarse con las cosas tal como están. Pero, a pesar de las apariencias, la esclavitud y la servidumbre no han desaparecido, y de lo que se trata, más que nunca, es de eliminar el término buscando una nueva definición del mismo de acuerdo con una acepción contemporánea. Se convendrá en que actualmente son ya otros los que habitan un lugar inventado por la modernidad al que, en palabras de Artaud, se podría llamar el ombligo de los limbos. Es allí donde yacen los condenados y los réprobos cuya naturaleza he tratado de describir.

Ésos son prioritarios en todo y para todo. El estado de urgencia es de rigor, siempre, en todas las circunstancias: los comedores populares, las asociaciones de caridad, la asistencia benéfica, las acciones humanitarias puntuales o regulares, todo eso debe ser reemplazado por una política que deje cada vez más atrás la caridad, vaya más allá de la justicia y se proponga la equidad aquí y ahora. Ya en *La sagrada familia* estigmatizó Marx las «quijotadas filantrópicas», precisando que las mismas delatan «la organización de la beneficencia como diversión». Eso era en 1845, hace algo más de ciento cincuenta años.

No lejos del ombligo de los limbos se halla la inmensa muchedumbre de los esclavos, sustantivo que ya usó Aristóteles y que retengo. Son las mujeres y los hombres que se definen como instrumentos animados, junto a los inanimados. ¿Alguien discutirá que esto define al proletario y aquello la máquina? Son la propiedad de los hombres libres. ¿Quién negará que conoce el destino, la vida y la cotidianidad de esos hombres que están en manos de los que, sin vergüenza, confunden los proletarios y las máquinas? Son una especie de auxiliar destinado a la acción. ¿Quién creará que se les destina a la contemplación? Son serviles por naturaleza, por su conformación física y su origen biológico, fisiológico. ¿Quién invalidará las demostraciones de la sociología en el sentido de que los hijos y las hijas de esclavos están casi en su totalidad destinados a ser también esclavos, que las liberacio-

nes son raras, excepcionales y poco probables, que, en esta civilización enloquecida, casi todas las ocasiones de liberación han fracasado.<sup>16</sup> Proceden de una metafísica que aspira a que la perfección someta lo que debe obedecer a lo que debe ser obedecido, el cuerpo a la razón, las mujeres a los hombres, los animales a los seres humanos y, de la misma manera, los esclavos a los amos.<sup>17</sup> ¿Quién negará que el Leviatán destina los más dóciles y los más obedientes a la reproducción social y a asegurar sus funciones de siervos domésticos de la sociedad, como si estas funciones derivaran de un derecho indiscutible y de una ley inviolable? Son esclavos según las modalidades de un orden beneficioso y justo. ¿Quién negará que, entre los amos, algunos han afirmado que un empleo es una bendición con la que se debería estar contento y que el simple hecho de disponer de él debería ahogar toda veleidad de ver y pensar las cosas de otra manera? Por último, merecen ser esclavos, puesto que vienen de un mundo que sólo engendra sus semejantes. ¿Quién no ha defendido el sólido fundamento del sistema de reproducción social de las élites, sin encontrar nada sospechoso en el hecho de obtener prebendas de la misma manera en que se heredarían talentos?

Dejémoslo aquí, la instrucción del proceso es fácil; prácticamente, la defensa ya se ha pronunciado. En la *Política*, esta «ciencia del esclavo» se distingue de la «ciencia de adquirir esclavos», cuyo parentesco con el arte de la guerra o de la caza específica Aristóteles. Personalmente, veo en la primera una prefiguración de lo que constituye la ideología burguesa dominante, con sus etapas escolares, universitarias, mediáticas e intelectuales, y en la segunda una definición radical y sin ambages de lo que hoy recibe el nombre de ciencia económica.

Segunda parte

Del ideal

El genio colérico de la revolución

## 1. DE LA ECONOMÍA

### El reencantamiento del mundo

El desencanto del mundo da forma a la religión nihilista de nuestra época. La existencia de fosas comunes, de infiernos y condenados, el incesante descubrimiento de miserias y excluidos, pobres y esclavos, lleva a la mayoría de la gente a participar de una misma desesperanza que culmina en un repliegue sobre sí mismo. Al igual que el gesto de acurrucarse, el desencanto crea la ilusión de que así puede uno permanecer a la espera de que la catástrofe pase, suponiendo que no nos arrastre con ella. Los nihilistas, sean quienes sean, representan siempre el papel de actores que ven en estas plañideras aliados negativos, menos peligrosos que aquellos para cuyo voluntarismo la utopía no es tanto lo irrealizable como lo todavía no realizado.

No ignoro en absoluto las fosas comunes soviéticas, los radiantes paraísos de mañana pero origen de los infiernos de hoy, sé de las pirámides de cráneos acumulados por el régimen de los jemes rojos y de las osamentas que se hunden en los arrozales como pilotes de una Venecia macabra. No he olvidado para nada los ríos chinos, rojos de sangre de quienes, a veces, ni siquiera eran opositores. Tampoco se me han borrado de la memoria las fosas a las que fueron arrojados oficiales polacos, ni aquellas en que ex comunistas serbios han dado satisfacción a un nacionalismo a su medida. Pero un hombre de izquierda está más obligado

que otros a saber lo que las tragedias de este siglo han tomado prestado de su ideal. Por eso se trata de formular, para hoy, un pensamiento interesado en erradicar por completo lo que ha servido para justificar, legitimar y hacer posible esos períodos negros como el infierno. Además, me propongo llegar a un pensamiento de izquierda muy distinto del que han sostenido todos los que tuvieron como leitmotiv el fin de la propiedad privada. Desde la formulación de este deseo en Gracchus Babeuf, se puede leer, en contrapunto inseparable con esta propuesta, la invitación, que realizó ya el propio autor de *Le Tribun du Peuple*, a instalar «barreras erizadas de obstáculos» entre la Francia revolucionaria y sus vecinos, para evitar el «contagio de malos ejemplos». Entre estas líneas escritas en 1796 en el *Sistema político y social de los iguales* y el desmoronamiento del muro de Berlín en 1989, se habrá visto cómo una parte de la historia, en nombre de la izquierda, fue una combinación de tragedia, negatividad, sangre y dictadura. La lección de este siglo sombrío, para la izquierda que no se contenta con el mundo tal como es, reside en evitar convertir la propiedad privada en chivo expiatorio.

Pero, fuera de Proudhon, muy pocos han unido en el campo de la izquierda el elogio de la libertad a una crítica de todas las formas de autoridad y autoritarismo. De la misma manera, en su proyecto de sociedad anarquista, huyendo de las opciones menos igualitaristas que uniformizantes de los comunistas —ya fueran de naturaleza poética, como en Fourier, ya de acento neocientífico, como en Marx—, Proudhon mantuvo la pequeña propiedad privada. Como se sabe, la consecuencia de esta clarividencia fue pasar por defensor de la pequeña burguesía a ojos de quienes se sentían obligados por sus preferencias a levantar las barreras erizadas de obstáculos que todos conocemos.

A mi juicio, el reencantamiento del mundo, cuando supone la abolición de la propiedad privada, pasa indefectiblemente por la edificación de los muros que hemos visto durante demasiado tiempo y por el sistema policial que les es inherente. La opción

libertaria de izquierdas implica una acción menos obsesionada por la destrucción de la propiedad, las expropiaciones violentas –léase o reléase el *Manifiesto del Partido Comunista*– que por la propuesta de una economía alternativa cuya prioridad sea la elaboración de modos polimorfos de producción paralelos a los del capitalismo e incluso de modalidades transversales en el propio capitalismo.

Antes de abordar la hipótesis de una reactualización de las soluciones propuestas por Proudhon, es preciso desear la revolución copernicana, acabar con el sometimiento de los hombres a la economía liberal y a su enloquecimiento generalizado, para someter la economía a un proyecto hedonista de vida en común. Dejar de servir al capital y poner éste al servicio de los seres humanos. El triunfo del capitalismo ha firmado la sentencia de muerte de lo político y la política en provecho de un puro y simple elogio de la técnica de administración de los hombres y los bienes. El uso libertario de la economía permitiría el regreso de lo político y de los títulos de nobleza que jamás debió haber dejado de tener este arte de la vida en común que a partir de la Revolución Industrial se convirtió en la ciencia del sometimiento de los esclavos a los amos.

Todo prolegómeno al reencantamiento del mundo pasa por esta revolución copernicana: terminar con esta religión de la economía que hace del capital su Dios y de los hombres sus simples devotos, objetos de expoliación a voluntad. Por eso es necesario promover un ateísmo en esta materia, al menos confinar la economía en los límites estrictos de los medios, nunca en los fines. La economía ha de servir ella misma y dejar de exigir que se la sirva. Para ello tiene que someterse a lo político, cuando lo cierto es que desde hace demasiado tiempo la política actúa como sierva de la economía.

Remotos son los daños y ancestrales los hábitos, pues ya en

la Antigüedad encontramos material que nos permite comprender el fundamento de esta religión de la economía. Supone la primacía de la mercancía sobre el hombre, enfermedad particular cuyo principio podría llamarse *síndrome de Hecatón*. Precisemos. Hecatón era un filósofo estoico del siglo II antes de nuestra era, autor de un único *Tratado sobre los deberes*, que se ha perdido, pero que Cicerón ha comentado y criticado. Hecatón enseñaba que, entre la salvación de otro hombre y la conservación del interés propio, debe preferirse siempre la segunda opción.

En caso de escasez, por ejemplo, ¿hay que alimentar ante todo a los esclavos propios, so pena de poner en peligro los ingresos, los medios de producción o la cantidad de bienes personales? ¿O se puede desear lo contrario? Si, por ventura, se halla uno en un barco que hace agua debido al exceso de carga y se ve forzado a escoger entre sacrificar un caballo de raza o un esclavo de escaso valor, ¿qué se ha de arrojar por la borda? Hecatón responde sin pestañar: hay que preferir el interés personal a la humanidad y el esclavo al pan y agua, antes de lanzarlo por la borda en el siguiente viaje. Así, el propietario podrá dormir tranquilo, no lejos de sus dracmas y su rocín matalón preferido. Y el esclavo incorporarse a las filas de los condenados de la tierra antes de ser precipitado en el Aqueronte.

El síndrome de Hecatón afecta a los que practican la economía como una actividad independiente y la entienden como la ciencia de los bienes, de las riquezas, de cuyos objetos y preocupaciones quedan excluidos el hombre y la humanidad. Peor aún, es también el síndrome que padecen los que creen que la actividad económica puede desarrollarse *a pesar de* los hombres, incluso *contra* ellos y su bienestar. Primacía generalizada del tener sobre el ser, prioridad cardinal de los intereses, los beneficios, las ventajas obtenidas en bienes contantes y sonantes sobre cualquier otro valor: esto es lo que convierte al alumno de Panecio de Rodas en un precursor, una especie de Calicles de la economía que ha hecho fortuna a través de las épocas y los siglos.

En este orden de ideas, primero está la economía y luego, a su servicio, la política. Ante todo, el dinero y el mantenimiento de las riquezas materiales en el estado en que se encuentran; luego, lo demás. La mayoría de las veces, nada. La ética de las empresas o de los empresarios, la moral de los industriales o de los propietarios, la *axiomática de los productores\** o de los capitalistas, las virtudes de los economistas o de los banqueros, he aquí una serie de oxímoros. Nuestra época celebra efectivamente la práctica de la economía como actividad independiente, incluso como disciplina excluyente de cualquier otra, sea la política, sea la ética. De ahí el talento consumado de esta gente para poblar y sembrar las tierras infernales cuya cartografía he propuesto.

El síndrome de Hecatón muestra a porfía que, en materia de fundación de todo lo que es esencial en una civilización, lo inaugural se basa en un sacrificio y la permanencia se asegura mediante un holocausto que se reitera sin cesar. El sacrificio y el holocausto tienen como víctimas propiciatorias, desollados sacrificiales y fetiches propiciatorios a todos aquellos que el sistema de producción destruye. ¿Quién evaluará algún día los dolores, las penas, los males, los sufrimientos, las torturas, las mutilaciones, las enfermedades? ¿Quién contabilizará las acusaciones, las exclusiones y las condenas? ¿Quién hablará de las matanzas, las carnicerías y las masacres debidas a esta religión de la economía independiente? ¿Quién desmontará las fábricas y las manufacturas, los talleres y los lugares donde se han perpetrado esos sacrificios cotidianos, masivos? ¿Quién explicará lo que son estas máquinas de descerebrar, de vaciar los cuerpos y las almas, de empobrecer el espíritu, marcar las carnes, deformar los esqueletos, torcer los huesos, comprimir las estaturas, desarrollar fisiologías mutantes en las entrañas de los que han sido arrojados al caldero de Hecatón? El desencanto del mundo, el nihilismo contemporáneo y el pesimismo generalizado perdurarán mientras se siga rindiendo honor al orden de las cosas de acuerdo con las modalidades que pregonaba el filósofo antiguo.

De esta manera, es preciso definir la economía como una alquimia caníbal, una disciplina de transmutación que produce el dinero de los amos sobre la base del tiempo de los esclavos. Su mecanismo funciona de tal manera que absorbe las energías, las fuerzas, las vitalidades, las singularidades, los temperamentos, los caracteres, las libertades individuales de quienes sólo disponen de ese resto, su cuerpo, con el fin de reducirlo, destruirlo, quebrarlo y extraer de él las lágrimas, la sangre y el sudor por un lado, y por otro lado el oro, con el que los amos financian fiestas que por un tiempo les permiten olvidar que son mortales. Una vez digerida la dignidad, la economía independiente produce las riquezas que financian los gastos suntuarios.

Por otra parte, se podría escribir una historia de la economía únicamente desde el punto de vista de las obras espléndidas. Todas tienen en común la satisfacción del narcisismo de quienes las encargan, las deciden y las desean. Las pirámides egipcias, las catedrales occidentales, los diques soviéticos, los cohetes norteamericanos, las fábricas y luego las multinacionales europeas y, en la actualidad, los capitales flotantes planetarios o los que evolucionan en la estratosfera virtual: en todos los casos se trata de expresar la potencia y la soberanía del poder temporal, luego del poder espiritual que en éste se inspira y lo sostiene. Siempre, la sangre de los pobres es el fundamento del máximo derroche.

El faraón, el sacerdote, el ingeniero, el técnico, el capitán de industria, el financiero, todos se han apoyado en ejércitos, policías, poderes constituidos, a veces con la colaboración de pensadores o filósofos sometidos a sus respectivos sistemas porque para eso se les pagaba, con el objeto de protegerse de los explotados cuyo trabajo hacía posible esos monstruosos edificios. Proprietarios, militares y proletarios: éste es el orden descendente en que se expresan la potencia, el poder y la dominación de los que imponen el economismo, esta religión fundada, o al menos formulada, por Hecatón desde la Antigüedad.

Para engrosar estas masas monetarias virtuales, que circulan en flujos tensos y en chorros continuos, en mundos en los que el movimiento se produce a la velocidad de la luz a través de la fibra óptica, los esclavos de los tiempos modernos son utilizados y desechados, explotados, humillados, ofendidos y luego despedidos según las necesidades del mercado. Estos meteoritos que escapan a todos los controles policiales, gubernamentales o políticos, evolucionan de acuerdo con el orden económico, que sólo respeta sus propias leyes. Apátridas o cosmopolitas, en cierta forma platónicos, hipostáticos a su manera, adoptan vías que, como las dialécticas descendentes o ascendentes que tanto gustan a los devotos de la caverna, proceden de modo invisible.

Nada de fronteras, visados democráticos o prohibiciones éticas, las masas de los capitales flotantes actúan según el mismo principio que los ejércitos de una superpotencia de dominio planetario. Fluidos y plásticos, invisibles y todopoderosos, estos flujos monetarios distribuyen miseria o riqueza a su paso: aquí fortuna, allá ruina, acumulación en un lugar, dispersión en otro, atesoramiento para uno y dilapidación para quien no haya sido tocado por el ala y la gracia de esos desplazamientos de energías. Pero quienes no poseen nada para apostar en esos movimientos lúdicos, y por tanto nada que ganar, siempre tienen, sin embargo, algo que perder: tiempo, energía, fuerzas, libertad; en resumen, su vida.

† ¿Qué ventaja representan la pirámide o la catedral para los obreros que las construyeron, trabajadores y otros vendedores de esfuerzos y de fuerza de trabajo? ¿Qué beneficios obtuvo de las gigantescas represas de agua y de la conquista espacial, de la desecación de ríos y de la inundación de valles, o del primer paso en la Luna, el ciudadano de la Unión Soviética o de los Estados Unidos acuciado cada día y por todas partes por la prostitución de su ser, de su cuerpo, a cambio de un salario irrisorio? ¿Qué alegrías

extraen el obrero, el proletario, el asalariado, de los alaridos de la forja, las histerias de las máquinas y los apocalipsis de fuego que aún se mantienen en las acerías, las fábricas y otros templos en los que se rinde culto a Prometeo o a Hefesto? ¿De qué le sirven al *clochard*, al desempleado, al asalariado precario, al obrero y al empleado esas marcas cifradas en monedas fuertes y formuladas de manera cibernética en la memoria de los ordenadores? 11

Todas las épocas han puesto la ideología, la religión, la filosofía y el arte al servicio de esos cultos que se rinden a la producción. Y la nuestra tanto como las otras. Cada cultura se enuncia y se anuncia en la justificación estética de esta lógica. De ahí, en lo que concierne a la nuestra, una *religión del capital*,\* plástica e incesantemente reciclada desde que Paul Lafargue ofreció su primera fórmula, en el siglo XIX. Nuestro tiempo celebra lo conceptual, lo virtual, lo significado en el significante avieso, o al menos disfrazado. Los capitales flotantes, el dinero que, al circular, libera la energía y la entropía con las que el capital inicial se reproduce —mitosis y meiosis confundidas—, luego se fracciona, se desarrolla, toma cuerpo, se fortalece, se desplaza, todo lo cual contribuye a la formación de un Dios al que todos o casi todos rinden culto.

Invisible si no es a través de sus efectos, omnipresente en todas las manifestaciones de la civilización, omnipotente en todos los registros de lo real, parece omnisciente a quienes confieren movimiento y vida a una ausencia venerada bajo la forma de fetiches que se considera que lo encarnan y le dan una realidad concreta. Los análisis realizados por Feuerbach en el siglo XIX aspiran a explicar los procesos de alienación mediante los cuales el hombre, despojándose de sus atributos hipostasiados, fabrica un Dios a su imagen sublimada: lo que el hombre mismo no es, lo proyecta, luego le da consistencia, forma y finalmente existencia. Lo que queda es el culto a una pura creación del espíritu: Dios, construido con los escollos del hombre metamorfoseados en brillantes baratijas.

Toda alienación funciona según el mismo principio. La miseria de los hombres ha permitido la creación de la *santidad del dinero*,\* la ha hecho posible. En sus sublimaciones, las civilizaciones expresan lo que constituye sus carencias y luego sus dioses, cuando no su Dios. Y esta carencia transfigurada en ser centellea y fascina porque, para poder conservarla sólo en manos de unos pocos, su posesión ha sido prohibida a la gran mayoría. De esta manera parece demostrar la rareza y, por tanto, lo precioso de la naturaleza de un fetiche convertido en mundo. El lujo es la manifestación de este Dios invisible, su epifanía. Hace posible, gracias a la jerarquía instalada, la lectura de la causa de la miseria, a saber, la ausencia de este Dios, la imposibilidad para la mayoría de los hombres de una comunión en la hostia, que es el valor propuesto tras la transustanciación.

Sin participación en esta religión no hay soberanía individual. Los excluidos, los réprobos, alimentan el pueblo de los condenados, de los que tienen prohibida la riqueza, la posesión, y, por tanto, el ser. Esos capitales en circulación, en giro constante, febriles o flotantes, son inaccesibles para aquellos que dedican su existencia a moverlos, a hacer posible su flujo. Ni la tierra, ni el trabajo, permiten la renta o el salario. Hoy sólo el capital trabaja para intereses tanto más grandes cuanto más considerable revele ser la suma en juego. Raramente la pauperización habrá sido tan cínica y apática: ninguna esperanza de dejar su condición de condenados para quienes nunca tienen nada que ganar y siempre el riesgo de perder; mientras que para quienes tienen lo suficiente como para comprometer una parte de su fortuna, todo es posible; ganancias prácticamente seguras para los que dictan las reglas del juego que ellos mismos juegan y cuyo principio y funcionamiento lúdico controlan, a la vez que recuperan eventuales pérdidas mediante juegos compensatorios a los que sólo ellos tienen acceso. Los pobres se irán empobreciendo en la medida en que los ricos se enriquezcan.

El culto que se rinde al capital flotante es inversamente pro-

porcional a la participación, directa o diferida, de los beneficiarios. Tanto aspiran los réprobos a aquello de lo que carecen como gozan los afortunados de lo que, para ellos, es una realidad. El futuro sigue siendo un fantasma para los otros, un deseo que se constituye como tal porque otros lo poseen. El deseo mimético convierte al esclavo en un guardián del templo en el que comulgan sus amos, porque el esclavo, aunque en vano, espera participar algún día en el festín, incluso cuando sólo le toquen los restos. Precisamente por eso la religión del capital, en su modo virtual, dispone de tantos adeptos: los que disfrutan de ella, naturalmente, pero también los que creen poder hacerlo un día y, por esa razón, desean el mantenimiento de las reglas del juego con la única esperanza de poder jugar también ellos en el futuro.

De esta manera, en nuestro sistema capitalista planetario, la economía es doblemente caníbal: no sólo priva a los esclavos de su existencia, sino que hace frágil y precaria, cuando no caduca, su propia esencia, por entero alienada en la hipótesis de una procesión hacia el Uno-Bien del que están para siempre excluidos. Después de las revoluciones industriales y tecnológicas hay que afrontar la revolución cibernética e informática. De la explotación del siglo XIX, que un cartógrafo como Marx fue capaz de representar y rastrear, hoy sólo queda un sucedáneo de hangares desiertos, fábricas vacías, talleres abandonados. Las descentralizaciones, las deslocalizaciones, desterritorializaciones diría Deleuze, las instancias que hacen posible la distribución desigual de las riquezas son invisibles, inasibles, únicamente reconocibles en los hechos y los perjuicios que a veces es posible registrar: un individuo que hace fortuna, otro que se arruina, una sociedad anónima que surge aquí, una región masacrada allá y, siempre, la miseria permanente de la gran mayoría, que sufre y padece los efectos de los flujos monetarios. Semejante al Dios de los teístas, el capital flotante nunca aparece directamente, sino siempre en la modalidad de la encarnación, del efecto producido, de la obra.

¿Qué exige ese Dios a manera de adoración, veneración o culto? Una dedicación sin límites, una sumisión absoluta. Transforma las multitudes, los pueblos y las poblaciones en rebaños humanos obligados a prostituirse. Pues el modo de sometimiento de lo singular a este nuevo universal invisible es precisamente la prostitución, estrechamente relacionada con la esclavitud. ¿Por qué? Los esclavos y las prostitutas no son dueños de sí mismos, unos y otras han sido desposeídos del uso independiente, libre y autónomo de su cuerpo. Los primeros, según los análisis de Aristóteles, se definen como instrumentos cuya finalidad es la acción. No se poseen a sí mismos, pues son propiedad de sus amos y de quienes, a modo de miserable y deplorable recompensa, les proporcionan el alimento, el salario, los medios para sobrevivir o vivir, pero prácticamente nada más.

Junto a los animales domésticos, el esclavo y la prostituta ven su cuerpo cercado, invadido, poseído, marcado, acuciado por las necesidades del servicio, de la producción, del gasto destinado a producir beneficios y reinversiones. La economía es ciencia de esta alquimia caníbal en tanto funciona con autonomía sometiendo lo político a su orden, a su ley. Forma parte de esta ciencia de los esclavos cuyas subdivisiones, que ya Aristóteles distinguía, permiten aún hoy señalar lo que, en el vocabulario contemporáneo, son los cazatalentos, los recursos humanos, las disciplinas ergonómicas, los círculos de calidad y otros hallazgos originarios de las direcciones de personal. Los actores de esta ciencia son los cronometradores, los contra maestres, los jefes de equipo y todos los que, por el simple hecho de ser lo que son, cumplen igualmente la función de policía y de ejército, sacerdotes y vicarios de esta religión del capital.

En este arte de la relación con el esclavo, Aristóteles precisaba que el amo debía hacer saber y comprender a su inferior que ambos tenían los mismos intereses, cuando no una comunidad de destino. ¡Cuán aristotélicos son los que, hoy en día, en nombre de esta pura y simple negación de la lucha de clases, eviden-

cia cotidiana para quienes trabajan, quieren que el sirviente al que se ofrece una magra comida o un salario irrisorio crea que está embarcado en la misma nave que su amo, dueño de todo el resto, incluidos el cuerpo, el destino, el futuro y la salud de aquel a quien condesciende en dar una escudilla de sopa! «Comunidad de intereses», escribía Aristóteles. ¿Qué intereses? ¿Quién utilizaría todavía ese lugar común, esa manida justificación según la cual los ricos son necesarios para alimentar a los pobres, la miseria tiene una función, pues sin ella no se podría practicar la sublime virtud de la caridad, y la fortuna de unos es necesaria para hacer posible la supervivencia de los otros?

Pero lo cierto es que los intereses son divergentes en lo que se refiere a la lucha de las conciencias de sí opuestas, para decirlo en términos hegelianos. Lucha de clases, dirá Marx. De manera que el amo y el esclavo desean mutuamente la desaparición del otro como tal, en su esencia y en su existencia. Pero ¿cómo sería una sociedad de esclavos en la que ya no hubiera amos a los que deban su estatus y viceversa? Esta lucha proseguiría eternamente, su erradicación es impensable. La sociedad sin clases equivale a una ficción, no sólo imposible, sino tampoco deseable. ¡Que se multipliquen las diferencias! Y, en la medida de lo posible, que se las estimule, naturalmente. Pero no las desigualdades, esto es, la explotación económica de esas diferencias.

La diferencia entre estas clases se traduce en la cartografía que es posible confeccionar para determinar el lugar de todos y de cada uno. En esta representación, con el tiempo como abscisa y la movilidad en el espacio como ordenada, el esclavo es aquel cuyo empleo del tiempo supone una saturación en ambos registros: entrega el máximo de su tiempo a y en un espacio que no ha escogido. Inmóvil, paralizado, sujetado, semejante al insecto clavado a un corcho, se entrega por completo al servicio de un orden en el que no tiene opción. Despojada de su cuerpo, también lo está de su tiempo en un espacio en el que se ve obligado a permanecer: la fábrica, la oficina, el taller, la manufactura, el

interior de un vehículo, la sala donde trabaja. En este orden de ideas, la economía aparece como el arte de distribuir las plazas en función de las necesidades del culto que se trata de rendir.

El capitalismo descuella en la transmutación del tiempo de los esclavos en dinero para los amos, por medio de la división en zonas, que realiza sin cesar con el fin de contener, instalar y mantener las energías singulares en aparatos en los que se las deja cautivas con el subterfugio de salarios miserables, que hacen necesario volver a comenzar una y otra vez con la prostitución del cuerpo y del tiempo. También se pueden considerar auxiliares de este sometimiento los créditos necesarios por los endeudamientos, derivados del propio sometimiento de los esclavos a los deseos miméticos grabados por la publicidad, especie de *opus dei* al servicio de la religión del capital. El tiempo del que se despoja al esclavo, transfigurado en dinero del que se lo priva a la vez que se lo tienta con las felicidades que él hace posible, proporciona la sangre del sacrificio y del holocausto fundacional de la religión del capital. Nietzsche afirmaba que todo aquel que no disponga de dos terceras partes de su tiempo en total libertad para su uso personal, es un esclavo. Saque cada uno sus cuentas...

Para ser definida como una alquimia caníbal y someter a ella lo político, destacarse como patología mediante el síntoma de Hecatón y ocupar el lugar de cualquier otra religión, proceder del sacrificio y el holocausto reiterados, vivir de la lucha de clases y dar lugar a la máxima alienación, la economía capitalista en su modalidad actual, cibernética y planetaria, es sin duda el reflejo de una metafísica que le sirve de base, tal como lo han sido todas las variantes conocidas del modo de producción capitalista de las riquezas. La economía deriva de la superestructura ideológica y no es en absoluto una infraestructura separada, locomotora del mundo en su totalidad.

Antes de llegar a una proposición libertaria sustentada en

una mística de izquierda, quisiera tratar de mostrar que la economía, esta «ciencia de lo lúgubre», en palabras de Carlyle, ha producido siempre sus mitologías a partir de los pensamientos dominantes de la época o de las ideologías más idóneas a la elaboración de una justificación teórica, cuando no ontológica, del mercado libre y la competencia, la división del trabajo, el sometimiento de una clase a los intereses de otra, la mano invisible y los paraísos futuros. Todo ello ha contribuido a la formación de una despiadada *metafísica de la necesidad*, a la que se ha adherido prácticamente la totalidad de los economistas, incluso los que mantenían posiciones aparentemente opuestas, como Adam Smith y Karl Marx. Para proponer otra manera de abordar la economía habrá que echar las bases de otra visión del mundo, y para levantar un edificio libertario susceptible de ser coronado por ideales humanos será necesaria una mística cordial y en concordancia.

Antes de esto, y para proponer una genealogía ontológica de la modernidad económica, quisiera apelar a la constelación cartesiana y más en particular, para empezar, a los avances que las conclusiones y los grandes temas del *Discurso del método* permitieron al Grand Siècle. El catolicismo retrocede bajo los asaltos del pensamiento reformado y la potenciación de una filosofía laica en camino de ocupar el lugar de la omnipotencia de la teología católica. Antes que él, Montaigne había preparado el advenimiento del sujeto moderno, pero es Descartes quien lo alumbró y lo asiste y quien da identidad a ese *yo* que se postula en oposición a Dios. Por eso es posible hablar de relación inversamente proporcional entre el desmoronamiento del catolicismo y la elaboración de las condiciones de posibilidad de lo que yo llamaría economismo, este monstruo híbrido que convierte la economía en religión. Progreso del ateísmo, desaparición de Dios, aparición de la economía y teología de las riquezas triviales: éste es el movimiento que hará posible la cristalización de la devoción al dinero y de los cultos que se le rinden.

Por tanto, Descartes. La obra de 1637 inaugura la modernidad en Europa porque dibuja con nítidos contornos un sujeto que, a condición de ser respetuoso con la religión de su Rey y con su nodriza –deseo del propio filósofo–, ve abrirse ante él todas las posibilidades. Autonomía de la razón, libertad de la reflexión conducida según el orden matemático, lectura científica del mundo, metodología confinada al uso de la retórica y del concepto, reglas para la dirección del espíritu y reciclado del dualismo antediluviano son los instrumentos de lo que habrá de convertirse en la razón pura práctica.

Por otra parte, más allá de la fundación de este individuo con las experiencias ontológicas con las que aún hoy vivimos, el propósito del *Discurso del método* es promover todas las ciencias que permitían al hombre hacerse «dueño y señor de la naturaleza». Todavía no se habla de economía propiamente dicha, pero el contenido del término ya deja su impronta en el siglo. En efecto, el individuo a plena luz y su voluntad de poder sobre la naturaleza, el mundo real, sensible, he ahí un agente, un actor y un proyecto con los que es posible elaborar las reflexiones que trazan el contorno de las primeras meditaciones de economistas.

Para ello, y sin abandonar el cartesianismo, que por entonces anima, ocupa y hasta abraza a toda Europa –en Alemania con Leibniz, en Holanda con Spinoza y en Inglaterra con Hobbes–, habría que tomarse el tiempo necesario para hablar de la teodicea del primero, el monismo panteísta del segundo y el materialismo mecanicista del último, a fin de mostrar en qué medida los años de mediados del siglo XVIII permitirán a François Quesnay, el padre de los fisiócratas, elaborar lo que se ha convenido en presentar, si no como la prehistoria de las ciencias económicas, al menos como una primera manifestación de una nueva disciplina digna de tal nombre. De los fisiócratas habría que retener la idea de que, tal como aparece, el mundo es perfecto y procede de una voluntad divina. De la misma manera, en el proceso por el cual lo real se muestra como tal, lo negativo tiene

su función y contribuye, dialécticamente, a la perfección del conjunto. De ahí la conclusión de una armonía preestablecida y la lectura de la naturaleza como obra de la voluntad de una potencia superior y que, a su manera, deriva de un proyecto en el que la *natura naturans* y la *natura naturata* actuarían y probarían la unidad del mundo y su emanación de una sola sustancia diversamente modificada. Esta naturaleza, desplegada según el modo de la variación múltiple a partir de un único y mismo tema, obedecería a leyes comprensibles para cualquiera que contemplara su espíritu de acuerdo con el orden de las razones.

Dadas su desconfianza de las primeras manifestaciones de la industrialización, su celebración de la naturaleza y, más en particular, de la tierra, así como su voluntad de ver en ella la obra de un principio arquitectónico, los fisiócratas despliegan un talento sintético digno del eclecticismo de Victor Cousin para agregar a estos collages teóricos un toque de sensualismo tomado de Locke y otro de ocasionalismo escamoteado a Malebranche, para luego formular, casi postular, en estilo deductivo, una teoría económica que, como por azar, complace al Rey, lo refuerza en su monarquía de derecho divino y legitima su despotismo estrictamente limitado a la lucha contra los factores perturbadores del orden natural.

Con el rechazo de la historia y de sus desarrollos dinámicos y dialécticos, la extensión del universalismo a las monarquías europeas, cuando no al planeta entero, la desvalorización del hombre, de reciente creación, y la sobrevaloración de la tierra, una verdad de siempre, los fisiócratas se limitan, so capa de teoría económica científica, a proporcionar los medios de su política a un rey cuya acción se funda en el principio de la monarquía de derecho divino, legitimando el orden feudal mediante una visión del mundo apropiada a este uso y confeccionada *ad hoc*. Con esto se asiste por primera vez a la consideración en perspectiva de una metafísica –en particular, de la necesidad– y de una política, todo ello con la instalación de la economía como árbi-

tro, como instancia reguladora del orden fáctico. Con la redacción de *Fisiocracia o Constitución natural del gobierno más conveniente para el género humano*, François Quesnay mereció ser presentado por el rey Luis XV con los honores del título de «Mi pensador», lo que, también en esto, auguraba la relación que tendría con los poderes la mayor parte de los economistas dedicados a la causa del *laisser-faire*, *laisser-passer*, el mejor camino para llegar al *laisser-aller*, a la libertad sin límites.

Muy pronto, los economistas hicieron la ley, y sus formulaciones los colocaron en olor de santidad junto a los gobernantes con problemas políticos, pues en ellas encontraban material para sustituir con brillo su evidente incompetencia. La lección es válida aún hoy. La formulación casi perfecta de la metafísica del capitalismo bajo cuyo régimen vivimos hoy parece prácticamente acabada con Adam Smith, que en su libro más importante propone los evangelios del liberalismo, útiles para legitimar el siglo de la Revolución Industrial. Aunque comenta, critica y supera la opción fisiocrática, Smith conserva la idea principal de una armonía preestablecida y, sobre todo, propone también él una teoría de la necesidad.

La famosa invitación al *laisser-faire*, redoblada por el *laisser-passer*, debería hacer innecesarios el análisis y la explicación. Sin embargo, el economista puntualiza que es preciso dejar que la competencia haga libremente su juego, que funcionen los movimientos de ida y vuelta entre la oferta y la demanda, para que los beneficios crezcan y el mercado sea regulado por una *mano invisible*, la famosa metáfora que expresa sin rodeos la metafísica de la necesidad: la armonía preestablecida, el divino arquitecto, la perfección de la creación, la inscripción en la naturaleza de reglas genéticas, cuando no la legitimación de lo negativo en la economía de un equilibrio generalizado.

Así; si bien es cierto que en ninguna parte se encuentra la cínica formulación correspondiente, se da a entender con toda claridad que la miseria, la pobreza, la explotación, la esclavitud

de los obreros, el estado de decrepitud en el que se hallan los proletarios y la pauperización, todo eso es necesario en la producción final de una obra armoniosa: la sociedad industrial del momento y el capitalismo deben poder funcionar sin trabas metafísicas, ontológicas ni, por tanto, políticas. Es extraño el fin al que aspira la mecánica que Adam Smith ensalza, pues supone trabajo permanente para los obreros y beneficios ilimitados para los propietarios. Curiosa distribución de los papeles, con el infierno del trabajo perpetuo para unos y el paraíso de los intereses en chorro continuo para los otros, la explotación de los primeros como condición de posibilidad de la felicidad de los otros. En ello volvemos a encontrar la famosa comunidad de intereses tan cara al corazón de Aristóteles...

Esa lógica, como ocurre siempre con los economistas, debía desarrollar una situación fáctica distinta de las previsiones que ellos mismos anunciaran al modo de predicciones siempre fallidas que terminan sumándose a las certezas de las echadoras de la buenaventura. Más que a la seguridad del empleo para la gran mayoría y los beneficios para unos pocos, las metamorfosis del capitalismo han llevado a un mundo en el que se han desarrollado el paro, una pauperización creciente, la delincuencia, una demografía desastrosa y condiciones de existencia cada vez más deplorables para los más desfavorecidos.

De esta manera, el modelo cartesiano de la armonía preestablecida y reconocible gracias a las regulaciones teístas de la mano invisible, se diluía al mismo tiempo que avanzaba el ateísmo y que la Revolución Francesa no sólo laicizaba el espacio público francés, sino también el europeo. Los teístas dejaron lugar a los deístas y luego a los que se conocía como ateos, todo lo cual aceleró la autonomía de la economía y su metamorfosis en religión sustitutiva. Nunca el dinero y las riquezas han regido el mundo de tal modo, a tal extremo, que permita leer los fracasos de 1789 como producto de la resistencia de la moneda, las finanzas y los bancos a los ideales de la Constituyente.

El modelo cartesiano fue reemplazado por este otro bajo el cual vivimos todavía hoy, de factura netamente darwinista. Desde el *Origen de las especies* (1859), Darwin aporta un modelo biológico en forma de cuadrícula con el fin de captar el orden con arreglo al cual aparece la economía, incluso el economismo. Son conocidas las ideas esenciales del científico: lucha por la vida, selección natural de las especies mejor adaptadas, papel selectivo y de saneamiento de la muerte, supervivencia de los más fuertes, metamorfosis y variaciones morfológicas por cuestiones de adaptabilidad, teoría de la depredación, cruzamientos o hibridaciones. Todo este registro científico sirve de coartada para hablar del mundo de la economía. La lucha en la que se enzarzan las empresas, las multinacionales y las sociedades anónimas es una lucha a muerte, sin misericordia, y supone, ella también, desechos, olvidados de la evolución, fracasados, fracasos, un precio a pagar por la supervivencia. En ese caso, el síndrome de Hecatón es llevado al paroxismo y, contemplada desde este punto de vista, la vida humana jamás ha sido tan barata.

Al anunciar su descubrimiento de las *leyes tendenciales del capital*, Marx retomaba por su cuenta los dos momentos precedentes de las metafísicas que habían generado las modalidades del capitalismo de la Revolución Industrial: la teleología y la lucha por la supervivencia vuelven a formularse en el marco de un optimismo irenista que da por supuesta la autofagia del capitalismo y su destrucción, anunciada sobre la base del principio hegeliano del fin de la historia. Esta última se realizaría hipotéticamente tras la revolución, una vez desaparecidas las clases, la lucha de clases, la explotación y, por tanto, la miseria, el proletariado y la burguesía, la alienación, la escasez y todo lo que constituía el infierno de los tiempos antiguos. Pero ¡ay!, el capitalismo es plástico, se metamorfosea, recurre a la guerra, el colonialismo, el fascismo, el imperialismo, la sociedad de consumo, la

globalización de la circulación de los flujos invisibles, la uniformización ideológica de las conciencias o de las inteligencias y a todos los medios que le resulten útiles para no desaparecer.

Entonces, ¿cómo es hoy esta religión? El Dios de los católicos, casi por doquier desaparecido en Occidente, ha sido sustituido por Mammón, la divinidad del dinero. Los economistas han tomado el relevo de los teólogos a la hora de hacer la ley. El desencanto del mundo se debe al abandono de un principio, la divinidad, en provecho de otro, la riqueza, aunque de hecho sigue triunfando el ideal ascético, que, sean cuales sean los dioses a los que se destinan los sacrificios, reclama con el mismo frenesí la perpetua, legitimada y justificada expiación que es el trabajo. Siempre el holocausto, siempre la esclavitud, todavía la servidumbre y, sin interrupción, la sumisión de las energías individuales a los intereses del Leviatán.

Ha nacido una nueva patología, constituida y redactada por los economistas especializados en prospectiva, demografía, estadística, sondeos, fiscalidad y una nueva escolástica de los buscadores de quintaesencias que han puesto el ojo en los presupuestos o la Bolsa, los bancos o los créditos, la contabilidad o los impuestos. Se desarrollan teorías que muestran la encarnación, la transustanciación, la celebración y la oración reinvestidas, gracias a teologías engañosas fomentadas por estos nuevos Padres de la Iglesia, como capital, dinero, beneficio o trabajo. Prácticamente, el catolicismo ha muerto y el economismo ha triunfado, pero nada ha cambiado para los que están confinados en la masa de feligreses de esta religión, del lado de los siervos, semejantes a los intocables orientales, sucios, impuros y desestimados. La economía, alquimia caníbal y metafísica de la necesidad, se ha convertido en una disciplina autónoma, radicalmente separada que, por mor de su independencia, ha sacrificado lo político y la historia, para someter la realidad a la única ley del mercado e impedir la existencia de cualquier gobierno al margen de la administración de los asuntos corrientes. Nada parece que pueda

detener el curso de las cosas y hoy se diría globalmente compartida la idea de que resulta imposible modificar el movimiento de la historia, introducir en ella una inflexión, cualquiera que sea, o lograr algún poder sobre tal o cual fragmento real que dependa de la ciudad, la Nación o el Estado. Se ha generalizado el nihilismo, se cultiva el pesimismo y por todas partes está presente el desencanto. A ojos de los defensores del economismo, es delito de lesa majestad cuestionar la verdad del dogma. Su argumento supone siempre que la ignorancia que se tiene de los delicados engranajes de la economía es tanta que impide decir nada con fundamento sobre el tema, como si, para tener el derecho de ser ateo, hubiera que ser antes doctor en teología...

En materia política, la melancolía sólo es inexorable en aquellos que quieren conservar las reglas del juego tales como son: el capitalismo victorioso en la modalidad del liberalismo desenfrenado, desbocado. El interés de éstos, ciertamente, es proponer la idea de que no hay más que un inmenso movimiento planetario al que no tenemos posibilidad de sustraernos. Sobre esta base, el Estado universal tiene un futuro promisorio. Sin espíritu de resistencia que se le oponga, el totalitarismo de un pensamiento uniformizado, una economía monoteísta y el fin de la historia terminarán por imponer rápidamente su ley haciendo realidad una dictadura incomparable con ninguna otra del pasado.

A modo de juego, los partidarios de este nihilismo coinciden en una Europa supranacional que aceleraría el fin de la autonomía de las naciones, ya bien mermada. Toda promoción de una Europa liberal, llamada de Maastricht, actúa como un formidable acelerador de la globalización del capitalismo y su triunfo sin reserva. Más que Europa, lo que se propone con Maastricht es la Europa exclusivamente liberal, sin entidad política, por ejemplo. Y el arte de la mentira al que se entregan los gestores del capita-

lismo que, en Francia, se turnan en el poder desde hace un cuarto de siglo, ha consistido en asimilar Europa, en singular, única, a la que proponen los técnicos y los financieros, deseosos, desde Bruselas, de instaurar un imperio liberal capaz de estar a la altura, si no de las naciones del yen y del marco, al menos de la del dólar, lo que, convengamos, no dista mucho de ser lo mismo.

Si no queremos rendir culto al pesimismo que nos rodea, ni a la excitación liberal europea de este fin de siglo, ¿qué soluciones parecen todavía abordables? ¿El fin del capitalismo? Seguramente no. Mientras no haya otra alternativa a éste que no sea la abolición de la propiedad privada y la apropiación colectiva de los medios de producción, si se opta por ella habrá que aceptar las consecuencias: las *barreras erizadas de obstáculos* que arrebatában la imaginación de Gracchus Babeuf. De esta manera, habrá que poner fin también a toda individualidad digna de este nombre, sacrificada, condenada a moverse, sin libertad, en el recinto de la nación cerrada por una cortina de hierro, de hormigón o de cualquier otra cosa que se pueda vigilar desde lo alto de una atalaya.

Ésa no puede ser la opción libertaria, al menos en un antiautoritario cabal como Pierre-Joseph Proudhon, o en un atípico del estilo de André Gorz. Pues Bakunin difiere de Marx sólo en cuanto a los medios, en absoluto acerca de los fines. En ambos pensadores se encuentra el mismo sacrificio a la teleología, al optimismo, la misma creencia hegeliana en la posibilidad de un fin y una consumación de la historia, una misma comunión en el odio a la propiedad privada, heredado de Rousseau, del que tanto uno como el otro toman su crítica de la modernidad, su ridículo descrédito de la técnica. Los dos creen en el hombre total, liberado de sus alienaciones por el simple hecho de moverse en una sociedad sin clases. Todos conocemos la historia.

El mérito de Proudhon está en su falta de entusiasmo profético y en su negativa a ponerse la ropa cortada a la medida de una naturaleza mesiánica. Nada del delirio de Fourier ni de las

mitologías societarias de Saint-Simon, ni tampoco de las obsesiones por la seguridad pública, la organización o el totalitarismo propias de un Cabet, el fanático de Icaria. Tampoco le gustan el despotismo estatal ni el socialismo autoritario de un Louis Blanc. Su obra se inspira en el interés pragmático por una realización, no en las probabilidades tanto más nebulosas cuanto que su concreción exigiría el futuro, sino en la inmediatez, que ha sido siempre el tiempo y el horizonte de su pensamiento.

Lejos de la opción leibniziana o de las lógicas darwinistas, en las antípodas de los fisiócratas e igualmente de los marxistas, la economía puede practicarse ya no por sí misma, al modo de la religión vicaria, sino en armonía con el conjunto de los dominios de la actividad humana. Expresémoslo en un campo en el que no son de esperar la palabra ni la referencia: el nietzscheano. No porque Nietzsche haya hablado de nada que se parezca a una economía o haya expuesto materiales susceptibles de ser reunidos bajo este título, sino porque hay quienes, en su estela, inspirándose abiertamente en él y en su espíritu, han propuesto ideas que podrían inscribirse bajo la rúbrica de una *economía generalizada*.\* El Collège de Sociologie, a comienzos del siglo xx, ha dado ocasión a la aparición de textos importantes de Caillois y Klossowski, Bataille y Leiris, para quienes la noción de economía, que uno de ellos dice restringida, como la relatividad de su propio nombre, amplía sus dimensiones para abarcar los dominios principales de lo que constituye la vida en todas sus acepciones.

En su condición de ateos, también Deleuze, Guattari y Lyotard han profundizado en la estela del nietzscheanismo de izquierda al dar a esta nueva economía los medios para ser libidinal, molar, molecular, pulsional, nómada, lisa o estriada. Son otras tantas acepciones idóneas, junto con las de gasto, exceso, parte maldita, consumo, energía excedente o dilapidación, para proporcionar un material conceptual absolutamente distinto con el fin de resolver las antinomias o las contradicciones económi-

cas que plantea el capital y que Proudhon ha señalado en su *Filosofía de la miseria*. De manera que al avanzar en el terreno de estas resoluciones se va dibujando el esbozo de lo que podría llamarse una gran política, capaz de devolver sus títulos de nobleza a este arte mayor y a la historia.

¿Cómo son estas antinomias? Todas suponen, lo que constituye su naturaleza y justifica su definición, una ventaja y un inconveniente, una positividad y una negatividad, un aspecto constructivo y otro destructivo. De manera que, interesados en experimentar la dialéctica hegeliana que se propone la resolución en un tercer momento sintético, Proudhon plantea una serie a cuya reactualización es dable aspirar a la luz del nietzscheanismo de izquierda y del material conceptual propuesto por sus representantes.

En este terreno, en que se conjugan un interés libertario y una opción nietzscheana, una voluntad pragmática y un deseo de energía, es posible abordar el reencantamiento del mundo. Una economía generalizada conservaría del pensamiento de Nietzsche un deseo inagotable de dar a Dioniso el lugar que le corresponde, de someter Apolo a Dioniso mediante una inversión de los valores, pues, habitualmente, es el dios de la ebriedad el que se somete al de la forma. Esta inversión supondría una guerra abierta al ideal ascético en todas sus formas, tanto a las lógicas del resentimiento o de la culpabilidad como a las retóricas del odio a sí mismo o la condenación de las pasiones. Recuérdese que en el padre de Zaratustra, que a comienzos del siglo xx entusiasmó a Jean Jaurès, pero también a Lucien Herr, Charles Andler, Georges Palante, Elie Faure o Georges Sorel, es posible encontrar auténticas opciones capaces de entusiasmar a la izquierda: una crítica del cristianismo, sin duda, y de los ideales de renunciamiento que lo acompañan, una advertencia, ya en esa época, contra el aumento de poder de la sociedad de consumo y el culto al tener en detrimento del ser, un ataque en toda regla al liberalismo, los burgueses, los filisteos y el trabajo, pero

también una condena sin paliativos del Estado, entendido como una monstruosidad sin alma, bestial y frío. Por último, hay que contar con el filosemitismo de Nietzsche y su crítica de la guerra, que sólo elogia en el terreno metafórico.

Volvamos a Proudhon. Las antinomias que él ha puesto de relieve se refieren tanto al valor de uso como al valor de cambio, separados por un abismo en el que yace todo lo que permite el trabajo del capital y la elaboración de los beneficios obtenidos sobre el trabajo de los proletarios. La resolución puede lograrse por la promoción del valor constituido y calculado de tal manera que la cantidad de trabajo real quede representada en el objeto. Se trata de someter la evaluación de este valor nuevo a la sagacidad de un cálculo interesado en integrar en el precio la fuerza de trabajo, la potencia de ésta, cuya posibilidad reside únicamente en la efectividad de lo colectivo, y la retribución de esta alquimia teniendo en cuenta la acción comunitaria. De esta manera, a la hora de realizar los cálculos constitutivos del valor en cuestión, se tendría en consideración la energía libidinal y el gasto, el consumo y la vitalidad.

De la misma manera, Proudhon se detiene en la antinomia del maquinismo que permite aliviar el esfuerzo del obrero al mismo tiempo que la precariedad de su empleo. Sobre esta cuestión, Marcuse ha precisado el uso hedonista, liberador y libertario que podría hacerse de las máquinas, lejos de una condena sistemática y de principio. La técnica no es buena ni mala en sí misma; su uso es lo que determina su excelencia o no. Desde este punto de vista hay que recibir de buen grado y desarrollar todas las nuevas tecnologías que permitan economizar, o directamente evitar, los sacrificios de la dignidad a los que en el modo de producción capitalista se consiente en general. El sometimiento de la máquina no sólo al interés del propietario que tiende exclusivamente a su provecho y su beneficio, sino también al alivio de las tareas, incluso a la disminución del tiempo de trabajo, la reducción de los trabajos penosos e incluso su total desaparición,

supondría una ética interpuesta entre el maquinismo y la producción ciega; y cada triunfo de esta ética equivaldría a un retroceso de la ideología de los devotos de la religión del capital.

Por otra parte, la división del trabajo, tal como se la desea, exige y practica en el capitalismo, presenta la ventaja de permitir la creación de riquezas debido a su eficacia, aunque contribuye al embrutecimiento del trabajador y a la generalización de la pauperización. El hecho de que oponga los trabajadores manuales a los intelectuales o los técnicos a los encargados de la realización práctica no entraña tanto problema como el de considerarla la causa de una especialización a ultranza, con la necesaria repetición de tareas sin ningún interés, cuando no alienantes. Son conocidas las páginas que Adam Smith consagra a la producción y a la división del trabajo en una fábrica de agujas, donde la parcelación llevada al máximo fija cada obrero a la infinita repetición del mismo gesto durante toda su jornada laboral, su semana, su mes, su vida. De Fourier se podría retener el deseo de practicar la atracción apasionada y, si el trabajo alegre es una perspectiva de la mentalidad de los regímenes totalitarios, al menos es posible imaginar una distribución de las tareas que evite el trabajo penoso allí donde es evidente. A este respecto hay que leer la revolución del trabajo que propone André Gorz en *Metamorfosis del trabajo, búsqueda del sentido*, libro que dista mucho de haber producido ya todos sus efectos.

La antinomia de la competencia, aunque necesaria para la fijación de los valores y el estímulo a la producción, demuestra ser también una causa de destrucción de los salarios y de sometimiento de los trabajadores a pagas miserables. De ahí la necesidad de una legislación fiscal que se inspire en las «barreras erizadas de obstáculos» de Gracchus Babeuf. En el mercado libre planetario, el proteccionismo económico es la única manera de evitar que, siendo las reglas de la competencia las que son, un país donde los niños trabajan por salarios de hambre se haga con los mercados regidos por una regla del juego que reconoce el

derecho al trabajo, el sindicalismo y la humanización relativa de las tareas.

De la misma manera se señalará la antinomia de los impuestos, excelentes en la medida en que podrían compensar el efecto nefasto de los monopolios o de las concentraciones de riquezas, pero catastróficos en la medida en que agravan la explotación de las mayorías, sobre las que recae el mayor peso de la presión fiscal. Tasado por doquier, el más rico de los ciudadanos sufrirá en menor grado el impuesto que el pobre, obligado a echar mano al monedero ante el menor gesto: impuestos directos, indirectos, inmobiliarios, tasas diversas sobre una serie de productos o de transacciones y otras medidas vejatorias que suponen una retención obligatoria a cada movimiento de dinero. Establecido por los que detentan el poder para legitimar y financiar su aparato de coacción, el impuesto da muy a menudo la impresión de ser una ocasión de disminuir la parte de dinero disponible en un hogar, a favor de una pauperización que facilite la perennidad del sistema de salariado y explotación.

También la antinomia del crédito funciona como productora de doble efecto: podría emancipar a los pobres si fuera gratuito, pero, tal como es, sólo permite que el dinero vaya a donde ya hay dinero, con lo que no facilita en absoluto la vida de las familias o de las personas carentes de dinero, para las que sería vital. El préstamo no es otra cosa que un medio para hacer dinero a partir de dinero; nunca una manera de posibilitar el acceso de los más desprotegidos al consumo, si no es a un coste muy elevado. El crédito hace su aparición en nuestra civilización como un formidable medio para la coacción de los hogares, que, endeudados, pueden ser sometidos al pago de impuestos y trabajos pesados a voluntad, viéndose obligados a aceptar las condiciones de trabajo propuestas en el mercado con tal de poder cubrir sus letras bancarias.

Por último, concluyamos con la antinomia de la propiedad de bienes inmuebles. Ésta constituye la base de todas las liberta-

des, puesto que Proudhon no concibe su anarquismo al margen del mantenimiento y la preservación de la propiedad privada. Pero, al mismo tiempo, sólo produce privilegios que permiten a los propietarios poseer cada vez más, gracias a los efectos de la renta, mientras que los desposeídos se ven privados del acceso a esta seguridad. A veces unos carecen de alojamiento mientras que otros acumulan pisos desocupados con el único propósito de capitalizar, de atesorar. El derecho a la vivienda no ha dejado de ser una reivindicación durante siglos, y aún hoy lo es en las megalópolis saturadas.

¿Quién dirá que estas antinomias han perdido actualidad, que han caducado? Desde 1846, la *Filosofía de la miseria* no ha dejado de tener vigencia. El valor, los fines del maquinismo, el estatus de las nuevas tecnologías, la calidad del trabajo, su cantidad, la relación con el dinero, la presión fiscal, la espiral del crédito, el derecho a la vivienda y la desigualdad en relación con todas las formas del tener, son las bases de las prioridades para la edificación de una ética política que somete la tecnicidad de la economía a un proyecto de sociedad. Por su parte, Proudhon ha desarrollado múltiples teorías: los talleres en régimen de cooperativa, el mutualismo, el federalismo, los bancos populares, los créditos mutuales, todo lo cual tiende a la expresión de una economía social, una democracia industrial en la que surgirían propiedades individuales de explotación junto a una agricultura de grupo, propiedades colectivas de empresas conectadas a talleres autónomos, compañías obreras animadas por la participación, federaciones industriales de productores y de consumidores, organizaciones cooperativas de servicios, todo ello generador de una socialización liberal, cuando no de un socialismo libertario.

André Gorz, y tras él algunos otros, como Alain Lipietz, han realizado recientemente una crítica de la racionalidad económica occidental y han propuesto una revolución del trabajo. Su «demanda de sentido» apunta a una reducción del tiempo de trabajo como propedéutica al dominio del tiempo de los indivi-

duos acompañado de un ateísmo consumerista. Trabajar menos, mejor y de otra manera, distinguir entre el ingreso y la cantidad de trabajo, todo eso debe tender a una economía puesta al servicio de los hombres y de su liberación, de su reapropiación de sí mismos. Es imposible expresar mejor la posibilidad de un proyecto político hedonista en el que la economía se convierta en fuerza positiva y no en esa ciencia de lo lúgubre que es siempre en su modalidad liberal.

El proyecto puede ser elaborado, retocado y puesto a punto conjuntamente con economistas de profesión que, duchos en estas líneas de fuerza, prepararán economías alternativas en las que los fines serán el trabajo humanizado, la producción regulada, las riquezas mejor distribuidas, tanto en la nación como entre naciones, de un bloque a otro e incluso de un hemisferio a otro, la vivienda será un derecho para todos y el consumo una posibilidad abierta indistintamente a las clases desfavorecidas y a las otras. Para eso, hay que someter la economía a un principio dionisiaco y hacer de ella una técnica que exalte las pulsiones de vida, lo que permitiría redefinir la economía libidinal que deseaba Lyotard. Basta de rendir honores al ideal ascético y las pulsiones de muerte, basta de someter lo político y la historia a la tiranía de una economía que no tiene otro objetivo que el de acrecentar la pauperización y hacer posible la riqueza de los ricos mediante la pobreza cada vez mayor de los pobres. Todo esto es material con el que alimentar la transmutación de valores.

El reencantamiento del mundo sólo será posible si se aspira al final de un economismo practicado como una religión y que se entiende como el único vínculo social posible en la actualidad. La sumisión de la economía a la ley de lo político es una necesidad vital. Mientras impere lo contrario, la ley del mercado triunfará, dueña y señora, sin contrapartida, y, proyectados al abismo, seremos testigos de carreras desenfrenadas hacia más

muerte, sufrimiento y dolor. Tánatos fue elegido dios tutelar del capitalismo desenfrenado. Su sombra y su cruz, su divinidad de fetiche, son las causas del holocausto y de los sacrificios cotidianos que se le ofrecen.

En el espíritu de Nietzsche, haría falta una Gran Política, liberada de las estrechas y mezquinas contingencias de lo que hoy se entiende por politiquería. Lejos de cálculos cotidianos, de la aritmética en virtud de la cual se accede al poder y se lo mantiene, la gran política requiere los medios para una acción y apunta a la encarnación. El poder, sin duda, pero única y exclusivamente para expresar, realizar, encarnar una política, es decir, un proyecto, ideas, una voluntad, una energía. La fuerza se distingue de la violencia en que la primera sabe adónde va, mientras que la segunda se somete a las pulsiones salvajes que la habitan. El capitalismo es una violencia, la política es una fuerza. Y ésta constituye el único remedio válido para aquél.

Un dionisismo político actuaría de acuerdo con el imperativo categórico que aspira a la transmutación de los valores, la revolución copernicana y la puesta de la economía a su servicio. Lejos de narcóticos religiosos, opios del pueblo y virtudes adormecedoras de la religión del dinero, supondría una prioridad de la voluntad, la energía, la economía generalizada cuyo objetivo exige la realización de un individuo hedonista, reconciliado consigo mismo y que no se vea obligado, forzado, condenado, a perder su vida tan sólo para ganarla, para afrontar las contingencias cotidianas. Olvidado del ser a fuerza de los exigentes requerimientos que recibe del tener, esclavo encadenado a las alienaciones de la época, el que quiere ser libre tendrá prohibido el hedonismo, mientras una política no quiera que ese dionisismo despierte las pulsiones de vida allí donde la máquina social las tiene diseminadas, difusas, cuando no confusas, aniquiladas, aletargadas.

La economía restringida vive del despilfarro de energía y de la negación de los cuerpos que favorece el ideal ascético al que

ella ha venido a reemplazar para asegurar el triunfo de la retórica –griega, romana y luego cristiana– del odio al cuerpo, el desprecio de la carne y la anatematización de los deseos, los placeres, las pulsiones y las pasiones. Para arruinarse la vida no hay nada más práctico que poner el cuerpo al servicio del trabajo que debe ser recommenzado una y otra vez sin cesar. Todas las civilizaciones sometidas a Tánatos han vivido y se han alimentado de este perpetuo holocausto. El malestar en la cultura que ha analizado Freud tiene su origen precisamente en el sacrificio de los deseos individuales en beneficio de la elaboración de máquinas colectivas, el olvido del individuo, que se pospone a favor de todas las cristalizaciones del instinto gregario, la renuncia a los placeres para tener como único objetivo el lugar que se ha de ocupar en el juego social, el sacrificio de la libertad individual, todo ello a cambio de una sociedad obsesionada por la seguridad, autoritaria, castradora y desvitalizante. Dilución del yo en el gran todo social, confusión de los intereses individuales con los colectivos, sacrificio del principio del placer en nombre del principio de realidad, necesidad de consuelo imposible de satisfacer por completo, renuncia a los placeres aquí y ahora por el hipotético más allá de un mañana más radiante, diversiones, satisfacciones sustitutivas, recurso a todos los estupefacientes que suministran las ideologías del renunciamiento que hoy han alcanzado su cima, exaltación del nihilismo, mantenimiento del pesimismo, depresiones endémicas, autofagias, intoxicaciones suicidas de ideales mortíferos: he aquí sólo el comienzo de un inventario de las miserias cotidianas que se ofrecen al Leviatán social y que nada compensa.

Freud ha mostrado en qué medida el trabajo y la civilización funcionan en contrapunto. Hoy yo querría decir, y éste es el sentido de esta política hedonista y libertaria, que es posible disociar esta pareja maldita cuya argamasa es el economismo, religión del capital sacralizado. Para luchar contra una ideología hay que movilizar fuerzas considerables, capaces de desplazar con-

tinentes o de permitir el descubrimiento de tierras inhabitadas, de geografías vírgenes. La economía liberal, entendida como la sombría genealogía de la miseria que acabamos de describir, obliga a una revolución copernicana. Esta inversión de los valores es concebible con ayuda de una palanca que es también una mística y con una visión del mundo radicalmente anclada en la izquierda.

## 2. DE LOS PRINCIPIOS

### Por una mística de izquierda

*¿Mística?* Es la pregunta que se harán con inquietud los que conocen mi aversión a la religión y mi entusiasmo por el materialismo radical. Ciertamente, como fanático de la inmanencia quisiera reivindicar alto y claro la posibilidad de leer lo real, la historia y el mundo de acuerdo con un principio no sólo horizontal, sino también vertical. La mística conviene a las ideas que, según el principio nietzscheano, habitan las cimas, donde el aire es frío, vivo y cortante, donde no se temen las virtudes del viento de invierno, el rigor y la rareza, es decir, los valores que importan.

Para las ideas mediocres y la gente que vive con ellas, las alturas son señales de trascendencia, del más allá; a mis ojos, sin embargo, significan la posibilidad, dentro de los límites conocidos, los únicos, de un extremo cualitativo allí donde una lectura puramente plana y lineal supondría lo cuantitativo. La mística procede de los postulados que nuestra alma produce para nosotros y de los cuales, por tanto, es imposible no pensar que orientan toda una existencia, una ética y sus principios, un pensamiento y las acciones que de él derivan. La mística anhela el imperio al que aspira toda energía salvaje y se propone como la única respuesta posible para que quienes se pudren en los tres círculos infernales de la miseria salgan de ellos, así como para

realizar, en los hechos, el ateísmo que permitiría la destrucción del ídolo economista.

Por tanto, para poder dar lugar a una mística, la izquierda a la que me refiero supone una traslación ética del dominio horizontal –del que extrae metafóricamente su sentido– al registro vertical en el que deseo instalarla. No es en absoluto, pues, un programa para un partido o una plataforma electoral. Tampoco pretende confeccionar el catálogo, a modo de enumeración, de lo que fueron las victorias y los triunfos de la izquierda. La definición de una *mística de izquierda*\* supone una búsqueda de la energía que la constituye. Una búsqueda y un hallazgo, pues de nada serviría exigir la búsqueda si por ventura debiéramos conformarnos con una especie de teología negativa como única manera de aproximarse o abordar imposibles comarcas, improbables riberas.

Sé que tanto la mística como la izquierda están descalificadas y que a ellas se prefiere el racionalismo de los universitarios y la derecha de los señores de la jungla bajo cuyo régimen vivimos. Pero los discursos no ganan nada con pretender apoyarse en lo objetivo, lo racional, la verdad y la deducción cuando, bajo cuerda, siguen todos inspirándose fundamentalmente en lo visceral. Sobrepasaríamos la finalidad específica de la política si diéramos un enfoque psicoanalítico a los compromisos que, en casos particulares, deciden la instalación radical en la derecha o en la izquierda, con exclusión, naturalmente, de los profesionales de la deserción, los renegados que van de un extremo al otro según los conduzca el interés, de la misma manera que los centristas, esa peste de la política, que acampa a igual distancia de aquellos a los que se venderá con tal de que sea el mejor postor.

A estos últimos, por otra parte, se les debe una de las descalificaciones más de moda del término de izquierda, hecho en el que es preciso reconocer, reafirmada incluso, la vitalidad del mismo. Pues si derecha e izquierda ya no significan nada, si ambas categorías están superadas, como dicen quienes agotan sus

posibilidades intelectuales en el psitacismo, ¿por qué solamente afirman esas tonterías cuando el socio capitalista en el poder tiene necesidad de un apoyo *externo*, pero siempre en el centro, que están dispuestos a darle a cambio del reparto de ministerios? La negación de la división y del desfase entre derecha e izquierda es propia de los hombres de derecha, o de los que sólo conocen la motivación del poder como tal.

La otra descalificación de la izquierda proviene de quienes la reivindican para justificar su talento para la tiranía —pienso en los antiguos países del Este— o su obsesión maniática por acceder al trono que han codiciado durante toda una carrera de politiquería, que no de política. Ni de los primeros, dictadores de estilo feudal y antiguo, ni de los últimos, bribones consumados e hipócritas, hay que esperar talento alguno para la mística, sino sólo una habilidad que no va más allá de la retórica, la estrategia, la táctica y todas las artes de la guerra que han asimilado. Si leyeran, sus lecturas podrían ser Sun Tzu o Clausewitz, Maquiavelo o Gracián. En contacto con ellos, la política se reduce al terreno polemológico, nada más.

La instalación en el registro místico, así como la reivindicación de esta única postura, exime de tener que tratar, ni de cerca ni de lejos, con aprendices de dictadores o con mentirosos o falsificadores en ciernes, o de verse en la obligación de frecuentarlos. No me interesan los nombres propios, sean cuales fueren. Por nada del mundo quiero dar la impresión de que es tarea del escritor legitimar a esos restauradores de energía que son los máximos dirigentes de los partidos en los que se ha hecho profesión de fe de no pensar nunca, jamás reflexionar y obedecer siempre, con la única finalidad de repartirse los puestos cuando se obtenga el poder.

La voluntad de circunscribir una mística de izquierda supone el deseo de captar energías, reconocer y ver fuerzas en acción, a la vez que estimular exclusivamente esas dinámicas. De ninguna manera las individualidades que, en la historia, jamás han

dejado de debilitar esas magníficas potencias, cuando no han llegado a destruirlas por completo, en su intento de apoderarse de ellas para esculpir las. Sólo me interesan las figuras que, basándose en el principio de la astucia de la razón hegeliana, resisten en igualdad de fuerzas con la historia, las que producen la historia al mismo tiempo que son su producto, las mujeres y los hombres que, en combate con el ángel de la revolución o de la historia, modifican, quiebran y doman sus energías. Por un Espartaco se cuentan millones de aspirantes a serlo, cuyo deseo sólo pobló los sueños...

Debo en parte la identificación de esta energía a una fórmula de la *Historia de la Revolución Francesa* de Michelet, quien habla del «genio colérico de la revolución». Pues en el fondo de toda izquierda anida una cólera irrefutable, una rebelión indivisible, integral, imposible de romper. Lo que la anima, lo que impulsa su movimiento y justifica sus manifestaciones es esa invencible cólera asimilable a un rayo, a una especie de trueno, a un haz de relámpagos destinados al mundo cuando éste se complace en la idea de la fatalidad de las miserias, las explotaciones y las servidumbres que, aunque no se puedan eliminar, se pueden al menos atacar. De esta cólera espero la facultad de pulverizar, destruir, romper en dos las instituciones y los monumentos elevados a la gloria del ideal ascético.

Efectivamente, asocio la derecha a la promoción, en política, del ideal ascético y de lo que éste supone de sufrimientos y de expiaciones necesarias para el buen funcionamiento del orden social. La izquierda, en cambio, me parece que después de la cólera, su modo dinámico, proporciona la ocasión de promover el hedonismo, su contenido. De ahí el extraño y significativo compromiso de la izquierda y de lo que simbólicamente se asocia al mal presagio, a lo negativo, a lo peor. La etimología delata claramente su asociación con lo siniestro.

Son muchas las historias que anuncian, a la izquierda, la llegada de pájaros de mal agüero en el cielo que escrutan los

arúspices; en las misas negras, a la izquierda se encuentran los signos de la cruz realizados por los fieles; en el ojo izquierdo deja la marca de sus cuernos el diablo que toma posesión de un niño; el lado izquierdo es el que expone el soldado griego cuando tiene la lanza en el derecho, o sea que a la izquierda está el peligro; a la derecha, la fuerza; a la izquierda, la parte femenina de Adán en su momento de androginia; en las cosmogonías y las geografías imaginarias, el infierno está a la izquierda y el paraíso a la derecha; para los occidentales, a la izquierda está el oeste, donde el sol se pone dirigiéndose hacia el lado de la muerte, mientras que sale por el este, el lado derecho, asociado al renacimiento, la renovación, la vitalidad que gana potencia; a la izquierda, la torpeza de los inhábiles, la curvatura de lo que pierde la forma, el camino, la línea recta, el propósito acertado; a la izquierda, lo oblicuo, lo atravesado; a la izquierda, las superficies que no pueden ser desplegadas en un plano geométrico; a mano izquierda el matrimonio desigual y del lado izquierdo lo que no ha sido legitimado ni por el ayuntamiento ni por la Iglesia; por último, el izquierdo es el lado en el que se guarda el arma cuando todo ha terminado.

Por tanto, ¿por qué este simbolismo que asocia casi por doquier esta palabra con lo más temible en materia de acontecimientos futuros? Pues si la metáfora, como tantas veces ocurre, tiene su origen en el cuerpo, la fisiología, la asociación, la habilidad, la fabricación y la minucia, desde los estudios de Broca se sabe que lo que hace posible la acción de la mano derecha es el hemisferio izquierdo... De manera que, en política, la izquierda se coloca bajo siniestros augurios. ¿Cabe asombrarse? La asociación de la izquierda con lo demoníaco no es gratuita, carente de fundamento ni de cierta verdad. En efecto, en la lógica cristiana, el demonio, el diablo, es el que ha preferido rebelarse, desobedecer a Dios. Someterse, no reflexionar, aceptar el orden de la ley que Él ha definido y querido: ésta era la base de la legitimidad angélica de las criaturas aladas. En cambio, el ángel caído, el

diablo, define a quien ha escogido ejercer su libertad, su autonomía, su independencia, y ha optado por el libre albedrío contra el sometimiento a los imperativos divinos. Principio libertario contra principio de autoridad: en estas palabras está todo dicho, o casi todo. La cólera como modo dinámico, el hedonismo por contenido, la voluntad libertaria como medio: esto es lo que permite a partir de ahora una tipología más precisa de la izquierda a la que me refiero.

No hay nada extraño en que la izquierda se presentara siempre como satánica, tanto a ojos de sus adversarios –Joseph de Maistre ve en la Revolución Francesa una de las creaciones del diablo– como a sus propios ojos, cuando el día de 1789 en que en la Asamblea Nacional hay que escoger entre el rey, de derecho divino, y el Parlamento, de derecho humano, se instala espontáneamente del lado izquierdo del hemiciclo. La izquierda expresa así su radical anclaje libertario, su preferencia por el juicio independiente y la acción autónoma por encima de la obediencia a los argumentos de autoridad. Recuérdese también la etimología que emparenta a Lucifer con el portador de la luz y la metáfora que, con fuerza disminuida, culmina en la formulación de un ideal llamado de las Luces.

Por otra parte, satánica al extremo, la izquierda evoluciona en familiaridad con los infiernos sociales, con sus mundos sombríos en los que se pudren los condenados del cuerpo social: le interesa este universo en el que las luces escasean o faltan por completo. Los destinatarios del ideal que formula son los excluidos, los desprotegidos, los explotados, los miserables, los pobres, los condenados, los esclavos, los olvidados de una máquina que produce en monstruosa cantidad riquezas y bienes que se distribuyen entre unos pocos y en detrimento de aquellos que ella no olvida y a quienes se propone defender. La cólera que la anima toma por objeto esta desigual distribución de la riqueza.

Algunos, con la intención de defender la derecha no extremista, formada a menudo por criados disfrazados y vergonzantes

y rara vez por defensores a cara descubierta, niegan esta exclusividad de la izquierda en la preocupación por los condenados. Pero para enmascarar esta defensa de la pobreza, los hombres y las mujeres de la derecha, evitando el cinismo verbal que haría más difícil su práctica cotidiana de cinismo real, prefieren hablar de la necesidad de la desigualdad porque aporta emulación, de la indiscutible utilidad de las disparidades sociales porque hacen posible la competencia, condición indispensable de todo progreso (del que ellos se reservan el usufructo, naturalmente) y de la esencial ampliación de la escala de salarios porque estimula la actividad laboral, olvidando a los que, en gran número, yacen en el lodo en el que se hunde su escalera, lejos, muy lejos incluso del primer peldaño.

Colérica, hedonista, libertaria y satánica, la izquierda que propongo se niega a hacer el duelo de la ética, lo que algunos se esfuerzan en encontrar perfectamente utópico, y en esto tienen razón, pero su error consiste en imaginar que «utopía» es el nombre de una perversión, de un vicio. La utopía es una topografía singular: no un lugar inexistente para siempre, que se diría atópico, sino un lugar aún inexistente, todavía no encarnado, no en acto, sino soberbiamente en potencia. En el poder, y no solamente en la oposición, esta izquierda que me agrada prefiere autodestruirse o hacerse eliminar antes que abjurar: es la de Jacques Roux, el *Enragé*, que se suicida para escapar a la guillotina, la de los revolucionarios de 1848 que se exilian o los miembros de la Comuna que encienden las hogueras en las que saben con certeza que les espera la muerte, y también la de los protagonistas de 1968, que en 1981 rechazarán las prebendas en un gobierno cuyo motor sería el regocijo perpetuo en el arte de practicar la desertión.

La ética de convicción se expande cuando la transmutación de los valores se realiza en beneficio de lo político, que somete la economía a su medida y a su paso y no a la inversa; cuando no se olvidan las ideas y se las practica en función de lo que son,

esto es, promesas de hechos y de actos para los que los hombres han recibido mandato; cuando los principios que permiten el acceso al poder son los mismos que inspiran el mantenimiento del poder, en la medida en que proceden de otra lógica que la de un florentino del Renacimiento o un jesuita español del siglo xvii; cuando se prefiere la dimisión al pragmatismo, que supone y exige la abjuración y la apostasía.

También es necesario prestar atención a la demagogia de la que hacen gala quienes aspiran a las supremas magistraturas: el hedonismo siempre es un recurso fácil. Entre el paraíso terrenal realizado y los luminosos futuros, las vacaciones permanentes y la canícula en invierno, el afeitado gratis completado con la oferta del oro y el moro, son innumerables las teleologías radiantes y los finales de la historia en la tranquilidad de un armonioso nirvana. Esta utopía es peligrosa, pues ha legitimado los años más sangrientos del siglo xx. Sin embargo –los hechos, las realizaciones y sus triunfos hablan por sí solos–, la izquierda ha permitido la encarnación, en textos de ley, decretos, vidas cotidianas, cuerpos y carnes, mentalidades, países enteros e incluso continentes, del principio hedonista en virtud del cual lo político es el arte de poner en práctica los medios para hacer más aceptables las condiciones de existencia de los más desfavorecidos, los más desprotegidos.

De 1789 a mayo de 1968, de *la igualdad de goces* que pedían los *sans-culottes* al *gozar sin obstáculos* de los muros del Quartier Latin de París, pasando por el *derecho a la vida para la gente humilde* del Frente Popular, la reivindicación de poner fin al ideal ascético ha sido una constante de la izquierda. La derecha, por su parte, ha construido su poder sobre la base de la exaltación de la trilogía Trabajo-Familia-Patria, que suministra sustancialmente tres ocasiones para priorizar las virtudes de la abnegación, el sacrificio y el olvido de sí mismo, así como para poner todas las fuerzas propias y, sobre todo, la autonomía, al servicio de lo que tiene por función absorber la libertad individual, a saber, la acti-

vidad asalariada, los hijos, los períodos militares o la permanencia prolongada en el frente en caso de necesidad, antes de recibir las medallas que se otorgan al obrero, el padre y el soldado. Luego, el ataúd...

La derecha muestra siempre su odio al individuo, que ella quiere al servicio del grupo, mientras que la izquierda celebra el individuo como una ocasión de paliar las deficiencias y las debilidades de las singularidades más frágiles. Este desprecio de la persona traza un hilo rojo en la ideología de la derecha, que se apoya en el catolicismo y su pasión por lo mortífero, el dolorismo y el goce en la pena, el sufrimiento y el mérito. La veneración de la cruz, instrumento de tortura, y de quien en ella se encuentra, un supliciado sanguinolento, mortalmente herido, humillado y ofendido, proporciona el modelo al que es menester ajustarse. La imitación define un ejercicio obligado de estilo y de retórica católica, de lo cual deriva directamente la política de quienes la reivindicán.

Además, en lo que afecta a la esencia de la izquierda, su naturaleza y su definición, lo que se encuentra es una voluntad deliberada, aunque no siempre asumida del todo como tal, de *descristianizar* la política, laicizarla, devolverla a la tierra y reconocer en la inmanencia su único origen, dada la total ausencia de trascendencia. En este terreno es preciso atribuir las acciones más significativas a la Revolución Francesa, durante la cual unos cuantos notorios descristianizadores no fueron precisamente parcos en materia de símbolos, lo cual no carecía por entonces de legitimidad, puesto que el partido de la religión contaba con grandes reservas, tantas como para reaparecer donde nadie lo esperaba, encarnado en la persona de un Robespierre, producto de los maristas, que devolvió al clero aquello de lo que se le había privado: su Ser Supremo, sus templos de la Virtud y sus fiestas calcadas del modelo de las procesiones.

La episteme de la derecha se nutre del catolicismo apostólico romano. La época de la Revolución Francesa —que es también

la de la genealogía de la izquierda— mostrará a qué extremo el clero, el rey, los privilegios, la feudalidad, la propiedad, la monarquía, la autoridad y la pobreza mantenían relaciones íntimas e incluso conexiones estructurales. En cambio, la izquierda se ha constituido del lado de la democracia, el derecho, la ley, la justicia, la equidad, la igualdad y la ciudadanía. Nuestra modernidad hunde sus raíces en esa metafísica cuyo principio exige la inmanencia.

Contra la trascendencia, la izquierda ha puesto en tela de juicio la persona y la función del monadismo político, el monolitismo real, su índole dispensadora de la verdad, calcada del principio de autoridad papal. Puesto que la ciudad terrestre no nace como remedo de la celeste, que el principio de gobierno no tiene por qué reproducir la unicidad divina del mundo perfecto y que la identidad del soberano no deriva para nada de la naturaleza del primer principio, la izquierda ha podido elaborar una teoría laica del poder y hasta una teoría del poder laico.

Esto quiere decir que la soberanía reside en el pueblo y que la realidad concreta sólo procede de él y sólo tiene que rendir cuentas en el plano de la inmanencia más radical; que el poder es falible, susceptible de todos los errores de los que son capaces los hombres y a los que está sometido el más insignificante de los mortales; que la persona que ejerce el poder ejecutivo no está nimbada de aura alguna, no es portadora de nada sagrado en su naturaleza; y que, como nos lo recuerda la etimología, la república es cosa pública, no confiscación privada. Del mundo de las ideas, lo político desciende claramente al mundo real. La muerte de Dios, que supone también la del rey, o a la inversa, era la condición de posibilidad del nacimiento del hombre. Los derechos que éste elaboró para su uso, por él y para él, dan testimonio de que la izquierda trae siempre la política a la tierra, mientras que la derecha no deja de proyectarla al cielo al que siempre han interrogado e impetrado las misas que hasta Luis XVI se decían en la capilla real, en Notre-Dame, y luego en las celebra-

ciones bajo los auspicios de Napoleón, Luis XVIII, Charles Maurras, Philippe Pétain, Jean-Marie Le Pen o incluso presidentes que, pese a ser republicanos, hacen alarde de su fe privada. En la derecha, el sable y el hisopo siempre hacen buena pareja.

Por último, en la derecha, en materia de historia, no se sacrifica nada a otra teleología que no sea la que fija el Vaticano: el Juicio Final, para más tarde, mucho más tarde. Mientras, uno se contenta con un fatalismo de buena ley que permite comprobar, día tras día, la fuerza del destino y la subordinación de éste a la voluntad de Dios, cuyos caminos, todos lo saben, son impenetrables. Si lo que es, es, se debe al desarrollo de un proyecto trascendente que escapa a nuestra comprensión y cuya fórmula ha fijado Hegel al decidir, de una vez para siempre y en la modalidad tautológica, que lo real es racional y que racional es lo conforme a la Idea.

Puesto que nada de lo que es u ocurre puede ser ni ocurrir de otro modo que en pura conformidad con la Idea, esto es, con el Absoluto, o el Espíritu Absoluto, como se prefiera, es inevitable comprobar qué se debe hacer con aquello de que se dispone. El alcance de esta máxima es apenas mayor que el de un principio de sabiduría popular, no es más elaborado ni más inteligente, sino sólo un poco más indirecto, más contorneado en el campo de la retórica. Pero más allá de cualquier efecto de lenguaje, Hegel da la fórmula del fatalismo y se condena a no tener en su jardín más que búhos que se demoran en el mundo y sólo remontan el vuelo cuando cae la noche.

Es evidente que la mística de izquierda no supone una teleología cuya naturaleza sería conocida antes incluso de su florecimiento, sino la creencia en la idea de que lo real sólo es racional si la voluntad de los hombres modifica el mundo, si la energía que atraviesa la historia de un lado a otro es canalizada, cristalizada, formada y formulada mediante decisiones con las que se levantan los edificios que son las civilizaciones. No hay mística de izquierda sin un voluntarismo estético, sin la aquiescencia de

una escatología en la cual la energía tiene una intervención mínima para los pesimistas, pero primordial para los optimistas, porque es decisiva.

El fatalismo, el nihilismo y el pesimismo son los aliados naturales de la derecha, para la cual no hay demasiado que hacer, salvo consentir, como panteísta hegeliano, a la necesidad tal como se expresa. En el plano económico, la fórmula de semejante metafísica es el *laisser-faire, laisser-passer*, o la creencia en esa mano invisible que, misteriosa y autónoma, regularía el mercado como un Dios benevolente que se preocupara por permitirnos recorrer el trayecto que lleva de la conciencia al saber absoluto a través de las etapas que ni una divinidad informada ni un estudiante aplicado ignoran. Pero éstos son pleonasmos.

Por último, la izquierda no rinde culto a la idea de un tipo de clinamen ontológico, curvatura de la que habría nacido un tipo de falta que se ha de expiar aquí y ahora hasta el fin de los tiempos, pues la falta se puede reparar y redimir: sea la de haber abandonado el estado de naturaleza, sea la de haberse alejado de los valores del neolítico, sea la de haber conocido la aparición del capitalismo industrial, sea la de haber deseado desdichadamente convertirse en amos y señores de la naturaleza o haber querido rivalizar con los dioses inventando, por ejemplo, la cibernética. La postulación de un paraíso perdido induce a hacer todo lo posible para que sea factible un paraíso recuperado. Tan grande sería la tentación de pensar en términos de decadencia, lo que muy pronto supondría la creencia en la idea de un renacimiento, que no sabríamos datar una fractura ni localizar un corte.

Una mística de izquierda no se propone recuperar una condición perdida ni hacer real un paraíso anhelado, como dice no sé qué nueva variación sobre el tema de no sé qué estúpido irrenismo, sino hacer posibles, en forma de contrapunto, el poder del principio del placer y su capacidad para dar forma a lo real contra el triunfo imperioso y sin reserva que la derecha garantiza al principio de realidad allí donde ella se encuentre, allí donde

ella gobierne. El hedonismo supone la lucha para contrapesar los éxitos de Tánatos en la vida cotidiana con ayuda de las bromas de Eros.

La descristianización se puso como objetivo la tríada Trabajo-Familia-Patria y atacó, siempre que le fue posible, los cimientos mismos de esta asociación virtuosa. Desde la Revolución Francesa, la confiscación de los bienes del clero, su puesta a la venta, la invitación al juramento constitucional, la dispersión de los bienes eclesiásticos, el confinamiento de los hábitos sacerdotales al recinto religioso, la eliminación de las órdenes monásticas, y luego, más festivo pero igualmente demostrativo de una simbología necesaria, las saturnales que se organizaban en las iglesias, la destrucción de objetos destinados al culto, las escenas de alegría colectiva o la azotaina que aquí o allá se propinaba a religiosas a petición de las propias ciudadanas, todo eso mostraba, en la práctica, la voluntad de terminar con la colusión de lo sagrado y lo político y el deseo de poner fin a la subordinación del poder político al espiritual, encarnado en las iglesias... y los castillos.

Al quemar los efectos personales de los monjes o al fundir las campanas, consentir el matrimonio a un obispo que acude a solicitar la bendición ciudadana o vestir a un asno con las estolas y las casullas del sacerdote, los revolucionarios de 1789 teatralizaban lo que más tarde los convencionales formalizarían convirtiendo la vida política al laicismo. El cristianismo al que se atacaba no era tanto una religión entre otras como la religión que, por su probada colusión con el poder político, tenía una gran responsabilidad en la pauperización del reino. Para disipar toda duda acerca de que los revolucionarios no estaban contra la religión como tal, recuérdese que, mientras descristianizaban con una mano, con la otra proclamaban en asamblea la libertad de culto.

Una mística de izquierda, liberada de toda dependencia de cualquier poder espiritual constituido, enemiga de castas, clases

y partidos, postula el principio de una laicidad que no acepta excepciones. Sin embargo, puesto que hoy la laicidad no necesita el anticlericalismo, ya no es preciso definirla como la prohibición de toda marca de pertenencia a una confesión particular, sino como reconocimiento de la posibilidad de manifestarse a todas por igual, puesto que ninguna ocupa una posición hegemónica clara y abierta ni está, por ahora, en trance de llegar a ocuparla.

Este principio de no exclusión trasciende su marco y llega incluso a formular una invitación a honrar lo diferente. En la izquierda se disfruta de las diferencias, que se perciben como riquezas; en la derecha se las concibe como peligros, empobrecimientos, empequeñecimientos, ofensas a una identidad ficticia, mental. En estas diferencias la derecha fundamenta desigualdades con las que alimenta las jerarquías útiles para la estructuración de su edificio social. En cambio, los títulos de nobleza de la izquierda consisten en dar a esas diferencias los medios de existencia y de expansión, dado que se viven y se disfrutan en el marco de un mosaico, de un proyecto común: la Nación de 1792, o bien una entidad que aún hoy no ha sido definida.

Sea como fuere, la laicidad, posible gracias a la descristianización, permite olvidar la teoría del amor al prójimo, descuidada por los cristianos, para sustituirla por la igualdad ante la ley y el derecho y, en virtud de estos mismos principios, por la libertad. En este sentido, el igualitarismo, primer momento de la encarnación de esta mística de izquierda en la historia, no tiene nada que ver con lo que sus detractores pretenden que sea. No es culto de la uniformidad, ni celebración de la indistinción que daría lugar al odio a los genios y a los grandes hombres, acompañado de la voluntad de nivelar al mayor número posible de individuos en el reino de los más simples de espíritu.

La igualdad en que los hombres nacen y permanecen se precisa en relación con el derecho que instala en pie de igualdad a los hombres en sus diversidades preservadas y reconocidas: los

judíos no se han convertido en ciudadanos al precio de su integración obligatoria ni de su desaparición radical; la emancipación de los negros, el fin de la servidumbre y la esclavitud no han supuesto que la gente de color se hiciera blanca de piel ni de alma; la liberación de los locos no se ha producido al precio de la conversión de los enfermos mentales en psíquicamente sanos; el acceso a la ciudadanía francesa de los extranjeros que lo deseaban no se concedió a cambio del abandono de la nacionalidad de origen del solicitante; la colectividad no ha tomado a su cargo, cuidado, educado, adoptado y reconocido niños únicamente en la medida en que estuvieran al borde de la adultez; las mujeres y los pobres han accedido a la ciudadanía sin tener que dejar de ser lo que eran.

Si se busca la igualdad en las tiranías que se proclaman de izquierda, no se encontrará otra cosa que uniformidad, pues la uniformización ha sido siempre el sueño de los descarriados de esa mística, con el fin, según el deseo de Saint-Just, gran sacerdote no de la igualdad, sino de la uniformidad, de proveer al pueblo de una única cabeza, para poder hacerla caer de un solo golpe y para siempre en la cesta de serrín. Antes delirio de un devoto de Tánatos que deseo de un compañero de Eros, más un interés de asceta que de hedonista. La igualdad no tiene por qué realizarse en el lodo, al pie de las guillotinas o en la humedad de los calabozos, sino ante la regla de juego conocida, la misma para todos, sean cuales sean el color de la piel, la sexualidad, la edad, la inteligencia, los ingresos, las facultades, el sexo, la religión o las opiniones.

Una vez enunciado este principio a modo de mosaico, adquirido este elogio de lo diverso y consentida esta acepción de la igualdad en calidad de definiciones cardinales de la mística de izquierda, se puede comprobar en qué medida las ideas y las reformas que han tenido origen en este principio han sido pertinentes, y siguen siéndolo pese a haber transcurrido dos siglos. La Constituyente y la Legislativa produjeron la descentralización

con el fin de que los provincianos tuvieran las mismas oportunidades que los parisinos ante el saber, las riquezas, el poder; llevaron a cabo la descolonización para que los blancos y los negros estuvieran en pie de igualdad ante las riquezas y la ley; decretaron la elegibilidad de todos, a fin de que los judíos, los protestantes y los no católicos en general, propietarios o completamente desprovistos de propiedad, pudieran acceder por igual a las funciones de representación; aprobaron leyes que permitían el libre acceso de todos a las obras de arte, la exposición de éstas en museos nacionales creados con esa finalidad, de manera que la cultura dejara de ser un instrumento de reproducción social para transformarse en ocasión de edificación y promesa de felicidad; dispusieron que los soldados pudieran inscribirse en clubs políticos, con lo que se abría la puerta de la ciudadanía a la gente de armas; abolieron la distinción entre ciudadano activo y ciudadano pasivo para que los pobres tuvieran el mismo derecho que los ricos a formar parte de la Asamblea Nacional; legalizaron el divorcio, simplificaron el matrimonio y la adopción, con el propósito de permitir a las mujeres una autonomía que las liberara de un sometimiento inexorable a su marido.

Si uno se toma tiempo para reflexionar y comparar la proclamación de estos principios y la aprobación de estas leyes con la realidad tal como es dos siglos después en el territorio nacional, comprueba en qué medida es más necesaria que nunca una mística de izquierda para poner de manifiesto la permanencia de ideales, principios y virtudes dormidas, cuando no lisa y llanamente convertidas en objeto de escarnio. ¿Tienen los provincianos las mismas oportunidades que los parisinos en lo que respecta al acceso a las riquezas, el saber, la cultura o los servicios? ¿Goza la gente de color de la misma consideración que los blancos, en todas partes, en todas las circunstancias, siempre? ¿Pueden los no católicos, sobre todo si son musulmanes, gozar del mismo tratamiento que se brinda a quienes frecuentan las iglesias y sus atrios los domingos por la mañana? ¿Tienen los exclu-

dos del saber y la cultura, los privados de uno y otra, las mismas oportunidades de circular por el laberinto de los conocimientos que los instruidos? ¿Disponen los soldados acuartelados, incluso los alistados recientes, de los derechos de los que se disfruta fuera de los cuarteles? ¿Están los pobres en pie de igualdad con los ricos? ¿Las mujeres con los hombres? No hace falta seguir, pues hoy, más que nunca, lo diferente se ve menoscabado en beneficio de la celebración exclusiva de los que tienen la suerte de responder a las categorías propuestas por el Leviatán y que constituyen el buen ciudadano: blanco, francés de pura cepa, hombre, católico o de formación católica, instruido y rico. ¿Quién podría decir qué representa en Francia la mujer morena, de origen magrebí, musulmana, poco instruida y pobre?

¿Dónde están los niños, los enfermos mentales, los incurables, los *clochards*, los desocupados, los obreros y los proletarios en materia de igualdad, de dignidad o del puro y simple derecho a la existencia y al reconocimiento? Palabras sin sentido son los derechos del hombre y la Constitución para quienes tienen hambre y duermen en la calle, como los perros. Tonterías los decretos, las leyes y las declaraciones de principio a ojos de quien conoce la miseria, busca empleo, mendiga trabajo o con qué llegar a fin de mes. El ángel de la revolución, necesario hoy más que nunca, tiene flaca memoria para éstos, los condenados, los réprobos y los esclavos respecto de los cuales, hoy y siempre, se trata de recordar la necesidad de una mística de izquierda que impulse alientos, estimule energías y agigante los vientos que se cuelan por las rendijas hasta convertirlos en tempestades, que es lo único que oye y entiende el Leviatán tendido en su antro.

La aspiración a la igualdad ha caracterizado la Revolución Francesa, de la cual me gusta recordar que es portadora del tesoro histórico en el que por primera vez aparece la bandera negra con la que simpatizo y que ondeó el 9 de marzo de 1793

sobre las torres de Notre-Dame, lo que, para tratarse de un ensayo, fue un golpe maestro. La fraternidad, creo, también tuvo un siglo para desplegarse como estandarte, de las jornadas de 1848 –1830 es un caso aparte— a 1936, pasando por 1871 y la Comuna. 1789 permitió el advenimiento de la democracia y del ciudadano en sus principios; el segundo período ha hecho posible el advenimiento del socialismo y del trabajador.\*

Acerca de esta figura singular no veo prácticamente nada fuera del estudio de Jünger que convierte al Trabajador en la ocasión para la cristalización de una sociedad y un mundo en los que economía y destino tienen el mismo significado. Esta figura nueva está dotada del poder de representarse como un todo por y en sí misma. A diferencia de los burgueses, cuya situación los incapacita para captar otra cosa que las partes, sin poder jamás entender lo que constituye la totalidad y lo esencial de una globalidad,<sup>1</sup> el trabajador se aprehende como una fuerza en acción, una entidad del trabajo que se revela en, por y para la acción.<sup>2</sup> La fuerza y la potencia, luego la prestancia, el tipo y el carácter, lo erigen como alternativa al mundo en el que aparece.

El trabajador moviliza el mundo en el registro exclusivo de la técnica, que no es tanto el medio para alcanzar fines radiantes o satisfacciones terrenales, materiales y triviales, como la oportunidad de determinar una clase nueva, categoría que Jünger llama *raza*. Ante el agotamiento, el empobrecimiento de las civilizaciones en materia de energía, el trabajador se convierte en la categórica reivindicación de una nueva vitalidad comprometida con la planetarización de la dominación que él ejerce. Esta dominación, manifiesta en el mundo del trabajo, cobrará un impulso generalizado que hará caer las barreras nacionales en provecho de un Estado universal.

Se sabe que el análisis de Jünger, cuyas raíces se alimentan en el mantillo alemán de los años treinta, suministrará medios para captar y comprender, o bien para preparar y anunciar, el devenir de la figura del trabajador en los mundos totalitarios del

bolcheviquismo y el nacionalsocialismo. Él mismo reivindicaba entonces la postura singular del nacionalbolcheviquismo. Retengamos aquí que la descripción que se hace de esta figura del trabajador, que los filósofos –al menos después de Marx– siempre han eludido, muestra en la práctica una dinámica cuya genealogía procede del siglo XIX.

La Revolución Francesa permite a la mística de izquierda encarnarse en una fuerza que reacciona al feudalismo; el siglo de Marx y de Proudhon proporciona la ocasión para que la mencionada mística reaccione a la industrialización. Si la respuesta de 1789 a la superación necesaria del mundo feudal fue la igualdad, lo que aparece como ilustración de la *Aufhebung* –superación-conservación– del mundo industrial es la fraternidad. De ahí las contracciones, las fuerzas, las energías, los desbordamientos, las potencias y las vitalidades de 1830, 1848, 1871 y 1936, que se me permitirá integrar en una episteme propia del siglo XIX. Todos estos períodos están obsesionados por la definición de un lugar, de un estatus a atribuir al trabajador. De manera que las distintas respuestas teóricas del pasado y del presente pueden agruparse íntegramente bajo la rúbrica y el registro del socialismo.

Se subestima el socialismo francés, opaco y silencioso a causa de su recuperación teutona y de su formulación prusiana. En su condición de cabecilla, Marx ha dado el golpe de Estado filosófico consistente en ocultar o desacreditar todo el pensamiento socialista anterior para hacer creer que sólo a él correspondía la genealogía, el desarrollo y la culminación de esta sensibilidad teórica. Esto es prestar poca atención a Blanqui y Fourier, a Proudhon y Pecqueur, a Babeuf y Considérant, así como olvidar a Cabet y Saint-Simon, sin los cuales el marxismo no habría podido constituirse, ya porque de ellos bebió franca y masivamente, ya porque le sirvieron de ocasión para su refinamiento teórico, tanto a través de la polémica como de la confrontación. Se olvida lo que la falta de consideración y el purgatorio que

injustificadamente padeció Proudhon deben a las críticas polémicas y malintencionadas del autor de *El Capital*, obsesionado por su dominio sobre el movimiento obrero europeo.

Pero la mística de izquierda, cuando reacciona a la industrialización del mundo, a la mecanización de lo real, a la concentración del capital en formas llamadas a ser superadas por las que hoy hacen estragos, se convierte en socialismo e imprime un giro a la totalidad de su reflexión en torno a este punto fijo que es el trabajador. Al ciudadano y al hombre, nacidos entre los pañales de la Revolución Francesa, se agrega el obrero y el proletario, encarnaciones de la carencia y la miseria, la pobreza y el despojo sistemático de su ser. Este siglo está verdaderamente habitado por una reflexión sobre la filosofía de la miseria.

Por eso es necesario detenerse en la aparición de una importante consideración teórica y crítica de la propiedad. Su fundamento, su naturaleza, su legitimidad, su futuro, sus formas, las alternativas posibles a una propiedad rústica, de bienes inmuebles o de capital, concentrada en manos de unos pocos decididos a servirse de ella para producir un beneficio exponencial y constante, dejando en la más absoluta indigencia a los que hacen posible ese beneficio, todo esto es lo que ha hecho escribir a Pierre-Joseph Proudhon, y con él a una miríada de autores socialistas impulsados, trabajados, por esa mística de izquierda e interesados en darle forma teórica viable. Por otra parte, *¿Qué es la propiedad?* pone en marcha la reflexión socialista francesa sobre esta cuestión. Al responder «el robo», Proudhon formula con sencillez, nitidez y espíritu polémico lo que desde 1840 no ha dejado de ser verdad.

Por tanto, hablemos del trabajador. En sí mismo figura de la condena, la exclusión y la explotación, encarna al esclavo del mundo moderno sin el cual —decía Aristóteles y piensan todos los devotos de la religión del capital— no hay civilización posible. Los bienes, las riquezas, los beneficios, las plusvalías, las rentas, los rendimientos, los superávits, son las obras maestras del mun-

do moderno, las pirámides del capitalismo y las catedrales de la industrialización. Para construir esos edificios no se escatima la mano de obra que hoy, como ayer, se paga con unos mendrugos y malas bebidas.

¿El precio de estas obras? Trabajo infantil sin distinción de edad, concesión de salarios de miseria a los que se esfuerzan, indigencia absoluta de los miserables privados de empleo, esclavitud en las colonias, jornada legal de catorce horas, enfermedades profesionales, alcoholismo, accidentes, deudas, viviendas lamentables, cuando las hay, ausencia de derecho laboral, represión de toda aspiración sindical, control policial, mediante documentos adecuados, de los desplazamientos del obrero. Es el desprecio de la dignidad o de la humanidad de los hombres, las mujeres y los niños que han hecho posible la existencia de las riquezas y su confiscación por el capital.

Las jornadas de febrero y marzo de 1848, así como los meses de marzo, abril y mayo de 1871 y los posteriores al 4 de junio de 1936 han propuesto las mismas soluciones a las cuestiones que aún perduran. ¿Problemas de empleo? Creación de talleres nacionales, garantía estatal del ingreso, eliminación del trabajo infantil, disminución temporal de la jornada de trabajo, prohibición de la acumulación de puestos de trabajo. ¿Problemas de miseria? Obligación de un salario mínimo garantizado, aumento de las pagas, seguros sociales, renovación de los plazos de las deudas, abolición de las multas, entrega gratuita de los objetos depositados en el Montepío. ¿Problemas de derecho laboral? Promoción de las asociaciones y sociedades de resistencia, contratos colectivos de trabajo, elecciones de delegados en las empresas, ausencia de sanciones en caso de huelga, respeto a la libertad sindical. ¿Problemas de humanismo elemental? Abolición de la pena de muerte por razones políticas, igualdad de hombres y mujeres, libertad imprescriptible de los ciudadanos, supresión de la esclavitud, instauración de las vacaciones pagadas. ¿Problemas estructurales debidos a la pauperización? Nacionalizaciones,

reforma de la banca, de los créditos, de la fiscalidad, separación de Iglesia y Estado –exigencia de la Comuna–, laicismo en educación y en el sistema sanitario, escolaridad obligatoria para niños y niñas. ¿Problemas de vivienda? Expropiación de apartamentos vacíos. ¿Problemas de organización del trabajo? Promoción de becas, creación de oficinas nacionales, preferencia económica a favor de la asociación de productores, federalismo, mutualismo, comunalismo, cooperativas. ¿Problemas de formulación de las reivindicaciones? Generalización y expansión de la huelga, el sindicalismo, el corporativismo obrero. La derecha rechaza todo esto en bloque.

¿Quién puede sostener que hoy estos problemas han desaparecido, que han dejado específicamente de ser lo que eran? La miseria, el empleo, el derecho al trabajo, el humanismo elemental, la pauperización inducida por instancias estructurales, la vivienda, la organización del trabajo, la presentación de reivindicaciones, la acción: nada de lo que acosa al trabajador y a los miserables ha desaparecido, nada de eso ha dejado de estar vigente en las soluciones aportadas por los hombres y las mujeres que han dedicado y dedican su tiempo al genio colérico de la revolución. Todo sigue de rabiosa actualidad, como flagrante verdad y con una desesperante pertinencia en nuestra historia presente. Es cierto, pero también sigue siendo verdadero y pertinente en materia de solución. Lo cual es motivo de alegría para aquellos a los que el capitalismo desbocado no satisface, o ya no satisface.

El ataque al feudalismo con ayuda de la democracia y de la igualdad –a través del ciudadano– y el cuestionamiento que el socialismo y la democracia han hecho de la industrialización –a través del trabajador–, no esperaban más que la crítica al capitalismo sobre la base del principio libidinal y libertario, a través del individuo, cuya fecha de nacimiento es indiscutiblemente Mayo de 1968. Con este mes mítico y los acontecimientos que

lo caracterizan, la mística de izquierda completa y culmina la formulación de su empresa de descristianización que había comenzado con la Revolución Francesa. El siglo de Proudhon ha querido poner fin a la caridad de los católicos, a los que satisface siempre la pobreza porque les permite practicar una de las virtudes teologales a las que invita la Iglesia apostólica romana. Contra lo que aún no era la beneficencia, pero que en el fondo se le asemejaba extrañamente, los socialistas han querido promover, si no la justicia, al menos la equidad, esto es, lo que pertenece al campo de las leyes naturales cuando la justicia supone lo que corresponde a cada uno, pero según el derecho positivo. Quisiera volver a precisar aquí que las leyes naturales designan lo que parece imponerse de modo evidente, con tal de tener un mínimo de humanidad. Según el principio de Antígona, estas leyes quieren, de manera ética y absoluta, lo que es justo de acuerdo con el orden del alma, no del código civil. Alojjar a los que carecen de techo, dar trabajo a los condenados, aligerar la condición de los explotados, humanizar la existencia bajo todas sus formas, son las obligaciones políticas de izquierda que derivan de los principios éticos hedonistas.

Lejos de las disertaciones filosóficas o las digresiones retóricas sobre los méritos comparados de la justicia conmutativa y la distributiva, sobre la relación con la caridad y otras virtudes teologales del tipo de la fe o la esperanza, que no tienen aquí nada que hacer, el principio de Antígona quiere la equidad según el orden humano. Su especificidad, su definición y su quintaesencia suponen que es preferible todo lo que nos aleja del animal, de la bestia. En el paso de la igualdad y la humanidad a la fraternidad y la equidad se recorre un trayecto que lleva a la libertad y al goce de sí mismo. Mayo del 68 brinda la ocasión histórica en la que cristaliza la mística de izquierda.

Es cierto que hoy está en boga hacer de los acontecimientos un epifenómeno, una fiesta, un jaleo, un desfile de estudiantes sin consecuencias. De Kojève al farmacéutico que temía por su

escaparse, pasando por todos los excombatientes actualmente reconvertidos a las actividades liberales en las que expían sus antiguos *extravíos*, sin olvidar a los que sueñan con reciclar como vientecillo que se cuele bajo la puerta de su apartamento el vendaval de la historia que en su momento los arrastrara, Mayo del 68 ya no significa nada para la gente seria. Tanto mejor, no hace falta su asentimiento.

Algunos han encontrado en cierto Guy Debord, debilitado y emasculado, fabricado *ad hoc* y recortado de acuerdo con su lógica, la ocasión de proclamar su máxima fidelidad a los ideales de la época, antes de pedir el voto para un miembro del gabinete de Pompidou repentinamente convertido en presidenciable. Esto es olvidar al Debord que no critica tanto la sociedad del espectáculo como la circulación de la mercancía, cuyo espectáculo suministra una metáfora. Es pasar por alto lo que, más allá de la postura, se encuentra entre las características que ilustran lo que jamás debería dejar de definir y calificar al filósofo o al pensador: el intelectual crítico que siempre se niega a la componenda. No es asombroso que Alexandre Kojève, junto con cierto reciente autor de un *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, hayan sido condecorados con la Legión de Honor, uno por Giscard d'Estaing y el otro por Jacques Chirac. Uno se imagina las reacciones de Deleuze o de Debord ante semejante distinción, a la vez que recuerda la réplica de Sartre o de Camus cuando rechazaron el cachivache.

Se puede leer a Debord, naturalmente, todavía y siempre, pero también a Raoul Vaneigem, la cara solar de la filosofía crítica de la que aquél es el lado nocturno. El *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones* equivale en nuestros días a lo que otrora escribieron Condorcet o el abate Grégoire, y luego Proudhon o Blanqui: libros que, según la expresión de Nietzsche, son la dinamita con que se puede socavar una época para forzarla a adaptarse mejor a las aspiraciones que se nutren del principio de Antígona. Ahí se encuentra la permanencia de la

mística de izquierda, como un tema musical inmutable sobre el cual se realizarían variaciones en función de las épocas.

El individuo que hace su aparición en este Mayo constituye el paralelo político del nacimiento del Yo en la filosofía de Descartes. Emancipado de todo ataque escolástico y teológico, el individuo que se presenta en Mayo del 68 se define menos por su relación con el trabajo, la familia, la patria, la sociedad y el Leviatán, que por la relación consigo mismo. La autonomía, en sentido etimológico, es decir, la capacidad de ser para sí su propio fin, su propia causa y su propia razón, aparece como la búsqueda esencial de todo individuo que se sienta involucrado por los acontecimientos de esta época.

Libertarios, he escrito, para caracterizar los acontecimientos de entonces. Efectivamente, y la utilización icónica de Mao, Lenin o Trotski no bastan para convertir Mayo del 68 en una revolución al estilo de la china o la soviética, ni siquiera en el intento de un cambio radical sobre ese principio. Los situacionistas son los que mejor expresan la naturaleza de la época con su invitación a poetizar la existencia, revolucionar la vida cotidiana, producir el arte inyectándolo en la realidad, aspirar a la confusión de la ética contemporánea con la estética de vanguardia y promover un urbanismo lúdico, sin dejar de formular al mismo tiempo, tanto para su época como para la nuestra, una crítica de la publicidad, el consumo, el mandarinato o los modos de producción de un pensamiento unidimensional. Su denuncia de la miseria, tanto en el medio estudiantil como en todas las capas explotadas de la sociedad y de la civilización mercantil, los instala en una óptica que permite a esta mística de izquierda enriquecerse con las sustanciales aportaciones del radicalismo, el humor, la ironía y la subversión. Su odio a toda teoría escindida de la práctica y del imperio de la razón contra o a pesar de la vida convierte a los situacionistas en precursores de lo que podría ser un pensamiento auténticamente libertario para nuestros tiempos melancólicos y desesperados, nihilistas y pesimistas.

Este mes de Mayo es también libidinal en la medida en que la mística de izquierda aparece claramente, y por primera vez de modo tan evidente, en el terreno de la energía sexual y sus usos. Las premisas de Mayo responden, como se sabe, al deseo de romper cadenas y poner fin a la separación por géneros que se imponía a los estudiantes, encerrados por separado en edificios sexuados, como en el siglo XIX. Un ministro al que Daniel Cohn-Bendit interrogó sobre este tema creyó conveniente responder con la invitación a los jóvenes contestatarios a refrescarse en una piscina. Pensaba entonces que la balneoterapia era suficientemente eficaz para desactivar lo que se anunciaba. Hoy se sabe que no lo fue...

La economía libidinal, según la acertada expresión de Lyotard, ha venido a suplantar —o, mejor aún, a completar— la reivindicación del genio colérico de la revolución: el hombre, el ciudadano, el trabajador y, finalmente, el individuo, se han apoderado, cada cual en su momento, del deseo de ser figuras realizadas, consumadas, que han superado la alienación connatural del mundo feudal, el universo industrial y luego la realidad capitalista y liberal del siglo XX. Este violento deseo de liberar los cuerpos supuso una furia libertaria que escogió la jerarquía como objetivo prioritario a minar, socavar, destruir. La tiranía del cuerpo político generaba, de una manera afín a la astucia de la razón, una voluntad tendente a una nueva política de los cuerpos.

Entre los hombres y las mujeres, los padres y sus hijos, los alumnos y los docentes, los patrones y los obreros, los jóvenes y los viejos, los intelectuales y los trabajadores manuales, los provincianos y los parisinos, los argumentos de autoridad perdieron toda pertinencia. En su lugar se instauraron, de una manera lúdica y festiva, contratos o asociaciones de egoístas, tan caras al corazón de Max Stirner. ¿Qué principios animaban a estas lógicas nuevas? El fin de las imposiciones, la liberación, la superación de las sumisiones, el goce en lugar de la obediencia, el placer en lugar de las relaciones de amo y esclavo. Lejos de Mao y

de Trotski, más cerca de Marcuse y Vaneigem, estas reivindicaciones se apoyaban en una estética renovada de la intersubjetividad presidida por el signo del hedonismo.

Jamás el imperativo que enunciara Chamfort –gozar y hacer gozar– había conocido tan brillante eclosión primaveral. Florecían, se expandían o deshacían comunidades electivas, dinámicas relacionales puntuales; el ludismo y el talento para la improvisación, la religión de la fiesta y la reivindicación hedonista generalizada actuaron como modalidad lubricante de lo social: el espíritu de Mayo invoca menos los manes de Marx que los de Charles Fourier, el fundador de una teoría de la atracción apasionada, modalidad importante de la mística de izquierda. En el futuro debería llegar a ser una virtud cardinal o, para decirlo en términos fourieristas, *pivotal*, axial.

La voluntad libidinal y la potencia libertaria así conjugadas debían permitir el nacimiento de un nuevo individuo al que el final de siglo escogió para hacerle precarios el estatus y la existencia. El valor de la figura que procede de Mayo, tal como el de la que entró en la historia por la gran puerta teórica del *Discurso del método*, reside en la manifiesta reivindicación de su subjetividad, dispuesta a llevar su nueva identidad hasta los confines de la soledad, incluso del solipsismo, que supone la reciente conquista. *Terra incognita*, aún hoy espera una cartografía precisa y modalidades posibles para ser por fin habitada.

La metafísica de la destrucción asociada a la obra de Mayo no ha dejado de atacar el trípode reaccionario Trabajo-Familia-Patria. De manera que la familia, como elemento básico de la sociedad civil, y por tanto del Estado –léase o reléase a este respecto los *Principios de la filosofía del derecho*, de Hegel–, quedó pulverizada. Deshuesada, se podría decir, si no hubiera que temer una metáfora inadecuada... Al dejar de ser valorado por la paternidad, la maternidad, la filiación, la clase, el rango, el sexo, la edad, cada uno se descubrió dotado de una individualidad que algunos vivieron como un estorbo, un regalo envenenado,

como un tipo de voluntad sin objeto. Pues es una alegría encontrarse ante uno mismo, sin la obligación de determinarse con relación a un tercero. Pero para quienes no se preocuparon por dar contenido a esta forma vacía, el acceso a la nueva identidad fue más un motivo de vértigo, de aturdimiento e incluso de náusea, que de goce. Algunos no se recuperaron nunca.

Hay quienes siguen con la náusea: aquellos para quienes el alcohol fue demasiado violento, prácticamente un veneno. Un nuevo individuo, sí, pero ¿para hacer qué? Con esta libertad privada regalada, o adquirida como un viático, el capitalismo recuperaba sus fondos abandonando esta conquista, todavía frágil, mientras retomaba para sí la persecución de los beneficios. Ahora bien, la nueva situación de hecho exigía una transformación del modo de sometimiento de las fuerzas recientemente liberadas. Lanzado a toda marcha, el capitalismo paternalista se convirtió en un liberalismo desmelenado que ofrece el consumismo como retribución a su violencia, a su cinismo, a su inmoralidad radical y a su talento redoblado tanto para obtener beneficios como para producir víctimas para sacrificar a los dioses en aras de la antigua religión del capital.

Que las causas de la miseria no han desaparecido, es indudable. Que esta miseria sea siempre producto de las mismas lógicas, es evidente. Que esta funesta y maléfica causalidad se oculte bajo metamorfosis permanentes, no es ningún misterio. Que este horror sea generado por el antiguo capitalismo que ha enloquecido, parece un juicio de sentido común. ¿Habría, entonces, entre las víctimas cada vez más numerosas de esta regla del juego, alguna que dude de la necesidad, utilidad y urgencia de una mística de izquierda?

Seguramente no entre los espíritus de quienes murieron bajo las balas del poder que siguió a 1848; ni entre los de las decenas de miles que perecieron bajo la metralla de Versalles, conducidos por la burguesía republicana, con Thiers a la cabeza; ni entre los millones de condenados a quienes han quitado toda

esperanza los políticos de izquierda llamados al poder que de inmediato, o casi de inmediato, abandonaron la ética de la convicción en provecho de una ética completamente nueva de la responsabilidad. Algunos llegaron a hablar hace poco de cultura de gobierno, la que llevó a Blum a negarse a ayudar a los republicanos españoles y permitir que el fascismo franquista se instalara en España; la misma que, en Francia, llevó a abandonar un camino que se había emprendido durante unos meses, entre 1981 y 1982, antes de dejar el campo expedito a la miseria que todos conocemos y a los demagogos, que también conocemos, con la camisa parda plegada en el ropero mientras esperan el retorno al servicio.

¿Entonces? Entonces se trata de acabar la obra de Mayo del 68. No como se acabaría con un animal enfermo de rabia y con la boca espumante, o que, histérico, corriera desenfrenadamente devastando a su paso todo lo que encuentra. La negatividad de Mayo del 68, si por ventura es detectable, sólo lo es en la medida en que su obra está aún por realizar, en que no ha sido culminada. Por tanto, acabar en el sentido de culminar, perfeccionar. ¿Qué quiere decir esto? Dar a esta nueva individualidad una forma, un contenido, medios, ocasiones de pulirse, expandirse y manifestarse, de ir más allá de las geografías en las que se ha detenido. Por tanto, conviene precisar qué es lo que cabe esperar de esa nueva figura, para que vuelva a apoderarse del genio colérico de la revolución y a servirse de él para reactualizar los ideales de esta mística a la que me vengo refiriendo.

De ahí, en consecuencia, la deliberada y rabiosa voluntad de continuar, en la medida de lo posible, en otros lugares y de otra manera, pero con el mismo espíritu y en la misma dirección, lo que algunos han llamado hace poco, para anatematizarlo y depreciarlo, el Pensamiento del 68. Pese a que la expresión depende del artificio de la escritura y a que, por las razones que se ex-

presaron en su época, parece difícil tratar de la misma manera y bajo la misma rúbrica pensamientos que han sido reducidos con el fin de desacreditarlos mejor, aceptémosla para convenir con sus inventores que, no obstante la diversidad, la disparidad de las investigaciones y de las obras, hay una idea que atraviesa el conjunto de estos trabajos: la creencia en la fecundidad de las ideas de Mayo, en su positividad.

Allí donde este pensamiento se detuvo, en una época que va, digamos, de la muerte de Michel Foucault a la defenestración de Gilles Deleuze, o sea, de 1984 a 1996, lo que se ha presentado para tomar el relevo, cuando no el poder intelectual, elitista y, por tanto, mediático, se ha destacado por su insipidez e indigencia, pero sobre todo por un tipo de coherencia sui géneris. La crítica de este Pensamiento del 68, ya sea abierta, clara, ya sea como celebración y reactualización impudicamente reaccionaria de los valores y las virtudes que los filósofos del Pensamiento del 68 atacaron ferozmente, sólo ha producido un pensamiento débil y moralizante para damas de beneficencia, vicarios generales de comunas rurales o burguesas de provincia, perdidas en su aburrimiento bovariano entre el té y las tareas de costura. La ideología contemporánea, cuyo retorno al moralismo llena de consternación, recristianiza la época bajo un manto vagamente filosófico que se reduce al collage de citas para clases del último curso del bachillerato.

Culminar Mayo del 68 es instalarse en los mismos territorios nómadas en que lo hizo el Foucault de los dispositivos de encierro, los métodos de confesión, las retóricas disciplinarias, la gubernamentalidad, las técnicas de autoridad, los micropoderes y las sociedades punitivas, la biopolítica y el gobierno de los vivos, pero también el del uso de los placeres, de la preocupación por uno mismo, la ética de la subjetividad o del coraje para la verdad; es también respirar el aire de las cimas que sopla en *Mil mesetas* (1980) de Deleuze y Guattari, donde se entremezclan, lúdicas y jubilosas, las páginas sobre el sometimiento y la servidumbre, los

aparatos de captación propios del capitalismo y el Estado, las organizaciones mundiales y los centros de poder, la lógica de los devenires, los deslizamientos y los estratos que separan la mayoría, la minoría, lo minoritario o incluso lo molar y lo molecular, el corte, la fisura y la ruptura. Y es retomar, de este libro barroco, los capítulos en los que se exponen las relaciones entre acción libre y trabajo, cuerpo y espíritu de cuerpo, violencia y edades del derecho. Detengámonos en este punto, pues aquí hay en diez páginas más ideas activas y explosivas que en todos los libros de quienes saturan ideológicamente nuestra época.

Por tanto, y termino con las líneas generales para un perfeccionamiento de Mayo del 68, Foucault y Deleuze reivindicaban con toda claridad un *nietzscheanismo de izquierda* que, es necesario saberlo, hoy y siempre es posible abrazar después del Caillois de *Viento de invierno* y el Bataille de *Acéfalo*, o del Collège de Sociologie. Si el Pensamiento del 68 tiene alguna coherencia, se la debe al nietzscheanismo de sus mascarones de proa. Y en una época en que triunfa el capitalismo, en que lo que se presenta como pensamiento nunca es otra cosa que reciclado de ideas liberales obsoletas en el lenguaje de la universidad de la Tercera República, tiene sentido, sin ninguna duda, y como confesión, que haya quienes vuelvan a sentir la necesidad de decir por qué no son nietzscheanos, concediendo, entre líneas, que el mundo, tal como está, les gusta en términos globales y que protestarán de boca para afuera, sólo en la forma y la postura, pero que a sus ojos no hay nada que cambiar, pues así podrán continuar en su condición y mantenerse en sus funciones de criados y perros guardianes del liberalismo.

Tercera parte

De los medios

El devenir revolucionario de los individuos

## 1. DEL INDIVIDUO

### Más allá del rostro de arena

Me gustan las geografías y las cartografías de Nietzsche porque ofrecen la posibilidad de encontrar en ellas un increíble número de personajes conceptuales, figuras singulares y temas desconcertantes, pero siempre dotados de extraordinaria vitalidad, de espléndida savia. Para celebrar la muerte de Dios y ofrecer el banquete que este hecho se merece, el filósofo invita a una multitud de comensales: un rey de derecha y un rey de izquierda, una serpiente lasciva, una tarántula ondeante, un viejo hechicero, un papa, serio como debe ser, un león risueño, una sanguijuela, un mendigo voluntario acompañado de un espíritu concienzudo, un adivino triste y el más repelente de los hombres, un arca llena de monos y asnos, de águilas y serpientes, pero también de guerreros y de niños con espejos, ilusionistas al que siguen las hijas del desierto, un caminante nocturno, un viajero, un convaleciente, sabios ilustres y más animales, entre ellos un camello y un dragón, y pálidos criminales.

Olvidó, hecho inevitable a causa de la cronología, tres filósofos obsesionados: el primero por la historia del ojo; el segundo por las máquinas deseantes, y el tercero por los hombres despreciables. Es posible, pues, formar con tres puntos sombríos y dionisiacos un triángulo negro, cada uno de cuyos ángulos —que representan a Bataille, Deleuze y Foucault, como se habrá reco-

nocido— sea una de las más sublimes manifestaciones del nietzscheanismo francés de izquierda del siglo xx. Por mi parte, creo que al aportar sus lecturas, diferentes pero convergentes, de *Así habló Zaratustra* y sus tesis fundamentales, los tres ofrecieron los medios para una gran política cuyo epicentro coincide con la formulación de este nuevo individuo, que aparece como tema básico de la arquitectura y de los fines de toda política digna de tal nombre.

Esto implica, en los ángulos agudos de este triángulo negro, una reflexión sobre la soberanía, sus condiciones, la parte maldita, la economía generalizada; otra sobre las máquinas deseantes, las relaciones entre capitalismo y esquizofrenia, las mesetas políticas y los rizomas ideológicos, las particularidades moleculares y el universal molar; y por último, un análisis fino y riguroso de los diagramas estratégicos, de las técnicas disciplinarias o de los regímenes de sometimiento. Todo eso sin descuidar el prolífico conjunto de líneas de fuerza y líneas de fuga que por doquier surgen, puntúan y penetran el conjunto de las obras y las atraviesan por completo como atraviesan las flechas el cuerpo de San Sebastián.

Pienso que se han subestimado, olvidado o descuidado las potencialidades implícitas en el nietzscheanismo francés para la producción de un pensamiento alternativo al mundo del capitalismo liberal, triunfante, si no desde el final de la Segunda Guerra Mundial, como cree Bataille, por lo menos desde Mayo del 68, como piensan Deleuze y Foucault. Al banquete de comensales invitados por Nietzsche para festejar el final de la araña de la cruz, y de su principio, hay que agregar hoy el caminante de las costas, el soñador de las arenas que, en no sé qué playa de su entendimiento, vio un día un dibujo semejante a un rostro del que muy pronto advirtió que aún era el del hombre, antes de que el flujo y el reflujo de las mareas hicieran desaparecer la figura.

Foucault concluye que el hombre es una invención reciente

sin la esperanza de una larga existencia, dada la precariedad de lo que lo ha hecho posible. Se puede dar así una fecha de nacimiento del hombre y prever su deceso cercano. Nace en el siglo xvii y luego, lentamente, abriéndose paso en el siglo llamado de las Luces y expandiéndose en el de la Revolución Industrial, adopta un aire reconocible. *Las palabras y las cosas* cuenta esa odisea sin omitir ningún detalle de la marcha. El libro se cierra sobre esta inmensa apertura, este abismo, cuando no este deseo de cimas: el anuncio de la muerte posible, probable, próxima, de esta creación tan reciente en la historia de Occidente.

Balaceo del zócalo clásico, fractura, quiebra, efecto de tectónica de las placas: esto es lo que ha hecho posible el paso de un mundo centrado en Dios a otro cuyo centro lo ocupa el Hombre; y es lo suficientemente detectable como para que uno pueda convertirse en vigilante de los temblores de tierra que anuncien el mismo vuelco ideológico o, para decirlo en palabras de Foucault, el surgimiento de una episteme inaugural. Pero, esta vez, el nuevo mundo coloca en el epicentro una nueva figura que, más allá del rostro de arena, es posible dibujar con ayuda de quien desee convertirse en su iniciador.

Cuando trabajaba en ese libro, que vería la luz en 1966, Foucault no sabía qué signos serían suficientes para una epifanía, o sus prolegómenos, de esta episteme de nuevo cuño. Pero conocía al menos la necesidad de acechar tras el tiempo, la época y la historia, de afinar el oído para descubrir los primeros cruji-dos, aguzar la mirada para observar lo más pronto posible las más tenues fibrillas que habrían de convertirse en fallas inaugurales en ese denso material y poner el cuerpo entero a la espera de las vibraciones, los rugidos, los zumbidos y luego las sacudidas que anunciaran, por fin, la llegada del fenómeno sísmico de magnitud desconocida.

Antes de que el abismo se abra a nuestro paso, el filósofo se convierte en historiador del presente e interroga el pasado para captar, al modo del arqueólogo, el geólogo y el genealogista, la

estratificación del subsuelo y la superficie en la que evolucionamos. Estos estratos son informaciones que permiten la lectura del mundo de nuestros días y, al interrogar las condiciones en las que se definen la locura, el asilo, la enfermedad y el hospital, Foucault distingue mecanismos extrapolables a la sociedad de su tiempo. Además, cuando llega Mayo del 68, alegre tempestad con cálidos torbellinos, el filósofo descubre algunos de los signos que le permiten registrar los crujidos que acechaba, las fisuras que esperaba y los terremotos con los que contaba.

Al borde del mar, el rostro de arena descubierto y comprobado en su precariedad parece comido, atacado, acosado, maltrecho. Cuando se transforman en ascendentes, las aguas dormidas se hacen conquistadoras y muy pronto la figura del hombre no es otra cosa que un recuerdo escrito en la playa, imposible de recordar con precisión. Por tanto, de Mayo del 68 hay que hablar en términos de desplazamiento ideológico, ruptura epistemológica, quiebra metafísica, fractura en un mundo que, partido en dos, verá alejarse por un lado un continente en que el hombre había reinado de modo ilusorio, fantasmal, y por otro una *terra incognita* acerca de la cual ninguna figura nueva ha dado aún sus primeros pasos. Aquí, el hombre antiguo y el humanismo de las sociedades occidentales roídas por el capitalismo; allá, un individuo soberano susceptible de gobernarse de acuerdo con el principio hedonista injertado en la economía generalizada y la mística de izquierda.

Foucault esperaba *formas y promesas* para este nuevo mundo. Creo poder afirmar que el espíritu de Mayo ha aportado por sí solo signos que era dable esperar. En este floreal moderno se puede señalar el advenimiento de una ultramodernidad o de una supramodernidad que, ralentizada por la recuperación del poder capitalista y el salvajismo de las reconstrucciones que éste ha impuesto para asegurar su perduración y legitimar su permanencia, todavía no ha expresado todas sus potencialidades. Interceptadas en pleno vuelo por el fuego certero y claro de los poderes

políticos posteriores a la desaparición de De Gaulle, las ideas del 68 han sido recicladas, disfrazadas y desacreditadas a tal extremo que en nuestros días, y casi siempre, sólo se piensa en un descrédito generalizado allí donde yo propongo la necesidad de culminación, para que la obra no quede sólo como pura pérdida.

En el paisaje intelectual francés, Mayo del 68 ha actuado como un viento purificador que obligó a unos y otros a pensar en relación con estos acontecimientos, ya para tenerlos en cuenta y profundizar en ellos, ya para vituperarlos y formular un pensamiento reaccionario, ya para hacer como si nada hubiera ocurrido y descubrirse impulsado al campo de los antiguos simplemente por no haber optado por el de los modernos. Aún hoy, el mundo sigue sufriendo la influencia activa de la división entre quienes no han digerido Mayo del 68 y quienes anhelan que una obra que ha comenzado de esa manera pueda prolongarse, incluso acabar, en una efusión de júbilo.

La línea de fractura y de división de aguas es la que establece la separación entre los nietzscheanos y los otros, entre los que consideran el presente una oportunidad para elaborar un pensamiento que tenga valor también mañana y los que, en el momento mismo de escribir, realizan un gesto etimológicamente reaccionario, pues ven la salvación en la repetición, la reiteración y la celebración de los valores del pasado, en los que se repliegan en sus guaridas con el tropismo de los animales asustados. Unos quieren la modernidad y lo que le es inherente en materia de arte, ética y política; los otros comulgan en la cantinela nihilista apoyada en la religión de la decadencia. Mayo del 68 ha conminado a elegir y decir con toda claridad qué es posible hacer con estos acontecimientos en los campos más clásicos de la ideología. Por un lado, Nietzsche y la posibilidad de una política dionisiaca; por otro, Kant y las certezas de una administración apolínea.

Deleuze y Foucault, entre los filósofos más recientes, han instalado de forma precisa su pensamiento en el curso de esta

historia. Pero Mayo surge como una primavera que estimula las naturalezas espermáticas a actuar e informa las producciones realizadas alrededor de esos años. Se sabe el tiempo que requieren una investigación, una escritura, así como las demoras de la edición, de modo que no cabe esperar libros sustancialmente inspirados en Mayo del 68 hasta varios años después. La primera obra filosófica, peristilo del edificio nietzscheano de izquierda, es probablemente *El Anti-Edipo*, firmada por Deleuze y Guattari; luego vendrá *Vigilar y castigar*, bajo el nombre de Michel Foucault. La primera en 1972, la segunda en 1975. Con estas dos sumas, y lo que los mismos autores siguieron escribiendo, es posible por fin pensar mejor una mística de izquierda contemporánea y resulta más fácil constituir una nueva figura más allá del rostro de arena borrado.

Se conoce el arco del edificio foucaultiano, que por una parte anuncia la *muerte del hombre*\* y, por otra parte, condena el humanismo clásico. ¡Cuántos gritos y malentendidos, procesos de intención y errores de interpretación ha habido sobre estas dos cuestiones! Algunos, mayoritariamente anglosajones, entre tontería e imbecilidad, mala fe o inagotable estupidez, han comparado estas dos tesis con las miserias del siglo, Auschwitz y Kolimá, Pol Pot y Yunan. ¿Final del sujeto? ¿Muerte del hombre? ¿Condena del humanismo en el pensamiento? Por tanto, fosas comunes, campos de concentración o de exterminio, regímenes totalitarios y legitimación del extravío en que han incurrido los integristas en la historia; nada se habrá ahorrado al filósofo en materia de lecturas sumarias confinadas a las revistas donde se acantonan desde hace unos cuantos años las reflexiones autorizadas.

Otras críticas, más sutiles, mejor argumentadas, pero con el mismo deseo de eliminar estos pensamientos para instalar su sillón en el sentido de la historia del día, han fustigado a Foucault

en estos dos puntos tratando de demostrar que, con tales opciones teóricas, era imposible fundar una filosofía política, una teoría del derecho e incluso una pura y simple reivindicación metafísica u ontológica. Desaparecido el sujeto clásico, es evidente la imposibilidad de fundar ni legitimar una ideología que se apoye en las religiones de los derechos del hombre y del individualismo liberal. En cambio, una vez despejado el terreno, se puede abordar una nueva figura, un nuevo derecho, una nueva filosofía política, incluso una nueva intersubjetividad.

Sin ninguna duda, al desprenderse de las categorías antiguas, los modernos se cerraban a toda posibilidad de construir un orden antiguo. Pero ¿qué interés habrían tenido en destruir aquí para reconstruir lo mismo en otro lugar? Ni Foucault, ni Deleuze, como consumados nietzscheanos que eran, rinden tributo a la ética obligatoria de la fundación y la legitimación, que remiten más bien a los tópicos kantianos. A sus ojos, la genealogía que toma en cuenta las fuerzas debe reemplazar toda arquitectónica de la razón pura o práctica.

Ni cómplices de los torturadores responsables de la sangre derramada en este siglo, ni kantianos abortados, por la simple razón de que han dejado a Kant muy atrás con una voluntad deliberada y conjunta de destruir el platonismo, Deleuze y Foucault formulan lisa y llanamente una teoría válida como ruptura epistemológica. Esta ruptura divide en dos el siglo xx para dejar, de un lado, a los partidarios de Apolo que se debaten con su viejo mundo y, del otro, a los que rinden tributo a Dioniso y se dedican a cartografiar otra realidad, en la que la vida y el principio del placer no son en absoluto negados ni menospreciados.

Sin embargo, pensando en quienes sabrían leer, Foucault tuvo cuidado de comentar abundantemente las líneas que anunciaban la muerte del hombre en un conjunto de intervenciones en las que las ideas se precisan sin ambigüedad. No se salvan ni el humanismo ni los derechos del hombre, por la sencilla razón de que funcionan en el registro de la legitimación de la situación

de hecho. Cortina de humo práctica, hilo tendido entre la miseria de la gente y los lugares en los que se fomenta su alienación, estos dos edificios capitales de la empresa burguesa sirven para desactivar todo deseo de acceso al poder de quienes, explotados, alienados, quedan al margen y sufren sus efectos perversos. El humanismo de los derechos del hombre actúa de acuerdo con el principio de una máquina de captar las energías revolucionarias con el fin de transformarlas en compasión, simpatía, condolencia y otros sentimientos que eximen de atender contra el orden del mundo, pese a ser precisamente este orden el origen de las miserias sucias.

El hombre muere menos en un campo de concentración que dedicando su tiempo a ahogar las perspectivas innovadoras. El humanismo, por ejemplo, induce el desplazamiento del deseo de justicia a la práctica de la caridad en detrimento de la equidad, al tiempo que pasa por alto las causas de la injusticia, la miseria o la pobreza. La práctica de los derechos del hombre, a la manera del modelo de la religión revelada, celebra los textos y blande los artículos de la ley, los párrafos, con numerosas piruetas lingüísticas y efectos de retórica. Exime de cuestionar los modos de distribución o de producción, de reparto o de gestión de las riquezas y los bienes.

En una época fue Dios el centro de estos dispositivos de captación de energías rebeldes y potencialmente revolucionarias; luego lo fue el hombre durante mucho tiempo, demasiado tiempo si hemos de juzgar por la indecencia con la que se mantiene a los hombres reales, concretos, de carne y hueso, a los que se explota con tanta mayor impunidad cuanto más se multiplican las declaraciones de buena fe o de humanidad y más se reivindican los principios de la religión humanista. El antirracismo, que se trata según el esquema humanitario o neohumanista liberal, debería enfocarse políticamente, como epifenómeno «ético» del capitalismo en crisis.

La pobreza, la miseria, el hambre, el aumento exponencial

del número de *clochards* y la coadyuvante precariedad inherente al sometimiento de los sujetos a la producción y al libre mercado, persistirán mientras no se oponga a la violencia de estas situaciones de hecho, cuyas causas son conocidas, nada más que simpatía aristotélica, conmiseración agustiniana, compasión spinozista o condolencia kantiana. El humanismo supone las vacaciones dadas a la política y la desaparición de la historia en beneficio de una lectura de la realidad acorde a las categorías antiguas de la necesidad, el destino, la fatalidad, la tragedia inevitable, la insoslayable dureza. Entonces apenas nos hemos alejado del pecado original que se ha de expiar. Así, lo despiadado aparece investido de la categoría cardinal de la filosofía de la historia.

El anuncio de la muerte de Dios que lanzó Nietzsche y el de la muerte del hombre que pronunció Foucault dejan el terreno expedito para un nuevo nacimiento en que el humanismo y los derechos del hombre desaparecen, por la pura y sencilla razón de que la figura convocada por deseo de los nietzscheanos franceses vuelve caduco el recurso a los aparatos ideológicos destinados al reciclaje o la aniquilación de las pulsiones y las energías reivindicativas. La exaltación de Dios y la divinización del hombre no han producido *realmente* otra cosa que alienación y sometimiento, empobrecimiento, menoscabo de los individuos, su sacrificio en los altares de leviatanes multiplicados.

Después de Dios y el hombre, el camello y el león nietzscheanos, hay que celebrar al niño y las virtudes de la inocencia coextensiva a lo sobrehumano que anhela Zaratustra. Más allá del rostro de arena, se puede trazar con un dedo febril el perfil de una nueva figura: el *individuo soberano*. La muerte del hombre y la superación del humanismo adquieren sentido en esta perspectiva del reino de la nueva figura. Primero, Dios dispone de plenos poderes y el hombre no cuenta para nada, siendo esto la causa de aquello: el triunfo de la religión. Después, el hombre reina sin reserva, mientras que el individuo soberano no tiene existencia alguna: el humanismo atrae todas las simpatías. Ima-

ginemos entonces una época nueva, posible gracias a las fracturas que se abrieron en Mayo del 68, con el individuo soberano en el centro y el reino de lo que yo llamaría el hedonismo, sin olvidar la lección de Nietzsche, para quien todo placer aspira a la eternidad.

El conjunto de las ideas de Foucault sobre la muerte del hombre y la necesidad de superar el humanismo remite explícitamente a Nietzsche y hace posible la formulación de este nietzscheanismo de izquierda al que me adhiero. Zarathustra ha enseñado que el hombre es una figura en expansión que hace imposible el surgimiento del superhombre. Hecho para ser superado, bailando sobre el vacío en una cuerda tendida entre la animalidad y lo sobrehumano, el hombre se entrena dando volteretas en el aire sobre una playa cuya arena podría muy bien recibir su caída y abrirse en forma de tumba. El padre de *Zarathustra* afirma que la distancia entre el gusano o el simio y el hombre es tan grande como la distancia entre el hombre y el superhombre. El trabajo de los nietzscheanos franceses posteriores a 1968 consiste en evaluar, medir, considerar la distancia entre el punto medio y el punto extremo, lejos de los orígenes, antes de emprender otro recorrido, el del segundo segmento. En esta línea, *Dios y la religión* ocupan el comienzo; *el hombre y el humanismo*, el centro; *el individuo soberano y el hedonismo*, el final.

En *Así habló Zarathustra*, Nietzsche invita a estar al acecho del relámpago que procede y surge de este nubarrón oscuro que es el hombre. Emboscados, con la cabeza en las constelaciones que los atraviesan, Deleuze y Foucault practican la meteorología de los grandes espacios nietzscheanos antes de capturar las rayas de fuego en el cielo, antes, también, de infundirlas a sus obras con ayuda de las fulguraciones que les son propias. Con ese fuego robado a las vías lácteas y a la bóveda estrellada, se han propuesto mantener la hoguera en la que arden los promotores del ideal ascético, los predicadores de muerte, los vendedores de otros mundos, los panegiristas de las virtudes que empequeñe-

cen, los detractores del cuerpo, los maníacos del más allá y todos los que, después del grito de Zaratustra, volvieron a ponerse de rodillas y rezan, encadenando una letanía tras otra.

Estas lógicas promueven el sometimiento, es decir, la imposición de la dependencia al individuo. Su educación tiende a crear en él la adicción a aquello que lo limita, lo obstaculiza, lo mata, lo castra, lo contiene. El trabajo, la familia y la patria, la moral, Dios, la ideología y la metafísica, las grandes virtudes y las religiones humanistas, sin olvidar todas las mitologías falsamente democráticas a las que hoy está bien visto rendir tributo y someterse sin intentar comprenderlas o cuestionarlas. Lo particular no existe sin subsunción a lo universal, ni lo singular sin subordinación a lo general, ni la individualidad sin sujeción a la ley.

Zaratustra, destructor de ídolos y negador, pero también dialéctico de a ratos, no concibe esta empresa de destrucción si no es con vistas a una reconstrucción. Lo mismo ocurre en Foucault y Deleuze. Nietzsche ha formulado los principios de esta positividad deseada y necesaria: una filosofía del cuerpo inmanente, una invitación a aceptar la inocencia del devenir, sean cuales fueren sus modalidades, deseos, placeres, sentimientos, pasiones, emociones y sensaciones. Deseaba también la invención de nuevas posibilidades de existencia, la reconciliación con el Yo, que invitaba a dejar de considerar odioso, la aspiración al deseo en el modo de la eternidad, del eterno retorno, la repetición, la reiteración sin fin. Y, al formular ya no una religión divina o un humanismo humano, sino una ética hedonista a través de la intersubjetividad asociada, escribía: «Desde que hay hombres, el hombre ha gozado demasiado poco. Éste, hermanos, es nuestro único pecado original. Y cuando aprendemos a gozar mejor, nos olvidamos de hacer daño a los otros y de inventar sufrimientos.» ¿Quién, después de estas líneas, no trataría el *superhumanismo* nietzscheano como una manera de descalificar este humanismo tibio que sirve para justificar las existencias he-

A partir de *Zaratustra*, Nietzsche consideró que tendría por enemigos a quienes se proponen conservar el hombre. Y anunció y enunció los argumentos y las lógicas de éstos: la plegaria, la prédica, la modestia, la sumisión, el trabajo y todo lo que, hoy, triunfa bajo el elogio de las grandes virtudes y del retorno del hombre-dios. Allí es donde señaló los mayores peligros que acechaban el acceso al superhombre. Allí es donde confabulan todavía los que preparan sus armas para impedir el surgimiento de una soberanía libre a la vez que celebran únicamente las individualidades confinadas en el humanismo o los derechos del hombre. Estos sujetos son, por ello, lo contrario de individuos, pues, amordazados en lo esencial, están condenados a remendar lo que no tiene solución.

¿Cuáles son los engranajes de este humanismo en acción desde hace varios siglos y aún hoy? Este aparato de guerra ideológico funciona en, para y por la captación. Se apodera de las energías rebeldes para alterarlas, reducirlas y luego destruirlas. Se trata de deconstruir las fuerzas, de descomponerlas, para aniquilar toda veleidad de rebelión. En la salida de esta máquina de digerir uno encuentra, descerebrados, los individuos sometidos por el conjunto de los mecanismos que se ha puesto en funcionamiento para la ocasión: de la escuela a la familia, de los medios de comunicación a otros lugares en los que circulan los saberes dominantes, de la edición a las universidades, o a la inversa, todo se hace para dirigir las fuerzas reactivas hacia las cristalizaciones humanistas que reivindican más decencia, justicia, consideración, dignidad. Sin embargo, se contentan con proclamaciones de buenas intenciones, impidiendo ir más allá, mediante la operación y el método genealógicos, para descubrir de dónde vienen esas miserias, de dónde provienen esos dolores, de qué fuente emana esa negación, cómo se podría atacar el problema en su *raíz*, que es donde los nietzscheanos querrían to-

marlo, y no en su *extremo*, que es donde se instalan los humanistas. La compasión sigue siendo una virtud inoperante, incluso acompañada de la caridad, toda vez que la subversión supone una fuerza activa, sobre todo cuando es completada por la acción.

La ideología ha estructurado una tupida malla de la que es imposible salir sin sufrir graves daños. De donde el sentido y la necesidad de un vuelco del platonismo que, metafóricamente, haga las veces de invitación a desgarrar esa red metafísica. ¿Qué es lo que la constituye? Cierta número de creencias o de verdades propuestas en el absoluto, intocables y presentadas en forma de fetiches que es preciso adorar para hacer posible esta religión filosófica consensual. Del origen del pensamiento a su expansión contemporánea, los puntos fijos no han variado un ápice.

En primer lugar, la promoción de un alma separada, principio federador y gubernamental que organiza y aspira a tener el cuerpo, la carne, los deseos y los placeres sometidos a su registro. Aunque se la defina de manera heterodoxa como materia, sustancia extensa a la vez que pensante, envoltura del cuerpo o principio energético, sigue estando allí como vigía atenta al conjunto del cuerpo, que se asimila al resto. Informadora, recibe a su vez la información del principio divino del que deriva y que da las órdenes. Como tal, intercede como auxiliar de lo espiritual y proporciona la ocasión de una encarnación que permite al animal material conocer el aliento ideal.

Después, como efecto del alma agente, aparece la conciencia, ella misma condición de posibilidad de los juicios claros y distintos, estables y establecidos, deductivos y apodícticos. Semejante a una máquina de guerra destinada a producir verdad, la conciencia es elevada a la dignidad de mecanismo eficaz, operativo e indiscutible. Soberana en el orden de los juicios, admite su sumisión en el orden de la verdad. Como el conjunto tiende a la edificación y la legitimación de las certezas útiles a lo social, y lo mismo vale para las mentiras grupales, la conciencia se hace

moral, lo que posibilita y justifica el remordimiento, la culpabilidad, el recuerdo de la falta. De donde la genealogía de la responsabilidad, imprescindible para las empresas disciplinarias que tienen en el castigo tanto su fundamento como su fuente de legitimación.

Por último, era menester decretar la libertad de este individuo dotado de un alma y una conciencia, espiritualmente enriquecido por una y razonablemente gratificado por la otra, a fin de que el buen o mal uso de esos instrumentos pudiera volverse contra él o avalar su crédito. Allí es donde hacen su aparición las técnicas disciplinarias, las lógicas normativas y otros mecanismos destinados a producir la verdad, o, dicho con otras palabras, las certezas necesarias a la existencia y la perduración de lo social. Interiormente dotado de plenos poderes, el individuo vuelve a encontrarse limitado en el uso de estos poderes por los imperativos sociales, que sin cesar se dirigen contra su soberanía.

Así, el alma, la conciencia, el individuo y la libertad se convirtieron en los cuatro pilares de la sabiduría occidental moderna. Promovidas a la condición de autónomas, estas categorías se experimentan de modo antinómico en la medida en que lo que las contiene, retiene y define es el uso estricto de ellas que permite la sociedad. Así como son principios soberanos, sin poder de coerción en el modo de la interioridad, así también, en el registro exterior, en su roce con la realidad, se convierten en visiones del espíritu. Su imposible utilización soberana exterior equivale a la infinita expansión de su existencia como principios. El humanismo echa sus raíces en esta confusión entre las libertades interiores reales y las libertades exteriores formales, entre la total autonomía conceptual de estos principios y la limitación radical de su proyección en el mundo. Los conceptos matan la vida, las ideas desvitalizan y excluyen lo real.

Fortalecidos por estas antinomias que permiten colocar sin cesar el problema en el terreno de lo absoluto, con descuido y olvido de las condiciones experimentales, de toda encarnación

en la vida cotidiana, los partidarios de la religión humanista, también defensores de la mitología de los derechos del hombre, ilustran la opción realista de la antigua querrela con los nominalistas. El nietzscheanismo de izquierda reivindica un nominalismo radical apoyado en la evidencia de que la palabra no es la realidad. La declaración de principios, por generosa, soberbia y magnífica que sea —como en el caso del humanismo y los derechos del hombre—, no sirve para nada en relación con el mundo concreto si el paso al acto es imposible.

De esta manera, el humanismo sirve a la causa contraria al principio en el que se funda; confinada exclusivamente en el registro de la exigencia ética, de la reivindicación moral y luego moralizante y moralizadora, adosada a una revuelta y una cólera que no desembocan en ninguna otra cosa que ellas mismas y los sucedáneos caritativos que conocemos, esta religión que actualiza el cristianismo en su forma antropológica recicla también las temáticas del pecado original, la expiación, la necesidad de lo que sucede. El reformismo o la revolución están prohibidos de hecho y, para desactivar toda veleidad reivindicativa, se institucionaliza la caridad en los espíritus y las instituciones que sirven de albergue a estas ideas conservadoras.

¿Qué dice Michel Foucault a este respecto? Que hay dos maneras en que podemos crear dificultades a esta reducción de la acción a la condolencia humanista: en primer lugar, a través de la lucha política clásica, y en segundo lugar mediante un combate filosófico de tipo gramsciano. En cierta manera, se trata de deconstruir el sujeto de los derechos del hombre y la persona del humanismo en favor de una nueva figura dibujada sobre la arena que el mar ha dejado al descubierto, otro rostro para un nuevo tipo de relación con el mundo y los otros. En ambos casos, lo que anima la acción supone una tenaz voluntad de distinguir entre una entidad ideológicamente servil y lo que esa misma entidad podría ser una vez reformulada según la modalidad de una instancia fundamentalmente soberana.

En este orden de ideas, y en estas perspectivas positivas asociadas a lo sobrehumano que anhelaba Foucault, Mayo del 68 proporciona al filósofo ejemplos, experiencias, modos alternativos de pensamiento, de acción y de existencia, que, tanto en Deleuze y Guattari como en Lyotard, serán integrados en el cuerpo mismo de la obra filosófica de los años ochenta y noventa del siglo xx. Foucault ve en los acontecimientos de Mayo una invitación a derribar los tabúes con ayuda de los cuales la civilización asegura su dominio: la familia mononuclear que tiende a la procreación es reemplazada por los intereses compartidos de los sexos y la indiferencia de los compañeros a este respecto. De la misma manera, desaparece como modelo normativo único bajo los efectos de experiencias intersubjetivas de todo orden, de la asociación de egoístas al modo de Stirner, revocable al instante, a las prácticas comunitarias sobre el modelo proudhoniano, instalados en una duración de mayor alcance. En los hechos, Foucault experimentará tanto la amistad sadomasoquista norteamericana como la acción sindical junto a la Confederación Francesa Democrática del Trabajo.

El trabajo deja de ser entendido como una fatalidad, como una necesidad en la que el sometimiento se practica al máximo. Se lo concibe como una relación limitada a la producción, ella misma subordinada a las necesidades del consumo propio. De ahí una serie de variaciones sobre el tema del derecho a la pereza o el del trabajo lúdico, en la senda de la atracción apasionada de Fourier. El capitalismo y sus excedentes, sus stocks y sus especulaciones sobre las mercancías, deja paso a una economía generalizada que sometería los modos de producción a las satisfacciones de los individuos y nada más que a ellas.

En esta perspectiva de un espíritu lúdico fundador de nuevas virtudes, que dan la bienvenida a nuevos valores, la atención de Foucault se siente atraída por la práctica de la droga como ocasión de desinhibición, de hedonismo comunitario, de soberanía alegre como experiencia fundadora. Si el siglo xix se cons-

truyó a partir de utopías, el xx, a punto de finalizar, debería haberse apoyado en estas nuevas formas de existencia, cuya encarnación, en los últimos años de su vida, Foucault buscó en la Costa Oeste de Estados Unidos.

Lo que se perfila en estas experiencias deja aparecer un *cuerpo nuevo*, una subjetividad liberada, soberana, sin cuentas que rendir ante nadie fuera de sí misma. Su facultad de disfrutar, para decirlo con palabras de Zaratustra, permite *hacer que el otro disfrute*, imperativo categórico de un hedonismo político digno de tal nombre. Las *nuevas posibilidades de existencia\** que invoca Nietzsche consideran Mayo del 68 un mantillo nada despreciable. De este subsuelo pueden nacer, más allá del humanismo clásico, nuevas definiciones del alma –Scherer y Hocquenghem la llamarán atómica–, de la conciencia –Deleuze y Guattari la describirán como maquínica–, del individuo –Bataille lo hubiera deseado soberano–, de la libertad –a la que Foucault quería libre en los mismos términos que Rimbaud–. El conjunto, más allá del rostro de arena, descalificando el humanismo y superándolo, describe, funda y estructura un tipo de humanismo nuevo, un superhumanismo libertario que ya no instala en su centro al hombre castrado, sino al individuo liberado.

Después de la soberanía sometida, ha llegado la hora de la soberanía liberada. Este paso al otro lado del rostro autoriza una redefinición del pensamiento anarquista, desde hace demasiado tiempo enganchado a los entornos marxistas, cientificistas y positivistas del siglo xix. De Proudhon a Jean Grave, de Kropotkin a Elisée Reclus, de Bakunin a Han Ryner, estas grandes personalidades del pasado han entendido el poder como una figura monoteísta encarnada en el Estado. Además, me parece que el conjunto de los pensamientos anarquistas formulados en el siglo xix y comienzos del xx, antes de la explosión de las máquinas infernales de la propaganda por el acto, se reduce poco más o menos

a la laicización del pensamiento cristiano. Nietzsche tenía razón al decir que el socialismo era un platonismo para los pobres, ya que esta doctrina filosófica antigua fue la matriz del cristianismo vaticano.

La mayor parte del tiempo, el humanismo de los libertarios antiguos supuso el irenismo y el optimismo, el puritanismo y el moralismo, el pacifismo y el educacionismo, el anticlericalismo y el evolucionismo, el sociologismo y una multitud de otras escuelas que hacen las veces de prisiones tanto teóricas como dialécticas. Las invocaciones a la justicia generalizada, la creencia en una teleología positiva, la sumisión al dogma de los venturosos futuros, la fe en la bondad natural de los hombres, la celebración de la escuela y la cultura como los únicos medios para combatir al infame, la revolución social como la única oportunidad de realizar la humanidad completa y perfecta: esto era lo que constituía un credo polvoriento, una serie de dogmas que las lecciones de las dos guerras mundiales del siglo xx redujeron a nada.

En las trincheras de Verdún y después en las cámaras de gas de Auschwitz, se vuelven a encontrar los despojos de un pensamiento anarquista ya inutilizable. Nadie ha tomado claramente el relevo tras estos dos apocalipsis que ensangrentaron el siglo. Pero otro linaje, menos religioso, más artista, ha echado raíz en Félix Fénéon entre 1880 y 1920, y proporciona una genealogía de este nuevo anarquismo que, por sus rizomas, permite una constelación gloriosa: Tristan Tzara y Marcel Duchamp, Jean Dubuffet y John Cage, Noam Chomsky y Paul Feyerabend, Kate Millett y Merce Cunningham, Henri Laborit y Frank Lloyd Wright. Cada uno a su manera, ha formulado su voluntad de promover nuevas formas, libres, liberadas, en sus respectivos dominios. Con ellos, la estética, la música, la lingüística, la epistemología, el feminismo, la danza, la ciencia y la arquitectura han revivido.

Me parece que el nietzscheanismo de izquierda, en Deleuze y Guattari, y también en Foucault, no se ha dado sin producir en el pensamiento libertario una ruptura epistemológica que

hoy requiere de una importante reconsideración. Liberada de su base neocristiana y neomarxista, alimentada de las críticas de la modernidad radical, la *filosofía anarquista*\* parece estar en condiciones de constituirse de manera singular y ofrecer los medios para pensar el fin del siglo y luego proporcionar ideas alternativas, cuando no modos de existencia radicales y nuevos.

Diferenciándose únicamente en los medios, no en los fines, los anarquistas y los marxistas del siglo XIX querían acabar con el Estado, que asimilaban al chivo expiatorio, única fuente de todos los males. Después del *Pensamiento del 68*\* ya no se ignora que el poder actúa en otro lugar y de otra forma y no sólo en ésta, que sólo dispone del monopolio de la coerción legal. La lección de Foucault, que en 1986 Deleuze iluminó en su *Foucault*, ha sido la de terminar con esta creencia en el monoteísmo del poder. Al dejar de ser una propiedad localizable, el poder aparece como estrategia que actúa allí donde hay vida y seres vivos, relaciones intersubjetivas y lucha de conciencias de sí en oposición. Fin de la homogeneidad, advenimiento de la parcelación y de los puntos más difíciles de localizar; el poder actúa allí donde hay fuerzas en oposición y operativas. Coincide con la huella que dejó esa termodinámica que, a su manera, es la intersubjetividad.

Contra los marxistas, y a este respecto también contra los anarquistas ortodoxos, Foucault separa el poder estatal del modo de producción económica: el primero no participa en nada de la infraestructura económica y no se reduce a la superestructura ideológica. La acción sobre uno de ellos, por ejemplo, la apropiación colectiva de los medios de producción, no tendría ninguna consecuencia en el otro, a saber, el fin del poder, su desaparición e incluso su transformación en algo positivo. Esto equivale a decir que no hay nada que esperar de una revolución proletaria, social o política pura, y que es necesario abordar de otra manera la acción política y militante. El poder se ejerce siempre que cumpla un papel productor: equilibrios, desequilibrios, acciones, reacciones, fuerzas en devenir, potencias en re-

gresión, involuciones, evoluciones, trabajo perpetuo de la realidad, obra constante de todo lo que vive.

De la misma manera, Foucault rechaza la idea de una esencia del poder, un tipo de idealidad inteligible de la que provendrían los momentos encarnados en lo que se llamaría las fuerzas. Ni el Estado, ni los lugares en los que se manifiesta, participan, a modo de una dialéctica descendente, de un centro localizable o de una quintaesencia accesible. El poder se manifiesta en la inmanencia y no tiene nada que ver con un Dios del que la teología, o incluso la sociología, podrían trazar los contornos o precisar las formas. Operativo e íntegro en la relación, el poder supone juego de fuerzas puras y puro juego de fuerzas.

Su modo de acción evita la violencia, la violación o el imperio brutal. Más insidioso, el poder supone la familiaridad con los intersticios, las fallas, las fisuras y las pequeñas brechas abiertas en todos los lugares por los que las fuerzas puedan colarse antes de marcar su presencia sobre el principio de la conquista integral. Su vector no es la ideología y para explicarlo habría que recurrir más bien a la física, la mecánica, la termodinámica o cualquier otra ciencia más idónea para expresar el comportamiento de fuerzas, fluidos, energías, temperaturas.

Con esta nueva cartografía, era inevitable que Michel Foucault se alienara la simpatía de los marxistas que, por su parte, optan por lo molar allí donde el filósofo nietzscheano reivindica lo molecular: menos el punto fijo y localizable que la diseminación. De donde se desprende una reconsideración generalizada de las tácticas y las estrategias en materia de lucha política. Ya no se trata de un enemigo frontal, de un animal con cabeza taurina, al que se podría rodear como a un fuerte inexpugnable e imaginar su asedio y toma por asalto, sino una infinidad de circunstancias, de lugares, de ocasiones, una electrificación de todas las intersubjetividades y de los espacios reconocibles entre los individuos mismos.

El amor y el odio, el deseo y el placer, la revolución y la re-

presión, todo es trabajado por el poder, todo está habitado por el poder, tallado por las fuerzas que lo constituyen y lo definen. Ya no se escribe la palabra en singular, lo que ya no tendría sentido, sino sólo en plural. De ahí el paso de una estrategia de la guerra total a la actualización de una táctica de guerrilla perpetua sobre todos los frentes en que el combate parece posible. Fin de *le grand soir*<sup>1</sup> para mañana, fin de la resolución de conflictos después y con el fin de la historia, fin de las revoluciones económicas monotéistas. Las revoluciones de hoy se actualizan en la forma de las subjetividades: el credo de los marxistas y los anarquistas ortodoxos se hunde bajo los pies de la magistral argumentación de Foucault.

De modo que, después de esta metamorfosis en la manera de abordar la política y de practicar la rebelión, la resistencia y la insumisión, el nietzscheanismo de izquierda, libertario, supone nuevas maneras de conjurar la fatalidad del poder generalizado. Foucault pone a punto una microfísica que tiene por objeto el conjunto de las producciones de una sociedad; entre ellas la ley, el derecho, la justicia, la disciplina, el castigo y todo el arsenal de cristalizaciones sociales que autorizan a una civilización a captar este poder para sus propios fines contra y a pesar de las subjetividades individuales, desviadas o no.

El juego político supone una gestión permanente de las oposiciones entre la materia de la fuerza y su función, que es lo mismo que decir entre el poder de ser afectado y el poder de afectar. La captura de la función, reforzada por la evitación de su materia, permite una inmovilización de las fuerzas del individuo, a saber, la expansión de su vitalidad, la expresión de su energía, la manifestación de su potencia. Luego tiene que hacer frente a otra fuerza, también ella decidida a una lucha por el control. Las instituciones que viven de esos reciclajes de energía

1. *Le grand soir*: «la gran noche», en el lenguaje de los medios anarquistas, «revolución social». (*N. del T.*)

—la familia, el Estado, la escuela, la prisión, la fábrica, el taller, la empresa, los medios de comunicación y todos los lugares sellados— emplean su fuerza para captar la de los individuos y ponerla al servicio de una dinámica en la que éstos serán los perdedores, en beneficio de la máquina.

Al formular la ética y la dinámica de lo que pueden ser las fuerzas puestas al servicio de la liberación, Deleuze escribe: «La vida se hace resistente al poder cuando el poder toma por objeto la vida.» De manera que se trata de buscar en el hombre mismo el conjunto de las fuerzas que resisten a... la muerte del hombre. Captadas, capturadas, aprehendidas, contenidas, retenidas, estas fuerzas podrán ser canalizadas en la promoción de una nueva subjetividad, la cual, más allá del humanismo, más allá del hombre y las religiones asociadas, más allá del rostro de arena, haría posible la aparición de una figura nueva. Pliegue de Dios, escribe Deleuze, despliegue del hombre y sobrepliegue de esta instancia representacional que procede del superhombre nietzscheano, éstas son las tres referencias que permiten escribir una historia de la humanidad en la que la existencia del hombre encuentra un lugar dialéctico, entre el camello y el niño nietzscheano, del lado del león cuyos primeros signos de fatiga se han hecho sentir, en Francia, después de este bonito mes de Mayo.

Hoy sería necesario el equivalente a *Las palabras y las cosas*, que mostró las condiciones de una genealogía del hombre en la triple emergencia de la filología, la economía política y la biología. Entre los análisis de la gramática general y el lenguaje, de las riquezas y las ciencias económicas, de los discursos sobre la vida y la historia natural, el hombre se había mostrado como el animal del que habla la filosofía presocrática, separándose de un caparazón, constituyéndose, encontrando su andar con el tiempo, a través de los siglos. La instauración de un hombre que habla, trabaja y vive, representa, clasifica e intercambia, daba consistencia al trazo y permitía un contorno susceptible de ser rellenado con la figura antigua.

¿Habrá que esperar tres siglos a partir de Mayo del 68 para que pueda trazarse una genealogía de esta nueva figura a dibujar en la arena, allí donde estuvo el rostro borrado desde entonces? ¿O es posible encontrar desde hoy mismo puntos de referencia, aunque no definitivos, que permitirían un esbozo, una indicación de dirección para llevar a buen término esta empresa? Creo que es posible buscar del lado de lo cotidiano en la investigación de Paul Virilio: la deificación de la velocidad y la aceleración del mundo, su planetarización, la era de la virtualidad doméstica, la dromología, la sumisión a las lógicas del tiempo real, la permanencia del golpe de Estado mediático, el devenir inmaterial de las lógicas de guerra, las realidades numéricas y el imperialismo cibernético. La obra entera de Virilio propone una mirada al paso de lo local, que había hecho posible el hombre, a lo global, que hace precaria su existencia y aleatoria su necesidad. En un ciber mundo, ¿qué aspecto puede tener todavía la figura del hombre?

El devenir del siglo después de Mayo del 68 no muestra tanto el resurgimiento del humanismo, la revalorización de la persona o la redefinición de un nuevo individualismo, como el repliegue identitario y tribal, egocéntrico y solipsista a la espera de los cambios radicales del mundo. Mayo del 68 fue un crujido sintomático, como el que se percibe en la tectónica de las placas, que anunciaba un desplazamiento de su superficie y una encrucijada para el capitalismo: ya fuera su permanencia en la modalidad nacional y neopaternalista, ya fuera su devenir planetario y cínic. El fin político de De Gaulle –héroe de la Historia–, el advenimiento de Pompidou –héroe de la Banca y las Finanzas– y el triunfo, en 1969, no tanto del gaullismo de la participación como del pompidolismo de la explotación (bajo formas giscardianas, mitterrandistas y chiracquianas), otorgan la bendición a otro mundo que no ha hallado su figura de oposición o de rebeldía.

En cambio, el capitalismo ha formulado su tipo ideal con la figura, anunciada por Marcuse, del *hombre unidimensional*, variación sobre el tema del *hombre calculable*, que propuso Nietzsche. Conocemos su retrato: iletrado, inculto, codicioso, limitado, obediente a las consignas de la tribu, arrogante, seguro de sí mismo, dócil, débil con los fuertes, fuerte con los débiles, simple, previsible, aficionado empedernido a los juegos y los estadios, devoto del dinero y sectario de lo irracional, profeta especializado en banalidades, en ideas mezquinas, tonto, ingenuo, narcisista, egocéntrico, gregario, consumista, consumidor de las mitologías del momento, amoral, carente de memoria, racista, cínico, sexista, misógino, conservador, reaccionario, oportunista y portador, además, de ciertos rasgos de la misma índole que los que definen un fascismo ordinario. Es un socio ideal para desempeñar primero su papel en el vasto teatro del mercado nacional y luego en el mundial. Éste es el sujeto cuyos méritos, valores y talento se nos alaba hoy.

Este hombre no es tanto el producto derivado de Mayo del 68 como del triunfo político del conservadurismo patente desde junio del mismo año. Una vez que el capitalismo logró metamorfosearse, pues Mayo del 68 permitió dar el paso al capitalismo liberal global y al mercado totalmente liberado, el humanismo y la ideología de los derechos del hombre estuvieron en magníficas condiciones de proporcionar los medios ideológicos para mantener la miseria y reparar el todo con apaños, a pesar de los defectos cada vez más numerosos.

La expansión de la miseria en todas sus formas, el acrecentamiento de las alienaciones, el salvajismo de las leyes de la competencia, la pauperización generalizada, no encuentran más remedios ni farmacopeas en los partidarios del humanismo que en la caridad cínicamente organizada a través de la empresa y del espectáculo. A falta de justicia, la promoción del sentimiento humanitario se apoya en las asociaciones de voluntarios, sociedades de beneficencia, donaciones solicitadas a fuerza de gran-

des espectáculos en los que el mundo mediático, al entrar en escena, exacerba el sistema y distribuye los beneficios de una noche bajo el pretexto humanista de hacer soportable la miseria. Mientras algo parece soportable, su eliminación se vuelve difícil, imposible, impensable.

Jamás el papel contrarrevolucionario, conservador, cuando no directamente reaccionario, de la caridad ha producido tantos bellos efectos como con la ayuda y la complicidad de los filósofos oficiales que, entre la Academia Francesa y los periódicos parisinos, frecuentan los jardines del Elíseo, donde reciben condecoraciones que lucir; así se sofoca y se apaga todo lo que pudiera representar un peligro para el orden social vigente. Frente a esta *filosofía oficial*, a menudo la de los profesores sedientos de unción mediática, persiste una *filosofía radical*, interesada en ver en el Pensamiento del 68 no tanto un simple efecto generacional, como una ilustración, en el siglo, de la permanencia de una corriente nietzscheana genéticamente radical y productora de efectos alternativos.

La muerte del hombre, el fin del humanismo y la propuesta de una nueva figura a este efecto, sólo parecen contradictorias en el pensamiento de Foucault a quienes quieren ver en ellas lo que buscan, esto es, material con el que legitimar la expulsión de un pensamiento que alimenta poderosamente todas las modernidades, ya sean estéticas, éticas o políticas. Se admitirá, al comprobarlo, que los partidarios de un perentorio «por qué no somos nietzscheanos» pasan la mayor parte de su tiempo fustigando todas las modernidades de este siglo y ensalzando únicamente a los artistas, pensadores, pensamientos o políticas que antes de Mayo se habían negado (o se siguen negando) a adscribirse a su siglo, al que anteponen improbables y anticuadas virtudes.

En sus hogueras se encuentra la música contemporánea, el serialismo, la dodecafonía, el atonalismo, el *nouveau roman*, el arte conceptual, el arte minimalista, la arquitectura posmoderna, los pensamientos de la deconstrucción, la sociología y la teo-

ría antropológica de Bourdieu, y la izquierda no liberal, el disfraz más reciente del capitalismo desbocado, cuando no todas la izquierdas. Así pues, se alimentan las llamas con los libros de Deleuze y Guattari, los de Lyotard y Foucault, la música de Boulez y las columnas de Buren, todo lo cual es presentado como marcas de un nuevo academicismo. Quedan alrededor del fuego apacibles conversaciones, a las que es posible atreverse hasta en los cafés filosóficos, acerca de la necesidad de los valores, el retorno de la filosofía y la moral, la oportunidad de restaurar las grandes virtudes, como el coraje y la fe, el amor y la caridad, la esperanza y la templanza, la prudencia y el humor, porque bastaría con reírse de ello.

¿Cómo, pues, reprochar a los actores del pensamiento del 68 que se sientan víctimas de una astucia de la razón, al descubrirse como involuntarios promotores de un retorno del individuo que habrían querido eliminar, de un triunfo del humanismo que habrían querido superar? No se puede responsabilizar de ninguna manera a Foucault y a Deleuze de la situación real y concreta posterior a Mayo del 68, porque, mientras no se demuestre lo contrario, lo que triunfó políticamente después de esa primavera de 1968 fue el invierno de la ideología humanista de los derechos del hombre, tan caros a los enemigos del Pensamiento del 68. Lo curioso y gracioso habría sido que Pompidou, en el tiempo que le quedaba, y luego Giscard, Mitterrand y Chirac hubiesen leído atentamente *La arqueología del saber* y después *Capitalismo y esquizofrenia*, antes de pasar a *La voluntad de saber*, y se hubieran inspirado en estas obras para construir el siglo a imagen de ellas. Únicamente los intelectuales mundanos imaginan que los libros preceden a lo real y que el texto anuncia el mundo...

Pero no cabe duda alguna de que esos pensamientos siguen activos, que son apuestas que actúan a modo de divisorias de aguas. Es verdad que la nueva figura, tras el rostro de arena, está aún por dibujar. Que la expresión grotesca del hombre de finales

del siglo no tiene nada que ver con esta otra figura, sino que procede directamente de la alianza entre los partidarios de la religión humanista y los de los derechos del hombre ensalzados como un decálogo que exime de todo, excepto de las plegarias, es evidente. En los treinta años posteriores a 1968 no es posible detectar ninguna aplicación del Pensamiento del 68 en ningún terreno político como para poder acusar de malversación a sus filósofos.

El último Foucault no ha abandonado en nada sus ideas de 1966. No hay en él retractaciones ni contradicciones, giros ni arrepentimientos. Con el anuncio de la muerte del hombre, el filósofo no se prohíbe en absoluto un trabajo o una investigación que permitan la formulación de una figura alternativa. Su rechazo de un hombre que nada en el período clásico como pez en el agua puede, sin ningún peligro para la coherencia de su obra, completarse con una búsqueda de nuevas formas para otra figura que tuviera como centro el individuo liberado. La existencia de este personaje conceptual habría abierto otro período, una episteme singular, todavía por constituir.

Los interrogantes de *La inquietud de sí* y de *El uso de los placeres* (1984) no se proponen tanto un *retorno al sujeto* como una *superación del hombre* para llegar a formular una teoría de la soberanía del individuo al mismo tiempo que una *teoría del individuo soberano*. En la arena de la que se borró el rostro del hombre, Foucault ha comenzado a trazar ciertos rasgos que aspiran a constituir una nueva figura. De este nuevo sujeto buscaba el filósofo un esbozo en el pasado griego y romano, cuando el cristianismo aún no había pervertido toda ética con fuertes dosis de moralina. Al investigar cómo podía haber sido una moral precristiana, Foucault se dotaba de los medios necesarios para formular una moral poscristiana válida para nuestro tiempo.

¿Qué moral en este espacio pagano? Una problematización de los placeres que permite la resolución de los deseos sin el parásito de la culpabilidad, un nuevo erotismo y una nueva cultura

de sí mismo que supone una definición ampliada de la dietética entendida como una ética generalizada, un gobierno de sí mismo en que el régimen de los placeres se presenta menos como ocasión de sufrimiento que como posibilidad hedonista, una intersubjetividad contractual y jubilosa, una moral de la dulzura y de la amistad, una política de la templanza, el deseo ya no definido por la carencia, sino por la plenitud, la confusión de ética, estética y existencia, la vida pensada como una obra de arte. Y toda una serie de rasgos fuertes, suficientes para darse una idea, más allá del esbozo, de lo que hubiera podido ser la obra acabada.

Al destruir el sujeto y, por tanto, hacer imposible toda intersubjetividad, lejos de contribuir a hacer posible una *barbarie* —es el término que emplean Luc Ferry y Alain Renault—, la muerte del hombre permite nuevas perspectivas de relación con el otro. La figura que Michel Foucault expuso en los últimos tiempos de su vida, la posterior al rostro en la arena, no se ha constituido al modo del solipsismo, sino al del *goce recíproco*, para retomar los términos que da el propio Zaratustra. El *individuo soberano*, en relación y en contacto con otras individualidades soberanas, permite esbozar una civilización capaz de superar la episteme clásica. En una relación pacificada, hedonista, libertaria y jubilosa, el contrato, la asociación de estilo sinalagmático, proporciona y legitima la autoridad fundadora. El juego de fuerzas reorienta entonces menos en el sentido de Tánatos, como en la época del sometimiento, que en la dirección de Eros, por y para él. El poder, apuesta de los deseos, se convierte en una fuerza que se utiliza para dar y obtener placeres.

Menos bárbaro, salvaje y brutal que civilizado, refinado y cortés, el régimen ético al que aspira Foucault en sus últimos libros define un ideal contemporáneo. Que una mística de izquierda pueda tender a la realización de un modelo de subjetividad y de intersubjetividad, que lo político se apoye en una ética, que las máquinas sociales estén menos en contradicción con los

individuos que en una relación de complementariedad constitutiva con ellos, son los temas de investigación en que se hallaba el filósofo cuando se lo llevó el sida.

Después de él, pero todavía cerca, Gilles Deleuze comprueba lo que Mayo del 68 ha hecho posible, lo que la Historia, esta historia particular, ha dado en el terreno de las ideas y del pensamiento. A saber, el deslizamiento de un mundo hacia otro. Afirma que después de esta primavera hay que distinguir «el futuro de las revoluciones en la historia y el devenir revolucionario de la gente». Luego invita a extraer las conclusiones y las consecuencias de este saber, de manera que se acredite y se celebre —lección para una mística de izquierda y una ética libertaria— el devenir revolucionario de la gente, que es lo único «capaz de conjurar la vergüenza o responder a lo intolerable». Ni humanismo, ni derechos del hombre, ni caridades asociadas, ni retorno a las grandes virtudes proclamadas y reiteradas al modo del incesante girar de los derviches, la filosofía radical quiere una potencia de acción efectiva y no una compasión moralizadora verbal y verbosa, estéril y esterilizante. Bastan las declaraciones de intenciones cómplices del realismo político cuando todo, en este momento, exige el nominalismo, que los nietzscheanos practican porque saben que las palabras no son actos, los verbos no son gestos y la retórica no es una política.

Mayo del 68 provocó el hundimiento de la Universidad construida según el modelo del siglo XIX. Derribada esta especie de Bastilla, comenzaba el trabajo. Desde esa época Foucault ha señalado cuáles son las otras fortalezas que es necesario atacar, los edificios a los que hay que apuntar: los grandes mecanismos de reproducción y de conservación social, las instituciones y las instancias a través de las cuales los saberes constituidos se enseñan, se exaltan, se honran. Para obtener una lista de esos lugares predilectos de la autogeneración del poder, léase a Pierre Bourdieu, que, de acuerdo con Foucault, más allá del tiempo, señala, por supuesto, la Universidad, pero también los institutos, la es-

cuela, en el sentido lato del término, los bastiones del periodismo, la televisión, las galerías de arte, la edición y otras máquinas destinadas, la mayoría de las veces y salvo raras excepciones, a cimentar y confortar el edificio social más que a hacerlo tambalear o ponerlo en peligro.

En todos los lugares posibles e imaginables, lejos de un lugar centralizado visible y localizable, Félix Guattari señala el peligro de un *microfascismo* activo. Diseminadas por doquier en el campo social, estas fuerzas que absorben la vida y la energía como agujeros negros, aportan a los poderes de turno ocasiones para fabricar nudos, puntos de endurecimiento sobre los cuales echar anclas y tender mallas y redes más envolventes. El paso de la antigua sociedad disciplinaria, que teoriza Foucault, a la *sociedad de control*, que diagnostica Deleuze, supone la exacerbación, la proliferación y la expansión de microfascismos.

Por otra parte, la modernidad política coincide con estas metamorfosis que, tras agrietar el monolito, lo hacen estallar y pulverizan su autoridad, poder, potencia y violencia legal en zonas de difícil acceso, cuando no imposible, dado el control a que están sometidas las modalidades de un posible abordaje. La virtualidad de los modos de acción de la coacción legal genera una brutalidad mayor aún, la de agregar el disimulo a la eficacia, viejo principio de estrategia guerrera y militar. Lo difuso gana concentración y peligrosidad, dado que su aparente invencibilidad le viene de la invisibilidad de su acercamiento. Sólo son visibles sus efectos, pero demasiado tarde para considerar una interceptación y luego una destrucción, la provocación de un cortocircuito.

La cibernética y la informática dan nuevos medios a esta sociedad nueva: lo virtual, el secreto, el tiempo real, la eficacia del control, para cuyos auxiliares, los medios, los hombres y las técnicas, ya no es necesaria la aparición directa ni la presencia. Todo esto lleva a un nuevo régimen de dominación que revisa a Marx y deja obsoletas sus antiguas tablas de descodificación. Los

análisis del siglo XIX han envejecido al mismo tiempo que su objeto ha dejado de ser reconocible. Me parece que la posteridad de Nietzsche, sobre todo en la fórmula del nietzscheanismo de izquierda, aporta una red más idónea para la lectura de este fin del siglo XX. De manera que, en la playa en la que la figura del hombre ha terminado por desaparecer por completo, se afirma cada vez más claramente desde Mayo del 68 una soberanía en guerra radical contra todo lo que, bajo la forma de cualquier tipo de poder, impida su expresión y su expansión.

## 2. DEL PODER

### De la escultura política de sí

Entonces, ¿dónde está el éxito de Mayo del 68? ¿Qué hay que retener de él? Barricadas y olores a gases lacrimógenos, multitud de grafitos y poesía que desciende a la calle, coches volcados e incendiados, universidades y fábricas ocupadas, toma generalizada de la palabra, bacanales en el Quartier Latin y saturnales hasta en provincias, mítines y huelgas, desfiles e incidentes, adoquines y escudos, conferencias de prensa y golpes de propaganda, comunicados por radio y teatralización de la política, todo recuerda la tradición histórica de la insurrección, en las modalidades propias del siglo. Todo relata también el fin de esta historia de tipo báquico con el triunfo de la reacción y del conservadurismo: expulsado De Gaulle, no fue Mao, sino un banquero el que recuperó el control de la situación dejando apabullados y en ridículo a quienes, creyendo llegada su hora, se habían presentado en Charléty como salvadores.

Algunos vieron en ello el fracaso del movimiento, su descalabro, su aborto manifiesto. Pero ¿qué hubiese sido un éxito? ¿La toma del poder por parte de aquellos que desfilaban bajo los retratos del Gran Timonel, el inventor del Ejército Rojo, o los estalinistas del Partido Comunista Francés? ¿La instauración de la dictadura del proletariado, la revolución cultural al estilo chino o la generalización del trabajo manual forzado? No es seguro.

El *espíritu de Mayo*\* no florece en estas máquinas, peores que los que en ese momento tenían el poder, sino en el nuevo tono libertario, que nació allí, en las calles, sobre los muros, en los lugares ocupados y en el intersticio siempre visible entre dos personas que conversan. Mayo del 68 ha descubierto la difusión generalizada del poder y hace de éste, dondequiera que se encuentre, una ocasión de cuestionamiento, de crítica. Lejos del poder único del Estado, o de las interminables disquisiciones de un Althusser sobre los aparatos ideológicos del Estado, el poder se mostraba por doquier; había que combatirlo, se trataba de acosarlo en todas partes.

De ahí la obligación de pensar de otra manera las modalidades de la resistencia o de la insumisión. En eso consiste también la lección de Mayo, en tomar conciencia de que no hay un lugar fijo para la expresión de la autoridad, que ésta no se encarna de modo específico, esencial, en ninguna figura, sino que actúa a través de una energía que se instala en todos los lugares posibles e imaginables. Allí donde dos seres se miran, antes incluso de hablarse, allí el poder trabaja la relación, la socava, la determina. La lucha de las conciencias de sí en oposición, que se da en Hegel, el combate para determinar lo que corresponde a la dominación y lo que pertenece al campo de la servidumbre, todo esto es materia de una verdad al mismo tiempo ética y política.

Esta lógica agónica opera entre los individuos, los grupos, las castas y las naciones. Supone siempre un final en el que jamás el equilibrio exime de establecer en términos absolutos un ganador y un perdedor, un vencedor y un vencido. La guerra invade el teatro de toda intersubjetividad y el poder circula como una mala energía que sirve para formular y cristalizar los sometimientos. El problema no es tanto el poder del Estado como el estado del poder, su fluidez, su silencio y su circulación generalizada, sus flujos y sus estragos, sus construcciones, los edificios y las ruinas. Siempre que luchan dos fuerzas opuestas, hay material para el ejercicio libertario.

De donde se deduce una caducidad generalizada del pensamiento anarquista que tiene en el Estado su objetivo prioritario y único. Imaginar el poder sólo allí donde se alimentan la burocracia y la administración de una nación es encontrar un chivo expiatorio al menor coste posible, elegir sin riesgo una víctima para un sacrificio propiciatorio que sólo genera satisfacciones simbólicas. El golpe de Estado, tal como lo detalla Malaparte, ha dejado de ser concebible: los lugares de un poder a conquistar están diseminados y parpadean en los lugares menos esperados. Más allá de los ministerios, de los aeropuertos, de las capitales, de las conexiones y la radio, el poder mantiene su soberbia y su eterna eficacia en todas partes y en ninguna.

Un pensamiento anarquista contemporáneo debe poner fin a este fetichismo del Estado, pues el Estado no es otra cosa que una máquina sin ningún coeficiente ético, un mero mecanismo que obedece órdenes impartidas y transmitidas. La antinomia entre el Estado y la libertad desaparece al mismo tiempo que la sociedad disciplinaria es sustituida por la sociedad de control. Y la ideología, como cualquier otra nueva tecnología de gestión virtual de los flujos de hombres o de ideas, sustituye únicamente al Estado. El Leviatán antiguo cambia de forma y se manifiesta en la omnipotencia del pensamiento unidimensional, en la condena a muerte de toda reflexión, por poco compleja o subversiva que sea, o, peor aún, en su recuperación de acuerdo con las voces de orden del teatro mediático circundante.

Siempre que la energía rebelde se transfigura en violencia constitutiva de la realidad, lo libertario puede ponerse manos a la obra. La resistencia puede ejercerse en todas las direcciones ante un poder que funciona sobre el principio de las categorías teológicas de la omnipresencia, la omnipotencia e incluso la omnisciencia, pues todo poder tiene el valor de un saber. En cambio, el saber entendido como un poder provoca la cólera de los aficionados al sometimiento y sus promotores.

La lógica revolucionaria holista y gregaria ha perdido actua-

lidad, ha agotado su tiempo. Tanto más cuanto que siempre en la historia, tras su experiencia del poder político efectivo, ha dado muestra de su repugnancia a «gobernar como lo harían los gobernados si tuvieran el poder», según la feliz expresión de Giono en su prefacio a Maquiavelo. En todos los casos, los revolucionarios de hoy son los reaccionarios de mañana. Muy a menudo, los opositores del momento terminan siendo peores que sus antecesores apenas ocupan su lugar en el trono.

Éstas son, pues, las lecciones anarquistas para nuestros días: la eterna perversión de los que ejercen el poder, sean quienes sean, filósofos convertidos en reyes o reyes tocados por la filosofía. Su ejercicio conlleva una especie de consagración que transfigura a los gobernantes, de derecha o de izquierda, sin distinción, en miembros de una casta con sus reglas, sus leyes y su gregarismo aceptado, y conduce al culto de quienes han podido, un día, practicar legítimamente, o no, el dominio sobre la gran mayoría de sus súbditos, sus administrados..., sus víctimas.

En su modalidad de golpe de Estado, la revolución está muerta. La que vive es la modalidad libertaria de la revolución o, en el lenguaje de Deleuze y Guattari, molecular. Lejos de futuros radiantes y venturosos y de pacificados porvenires, es necesario soñar con el devenir *revolucionario de los individuos*, que es la única ética concebible para un libertario en el cambio de milenio. Allí donde los recicladores milenaristas aspiran a una sociedad congelada, fija, construida sobre el principio de la esfera parmenídea, cerrada, es necesario oponer la voluntad de una sociedad móvil, cambiante, atravesada por flujos, animada por corrientes, elaborada al modo del río heraclíteo, abierta. Allí donde la muerte termina por ser el modelo, la vida se convierte en el principio, en una obligación ontológica. Entre una y otra instancia se encuentra todo lo que separa las sociedades cerradas de las sociedades abiertas, de acuerdo con las categorías propuestas por Bergson.

Ayer, la revolución suponía una espera, lo peor para hoy en

espera de la paz de mañana. De esta manera, el todo justificaba el recurso a una dialéctica y la negatividad desempeñaba su papel en la lógica de una resolución ulterior, a modo de síntesis. Estos futuros radiantes, nunca realizados, siempre anunciados, fueron la causa de lamentables presentes, de detestables vidas cotidianas. Por otra parte, en nombre de un tercer momento social maravilloso se soportaba el segundo, por terrible que fuese.

Este milenarismo, redoblado por el sacrificio en aras de la utopía clásica, debe ser reemplazado por un instantaneísmo fundador de la identidad hedonista en política: aquí y ahora, en la urgencia de un presente que no hay que entender como un momento en un movimiento, sino como un fin en sí mismo, un absoluto. La eternidad yace en el instante mismo, en ninguna otra parte, y hay que vivirla de acuerdo con el principio nietzscheano del deseo de ver incesantemente repetido lo que se ha escogido, querido, elegido. Postergar es hacer imposible, dar oportunidades a lo improbable. Pero el devenir revolucionario del individuo se inscribe en el momento presente y sólo en él.

Sea cual sea el poder, el papel del individuo consiste en oponer una resistencia determinada, una insumisión feroz a lo que exige la autoridad. Que una mística de izquierda sirva de brújula y ofrezca puntos cardinales seguros para la acción y la decisión, no significa que la izquierda en el poder suponga y ratifique el fin de toda voluntad libertaria. Por el contrario, y más que nunca, para aguijonear a los aspirantes y los pretendientes, los auxiliares y los actores de la encarnación de esta mística, para evitar que se la abandone, pervierta u olvide por el camino, el individuo rebelde debe prepararse para ejercer una tarea infinita. Desde la Revolución Francesa y su lenta deriva hacia la negación de sus ideales fundamentales, los *Enragés* han aislado la antinomia radical que da forma a toda voluntad libertaria. En *Explosion*, escribía Varlet: «Gobierno y revolución son incompatibles.» Dos siglos más tarde, aun cuando la noción de revolución exija

ser redefinida y reconsiderada, esta idea sigue siendo una verdad avalada por la evidencia.

Por un lado, están los que detentan el poder, lo ejercen, lo aman, lo quieren, lo reclaman y, muy a menudo, disponen arbitrariamente de él; por el otro, aquellos sobre los cuales ese poder se ejerce. Los primeros pueden ser de derecha o de izquierda, ateos o clericales, liberales o comunistas, pero siempre serán para los otros sus enemigos consumados y manifiestos. Pues, aunque siendo móvil, difícil de localizar y capaz de desaparecer aquí para reaparecer allá, a menudo el poder se encarna en los mismos que una sociedad forma con esa finalidad, elige como tales y recompensa de manera nada despreciable. Las élites, los graduados de la *École Nationale d'Administration*, los ministros, los *apparatchiks*, los elegidos, constituyen una oligarquía que se arroga el poder político en exclusiva, una casta dissociada de los intereses y la vida de los ciudadanos ordinarios sobre quienes ejerce la autoridad.

El varón blanco, adulto, occidental, cristiano, heterosexual, casado, con un capital cultural y un volumen de bienes materiales codificados, aparece como modelo al que se atribuye el uso y la posesión exclusiva de esta violencia social, autorizada y legitimada. Aquellos sobre los cuales esta violencia se ejerce son con frecuencia su contrapunto, su contradicción, esto es, las mujeres, las gentes de color, los jóvenes, los adolescentes o los viejos, los musulmanes —piénsese en la acepción de este término en los campos de concentración—, los homosexuales, los incultos, los analfabetos, los pobres, los minusválidos físicos o mentales y los que yo llamaría de manera general célibes, categoría en la que incluyo a todas las personas que asumen fundamental y visceralmente su parte de soledad, su identidad como individuos soberanos y rebeldes, solares y solitarios.

Por supuesto, esta tendencia mayoritaria no es ley: hay explotados, empleados domésticos, esclavos y sometidos en el primer orden, y explotadores, amos y señores arrogantes en el se-

gundo. Hegel ha agotado el tema; uno puede estar sometido aquí y ser allá decisivo para el sometimiento de otro; uno puede ser amo en el terreno simbólico y otro esclavo en el registro real concreto. El reconocimiento de los efectos del poder, los lugares en los que se formula, se enuncia, se expresa, proponen un juego perpetuo asimilable a la estrategia de los militares o de los dialécticos de las escuelas de guerra, de Sun Tzu a Clausewitz, del juego del go a las casillas del tablero de ajedrez.

Nada de monolitismo fácil de señalar y de distinguir, sino una fragmentación plástica en permanente metamorfosis: el nuevo estado de la situación modifica el trabajo del libertario y supone un estratega, un vigía alerta y de grandísima agudeza. Lo infinitesimal satura su mundo, lo imperceptible llena su universo, el no sé qué, caro a Gracián, y el casi nada, familiar a Montesquieu, delimitan su registro. El retrato del libertario, esta figura célibe, evoca las cualidades del animal de presa: husmear, escuchar, espiar, estar incesantemente en guardia, interpretar huellas, signos, buscarlos, incitarlos, contemplar con perspectiva: esto es lo que define etimológicamente la inteligencia, el arte de unir lo que, a priori, parecía carecer de relación consecuencial o causal.

La política deviene ciencia de la decodificación de los signos móviles entre individuos que establecen entre sí relaciones en la ciudad, o en el terreno más específicamente doméstico, cuando los que en realidad dominan el juego son los roles sociales. La intersubjetividad entre un padre y su hija, un marido y su mujer, una madre y su hijo, o cualquier otra relación basada en funciones, más allá de los individuos, se instala de hecho en el terreno político. De la misma manera, y con mayor razón, esa lógica es reconocible entre un patrón y su obrero, un director y su empleado, un oficial y su inferior jerárquico, un docente y su alumno, y en cualquier otra distinción social que enmascare o supere la pura y simple relación entre dos individuos.

El intercambio de los juegos, la movilidad de los roles, ha-

cen que una mujer sea aquí esclava del marido y allá, si es docente, ama de sus alumnos; de la misma manera que una persona puede ser inferior o superior para sus colegas de acuerdo con la singularidad de su titulación, su competencia, su carisma, su belleza, su inteligencia o cualquier otra distinción de una identidad socialmente reconocible y negociable. Las ideas dominantes, estas mentiras sociales de grupo necesarias para la cohesión, permiten asignar un coeficiente a las cualidades asociadas a fulano o mengano: de lo más detestable a lo más notable, de lo más prescindible a lo más deseable. El mimetismo que invita y conduce a la mayoría a desear solamente lo mismo que el otro, a querer asemejarse al otro, ha producido una escala de valores con mercancías incesantemente revaluadas según el lugar en el que se las considera: la universidad o la fábrica, el taller o la librería, el hogar doméstico o el local de reunión sindical, la oficina o el aula, en un lugar público o en un medio privado, con o sin testigos.

La formulación del poder es cada vez diferente. Su forma, su naturaleza, su funcionamiento, su devenir y su intensidad se ven correspondientemente afectados. La entropía que trabaja el poder se modula y eso determina sus efectos. La lucha que se libre contra uno u otro de estos poderes encarnados supondrá una localización viva, un control rápido, una circunscripción de la geografía implícita en los plazos más favorables: no hay táctica ni estrategia sin la precisión y la elaboración de una cartografía previa y sin talento para los ajustes rápidos. El dominio de la totalidad del campo de batalla, o de la mayor parte posible de él, equivale a una gran probabilidad de éxito.

Al rechazar los poderes con la intención de algo más que su mera desactivación, el libertario se hace compañero de los excluidos del poder. El campo de concentración ha mostrado el paroxismo del despojo, la sumisión a los meros deberes de personas singulares sobre las cuales—con independencia de su grado de infamia, ignominia o perversión—ejercieron sin descanso to-

dos los poderes quienes no experimentaban ninguno de ellos, excepto el de la resistencia que se manifiesta en el cuerpo que perdura y sigue con vida, esto es, el individuo.

El propio Robert Antelme ha situado la fábrica y los lugares de producción del capitalismo productivista en el universo de estos infiernos concentracionarios. A éstos les siguen todos los universos en los que son amontonados y domesticados los despojados, los expoliados, los sometidos, la gente normal y corriente, los explotados, los pobres en todo, los modestos, los que son siempre víctimas del poder y nunca sus ejecutores, los arrasados al resentimiento con el que se alimenta la fuerza populista y neofascista.

Este disfrute del poder ejercido por los amos —lacayos a su vez del sistema, que sabe desembarazarse de ellos en el momento oportuno, cuando la productividad o la eficacia disminuyen— se justifica y se legitima por medio de ideales. Nunca el disfrute del poder que se ejerce sobre otro se expresa en la desnudez de su mero ejercicio, de su puro y simple ejercicio. Siempre se justifica en virtud de universales, de trascendencias que exigen y necesitan, para bien de quienes los sufren, lo Justo, lo Verdadero, lo Bello, la Ley, el Estado, el Saber, el Orden, la Seguridad, el Derecho, la Moral y otras mitologías con las que se perpetúan los sometimientos. Que la alegría sádica se baste a sí misma, sin interesarse por lo que podría justificarla, es algo que sólo puede entenderse en Sade, teóricamente proscrito, por otra parte, por quienes practican sus teorías de forma cotidiana y entusiasta.

Y luego está también, lo que es más asombroso, el disfrute de los que padecen el poder. Pues, si La Boétie tiene razón cuando dice que el poder se impone únicamente por el consentimiento de quienes lo padecen, ¿por qué diablos consienten los que soportan las consecuencias, a veces dolorosamente? ¿Cómo se explica que alguien permanezca en este juego de distribución de la dominación y la servidumbre y eluda un hedonismo que acabaría con las estrategias de servidumbre? Cuando el mismo

La Boétie escribe: «Decidíos a no servir, y seréis libres», ¿cómo se puede no tomar la decisión y persistir en el servicio?

Por miedo a la libertad. Por temor a tener que elegir, inventar, querer, por pereza intelectual, por incapacidad de la voluntad cuando todo se ha hecho para mantener limitado el espíritu crítico gracias a las técnicas de alienación, servidumbre y descebración que las sociedades de hoy toleran. Michel Foucault ha mostrado en qué medida el castigo era el futuro que esperaba a los rebeldes y los insumisos en las sociedades disciplinarias: tortura, encierro, hospitalización, medicalización, encarcelamiento, privación de libertad, malos tratos, castración química, prisión, confinamiento de los individuos en dispositivos construidos según la perspectiva panóptica. Todo lo que, de cerca o de lejos, guardaba alguna semejanza con una insumisión individual, era aniquilado. Recuérdese el destino de Campanella, Auguste Blanqui o Alexandr Solzhenitsyn. Los totalitarismos del siglo xx ilustraron maravillosamente estos modos de funcionamiento, hasta 1989, fecha de la caída del telón de acero.

En las sociedades de control se actúa previniendo, asociando la libertad a lo que es menester no desear. En otras palabras, los auxiliares del sistema venden la ideología liberal pretendiendo que es la única disponible en el mercado intelectual. La libertad que defienden se asocia a un objeto deseable útil a la sociedad: libertad de consumir, de poseer, de disponer de bienes materiales, muebles e inmuebles; libertad de conformarse al modelo de consumidor ensalzado por los sistemas publicitarios y promocionales; libertad de comprar una conducta, valores o un modo de presentarse al otro, todo lo cual es propuesto, ya listo para usar, por la ideología dominante y transmitida por lo que, en un mundo unidimensional, se ha dejado de llamar propaganda para convertirse en publicidad.

La circulación de los signos y sus relaciones con las estructuras técnicas de transmisión, no sólo en el universo televisivo, sino también en todos los otros trayectos que se recorran para

llevar un mensaje de un lugar a otro, ofrecen por el camino la posibilidad de vaciar de contenido la libertad y llenarla de otra materia, digerible para el mercado liberal único. La libertad se reduce así a la posibilidad de inscribirse en una lógica mimética, de participar en la carrera en la que todo el mundo aspira a ascender a los niveles superiores de la escala social que propone el mundo mercantil de acuerdo con un único modelo. Libertad de tener, libertad liberal, contra libertad de ser, *libertad libertaria*.\*

Quien quisiera otra libertad que la liberal sería tenido por enemigo, señalado como adversario al que se puede captar, comprar e infundir mejores sentimientos con la persuasión y la retórica, pero, en caso de resistencia prolongada y reivindicada, por medios cada vez más coercitivos. Las técnicas mediáticas asocian, según el modelo pavloviano, lo deseable para el individuo con lo deseable para la comunidad: el bien de uno se define en relación con lo que realiza el bien de la totalidad. De esta suerte se formula en estilo moderno y contemporáneo un tipo de contrato social en el que la invitación supone, entre diplomacia y coerción, el abandono de toda pretensión y voluntad individuales en provecho de una elección que abarque el conjunto de la sociedad. La voluntad general rousseauiana encuentra de esta manera su reformulación en el principio liberal: lo que es bueno para el mercado, es bueno para el individuo. Y a la inversa, naturalmente.

Cuando forzado, fabricado y poseído por el mercado, el deseo obedece, se convierte en el cuerpo extraño que el sujeto alienado digiere e integra, de modo que cuando éste quiere lo que el sistema le hacer desear, cree querer con libertad, cuando en realidad es sometido a un efecto de eco de las necesidades del mercado. El deseo de dejar de servir es, evidentemente, indeseable para la sociedad que promueve exactamente lo contrario mediante la fórmula: decidíos a servir y seréis libres. Algunos han formulado esta cínica variante: el trabajo libera. La desaparición de esta sentencia del frontispicio de los campos de la muerte no

significó el final de la creencia en esta ideología, siempre viva en el corazón de la producción capitalista contemporánea. Esta libertad, como es fácil de imaginar, no tiene mucho que ver con la libertad libertaria, cuyo objetivo consiste en superar la alienación individual.

Querer la libertad liberal induce a inscribirse en el movimiento gregario y supone no tener que obligarse a reflexionar, analizar, comprender, pensar; es decir, ahorrarse todo esfuerzo crítico propio, pues basta con obedecer. De manera que el deseo, convertido en inactivo y hasta imposible, lleva a la servidumbre voluntaria. De la misma manera, ésta ofrecerá a la gran mayoría la satisfacción de volver a experimentar el calor animal de los rebaños, lejos del antiguo recuerdo de un viento frío que venía de las cumbres, donde se avanza en soledad. El grupo toma a su cargo a quienes sacrifican toda voluntad propia para no tener que definirse sino en, para y por el número, y les transmite las poderosas sensaciones del espíritu de casta. El servicio voluntario parece jubiloso a las almas bien pagadas por el salario de la renuncia a la individualidad y las garantías de domesticidad: es así como se aseguran poder ser como todo el mundo en esa carrera que conduce al abismo, pero en medio del rebaño.

Fuera de los senderos marcados y las autopistas mentales, la libertad libertaria inquieta. Supone el combate, el temor, la incertidumbre, las dificultades, una inmensa soledad y, con bastante frecuencia, la sorprendente sensación de sentirse extraño al medio de quienes parecen ser nuestros semejantes. La elección angustia, las latitudes que se ofrecen en su multiplicidad producen desconciertos existenciales. Tener que aventurarse en un camino que ha de ser inventado despierta antiguos terrores, fantasmas de impotencias y miedos alimentados por el riesgo del fracaso.

Toda la empresa existencial sartreana ha mostrado la formidable potencia de la angustia y su naturaleza consustancial a la constatación existencial de una libertad metafísica en sí, antes

incluso de cualquier utilización de la misma. Que se la emplee para implicarse o para no hacer nada, siempre es un ejercicio, positivo o negativo, al que es imposible escapar. El repudio de esta libertad libertaria es lo que hace desear la libertad liberal, acabada, lista para usar, que ahorra todo esfuerzo imaginable. Más aún cuanto que la preferencia por la primera produce satisfacciones únicamente personales y solipsistas. En cambio, la elección de la segunda hace posible una serie de compensaciones simbólicas que, en la vida cotidiana, complacen a los náufragos de su individualidad, pues así son asimilados a funciones en las que se les teme, ensalza, venera o admira como prototipos del éxito social.

La servidumbre voluntaria tiene como compensación el evitar las angustias consustanciales al ejercicio de una libertad libertaria y al acceso a gratificaciones simbólicas con las que se contenta la gran mayoría, dado lo fácil y directamente satisfactorio que resulta contentarse con el hedonismo vulgar, que el mercado liberal elogia y festeja. Consumir, tener, poseer, esto es lo que eximirá de ser o lo que hará las veces de tal. Ahora bien, estos beneficios tienen su coste, pues petrifican la alienación y obligan a duplicar indefinidamente la servidumbre por medio de retóricas de aceleración de lo peor.

Atrapado en estas lógicas liberales, el individuo que, por ventura, ha elegido un día alienarse a los imperativos sociales dominantes, pierde toda posibilidad de recuperar su autonomía. Sometido y atado por los vínculos del matrimonio, la paternidad o la maternidad, el crédito y las deudas, el trabajo asalariado y la ideología gregaria, no tendrá más remedio que hundirse, suave pero inexorablemente, en las ciénagas en las que un día introdujo un pie. Cada extracción mensual realizada en su cuenta dará testimonio, entre los reintegros y las pensiones alimentarias, los impuestos y los seguros, de que ya no es otra cosa que un sujeto, un ciudadano, apenas un individuo.

Estos principios pertinentes a un individuo son igualmente

válidos, sin duda, para los grupos, incluso los pueblos, naciones enteras que prefieren el sometimiento del perro que tiene asegurado el alimento, aun al precio de la libertad, antes que el vagabundeo y el nomadismo del lobo que, si bien no come todos los días una mediocre pitanza, dispone al menos de sí mismo en la soberanía más absoluta. La Fontaine, que ha contado las aventuras de uno y otro, precisaba: «Nuestro enemigo es nuestro amo», con lo que formulaba el imperativo categórico libertario, operativo en todas las épocas. Amo, naturalmente, es el único disfrazado en la función, la única categoría bajo la que consiente aparecer, pero es también toda idea que esclaviza y transforma los individuos en sujetos.

Consecuentemente, todas las disertaciones clásicas y tradicionales de la literatura política sobre los méritos comparados de una monarquía, una república o una democracia, de una democracia directa o indirecta, electiva, oligárquica o plutocrática, las que se preguntan por lo que hace al soberano, si es preferible una gerontocracia, lo que constituye la regla, o una ginococracia, lo que constituye la excepción, parecen vanos ejercicios de estilo porque, en todos los casos, el principio es el mismo y tiende al sometimiento, el fin y la muerte del individuo a modo de sacrificio fundador del sujeto, el ciudadano, el hombre. Sea uno solo o unos cuantos, ricos o pobres, de sangre noble o plebeya, tecnócratas o autodidactas, los que están habituados al ejercicio del poder actúan de la misma manera, con el odio radical del lobo y el amor desmedido de los perros. La sociedad quiere seguridad; el individuo, libertad. La antinomia subsiste, persiste, se prolonga, fundamental.

Puesto que el poder está en todas partes, ¿cómo imaginar una figura interesada en invertir toda su energía para evitar tanto ser el amo como el esclavo? ¿Cómo sería esta individualidad que, de acuerdo con la expresión de Nietzsche, encontrara tan

odioso seguir como guiar? En *La escultura de sí* he presentado el retrato de esta figura, que no es verdugo ni víctima, sino dueña ante sí misma de una radiante soberanía. En ese libro proponía una ética previa a esta política que provee estilo y verticalidad radical cuando la hora, los tiempos y la época se centran, si no en el estadio del reptil, al menos, y de forma generalizada, en el del cuadrúpedo.

Para construir esta figura puramente ética, que en aquella ocasión no quise abordar en su dimensión política porque reservaba esta tarea para el presente libro, me inspiré en la metáfora del *Condottiere*, principio que se manifiesta en la estatua de Verrocchio situada en la Piazza San Zanipollo de Venecia. Allí se expresa la confusión de lo ético y lo estético y se trata la historia con una fórmula metafórica: artística en primer lugar, luego conceptual y filosófica. Recolector de energía concentrada, depositario de desbordante vitalidad, el *Condottiere* de mis sueños sobresale en el arte de domesticar las fuerzas que contribuyen a la sabiduría trágica. No lejos de los cínicos, en el espíritu de Diógenes y las figuras de la Antigüedad griega a él asociadas, opone un temperamento fáustico a los desmoronamientos generalizados y a las depresiones productoras de mundos donde prosperan los hormigueos gregarios. Virtuoso de la fuerza, emplea su talento para contrarrestar la violencia, que ignora su propósito, y quiere concentrar la energía captada, y luego dirigirla, de acuerdo con los proyectos con los que construye su existencia. Naturalmente, triunfa como figura célibe y nominalista, como artista ducho en estocadas y manejo eficaz del tiempo, como rebelde enemigo del contrato social, al que prefiere y opone el contrato hedonista. Para asumir su parte solar, y para oponerse a los egocentrismos incandescentes en los que nuestra época es especialista y que desea con avidez, representa un narcisismo resplandeciente con cuya ayuda puede cada uno reapropiarse de un yo desacreditado por la tradición cristiana.

Escenógrafo de su propia existencia, al dramatizar lo que

puede dramatizarse en la modalidad de la elegancia, el estilo y la verticalidad, el *Condottiere* aspira a una vida transfigurada en la que ética, estética y vida cotidiana se confundan. Crea formas allí donde triunfa lo informe y sustituye el naturalismo de las pulsiones del número por el artificio de la voluntad. Por último, habida cuenta de su indudable dimensión dionisíaca, Apolo aporta la contención de una energía que de lo contrario se dilapidaría, estiliza su libertad, esculpe su propia estatua, amplía el arte al integrar en él las partes malditas de su proyecto. Su arte sin museo está contenido en los límites de una existencia singular que se irradia resplandeciente desbordando el tiempo.

Por otra parte, dotado de una vitalidad que ninguna pulsión de muerte es capaz de perturbar, el *Condottiere* celebra la prodigalidad, la magnificencia, la magnanimidad, la longanimidad y otras virtudes más próximas a las *virtù* italianas del Renacimiento que a la Vulgata cristiana infectada de moralina, sustancia propia de los moralismos de todos los tiempos. Lejos de las virtudes que empequeñecen y de todas las variaciones de ayer, de hoy y de mañana sobre el tema del ideal ascético, el *Condottiere* encarna una máquina de guerra, tal como la que atraviesa la obra de Deleuze y Guattari, dirigida contra el retorno del moralismo, pues la ética debería ser suficiente remedio. En la relación con los otros, supone una aritmética de los placeres y un utilitarismo jubiloso que se instila en las afinidades electivas, una práctica de la eumetría, la distancia adecuada, una actualización de la cortesía, cuando no una celebración del entusiasmo en todas sus modalidades. En su preocupación por la deferencia, organiza la realidad alrededor de él, según el principio de los círculos éticos en los que el lugar del otro se enuncia en función de un perpetuo reajuste realizado por la elección o la exclusión. De manera que triunfa como hedonista en campo libertario. En la estética lúdica en la que le atribuyo talento, se convierte en promotor de una rematerialización de la palabra y también de la ironía. Retomo, pues, el retrato de esta figura del individuo so-

litario donde la había dejado, para completarla precisando su dimensión política.

En su conjunto, el retrato supone la apelación a cierto número de sensibilidades que se han puesto históricamente de manifiesto en relación con la obra de figuras rebeldes, insumisas, resistentes, que consideraban la autonomía como la suprema riqueza. Cínicos y dandis, libertinos y románticos, cada uno con su gesto propio, han estructurado el temperamento ético del *Condottiere*. Para perfeccionar la descripción y completarla con su dimensión política, tengo que decir que el contrapunto de este personaje conceptual supone el Libertario, no tanto el anarquista al modo antiguo como el depositario de esta tradición de rebelión en una perspectiva decididamente moderna. Diógenes y Baudelaire, Wilde y Carlyle reconciliados.

El Libertario, estratega y táctico, conoce la metáfora guerrera del poder, los campos de batalla y las acciones militares; se mueve en el escenario a sabiendas de la dimensión teatral del terreno de las operaciones militares; conoce el juego entre la sombra y la luz, el escenario y los bastidores, el silencio y la declamación (otros habrían evocado el zorro y el león, cuando no el lince y la sepia, pues hacen falta la fuerza y la astucia, la agudeza y el disimulo ante cada expresión del poder, siempre disfrazado, a menudo transversal, por lo general oblicuo); también se metamorfosea en un tipo de mecánico especializado en engranajes, poleas, palancas y otros mecanismos que asimilan el cuerpo político a un autómatas sometido a las leyes de la física elemental de las distribuciones de energía, los pares de fuerzas y las tensiones dinámicas; por último, descuella en diplomacia, al estilo del arte antiguo, mezcla de pensamiento oriental y exótico, habituado a las iniciaciones políticas que se practicaban detrás de las murallas sagradas, ahí donde evolucionan René Leys y los suyos. Estratega, actor, mecánico, *exote*, según la bella palabra de Segalen, el Libertario brilla ante todo en el arte de sacar a la luz el poder allí donde se encuentre, circuns-

cribirlo, rodearlo y esquivarlo a semejanza de los especialistas en aikido, que evitan las energías negativas y saben también devolverlas contra quienes las han desencadenado y buscado. Detectar, ver, detener, desviar; el fin es siempre evitar tanto la dominación como la servidumbre, tanto la obediencia como el sometimiento.

Si es posible preguntar cómo se puede ser hoy anarquista, la respuesta parece inmediata: instalando la ética y la política en el perpetuo *terreno de la resistencia*,\* palabra clave, ambición cardinal del libertario. Resistir, esto es, nunca colaborar, jamás ceder, ni por un instante perder de vista lo que constituye la fuerza, la energía y el poder del individuo que dice «no» a todo lo que tiende a debilitar su imperio, cuando no la pura y simple desaparición de su identidad. Rechazar las mil y una ligaduras que, aunque ridículas, irrisorias, terminan por producir el sometimiento de los gigantes más vigorosos. Recuérdese a Gulliver, inmenso y poderoso, reducido y mantenido en tierra por la infinita cantidad de ataduras, cuya eficacia dependía precisamente de su número.

Distante de la propuesta de un modelo de sociedad ideal, prevenido por la sabiduría trágica consustancial a las cuestiones políticas gracias a las cuales conoce la naturaleza corruptora de todo poder y la fatalidad alienante de prácticamente la totalidad de los vínculos sociales para todo individuo, el libertario contemporáneo propone una actitud, un estilo, un modo de ser, una manera de decir y de hacer, un *temperamento*. Esta resistencia manifiesta, esencia de la fuerza libertaria, puede activarse en toda sociedad, sean cuales fueren las geografías y las historias. En una dictadura o en una sociedad liberal, en un planeta arrasado por el mercado libre o en naciones de poder totalitario y fronteras defendidas por alambradas de espinos, el libertario es siempre el hombre de la resistencia y ocasión de insumisión. De Espartaco a Inge Scholl, de la Rosa Blanca a la Plaza Tiananmen, de Jean Moulin al Dalai Lama, cristaliza la fuerza de la que están

hechos los tiranicidas, los adversarios del poder absoluto de los monarcas, los que luchan por abatir coronas, los iconoclastas y los fomentadores de atentados contra los liberticidas. Todos comulgan en lo que Michelet, en referencia a Charlotte Corday, llamaba la *religión del puñal*.\*

Además, recuerdo que en materia de política, los cínicos poco elocuentes, pero sustanciales, honran el bronce con el que se ha inmortalizado la memoria de dos tiranicidas, estigmatizan las condecoraciones y los honores, fustigan a los funcionarios del fisco, insultan a los colaboradores y critican a los señores, los gendarmes y todas las formas de autoridad, tanto filosóficas como militares. Se sabe que cuando el emperador Alejandro solicitó a Diógenes que le formulara un deseo para poder satisfacerlo, el filósofo le contestó con insolencia que se cambiara de lugar porque le hacía sombra. Otra vez, cuando se lo condujo encadenado ante Felipe de Macedonia y éste lo interrogó acerca de las razones de su presencia en aquel lugar, repuso: «Espío tu inestabilidad.»

La lección cínica no ha perdido actualidad: enseñar la desnudez del rey, la indistinción de esencia, naturaleza o sustancia entre el primero de los ciudadanos del imperio y el último de los esclavos de la ciudad, sabiduría que anuncia a Robert Antelme. De la misma manera, Diógenes, Crates y los otros quieren el desenfado ante todas las manifestaciones de poder, como el fasto, la teatralidad, el esplendor de oros y brocados. Cínicos son los rebeldes que ponen su orgullo por encima de las prebendas que ofrece la colaboración con los poderes establecidos, cínicos son también los rebeldes que ponen el pensamiento al servicio de la insumisión antes que al de las fuerzas que desvitalizan al individuo, y cínicos son, finalmente, los que oponen el saber al poder a modo de contrapoder.

Los consejeros del Príncipe, los colaboradores –palabra con la que se los designa y que no ha perdido nada de su significado desde los años negros–, los técnicos, los funcionarios del pensa-

miento que trabajan en las comisiones o suministran a los políticos del momento y a los poderosos del día justo los dos o tres conceptos que los periodistas pueden comprender y asimilar, perpetúan la miseria y la esclavitud, el sometimiento y el sacrificio de las individualidades en beneficio de las máquinas sociales de las que obtienen ventajas en especie o simbólicas, cuando no en moneda contante y sonante. Sea como sea, el conjunto nunca deja de entenderse bien.

Allí donde los auxiliares del poder celebran la virtud de lo serio, útil e indispensable para sacralizar el poder, hacer de él un epifenómeno derivado de lo religioso o de lo celeste, el libertario restaura las virtudes de lo desviado, la ironía, el humor, el cinismo, que se expresan mediante modalidades subversivas del lenguaje y los gestos, los conceptos y las acciones, La risa nietzscheana de Foucault contra el silencio afelpado de los palacios presidenciales, la danza de Zaratustra en contrapunto con las rigideces ministeriales y la falta de flexibilidad de todos los protocolos, lo grotesco de Rabelais y las locuras de Swift en respuesta a los cuchicheos de los ujieres engalanados, la risa sarcástica de Voltaire y el tonel de Sartre como eco de los marcos dorados y los brocados purpurinos, los sarcasmos de la fiesta de los locos y los antimisas con los asnos ante las pompas del Elíseo, vino a raudales, libaciones, un Diógenes pedorro, onanista y caníbal, una política dionisiaca, brindis con agua mineral, presidentes de la República descerebrados, una política apolínea: he aquí el inventario de las alternativas ancestrales.

El riesgo del lobo, naturalmente, no es el mismo que el del perro. Para este último, la corpulencia ética, el final de toda elegancia moral, la obesidad conceptual y la reflexión adiposa, la obra que se echa como alimento a simples y a carroñeros: una idea por libro, libro escrito además por orden de aquel a quien se sirve, multitud de sermones públicos, la ocupación de lugares mediáticos como si se tratara de retretes. El resultado, un talento desvitalizado, un pensamiento hecho jirones, en hilachas, y el

alma vendida a los parásitos políticos que se alimentan de la sangre que chupan y la inteligencia que esclavizan.

Para los lobos, los otros, lo que fue el destino de los compañeros de Diógenes a lo largo de los siglos: destierro, exilio, prisión, tortura, encierro, persecución, castigo, malos tratos, encarcelamiento. Prisión mamertina y celdas aisladas, montañas corsas y jaulas de hierro no lejos del Couesnon, hogueras romanas y salas de tortura españolas, exilio neerlandés y traslados forzados a América, Bastilla y Charenton, Jersey y Guernesey, o, en la actualidad, privación de cobertura mediática o de promoción social, lo contrario de cualquier cosa que guarde alguna semejanza con el néctar y la ambrosía del elíseo. La locura de Nietzsche, el sida de Foucault, el suicidio de Deleuze, el silencio de Blanchot, contra la pasión de algunos por las comidas en compañía de los que nos gobiernan. Los pensamientos fuertes se asocian a las vidas que los acompañan; los pensamientos débiles, también.

La pasión cínica puede ir acompañada de voluntad aristocrática. Siempre me ha parecido interesante que el compromiso con los desprotegidos de Roger Vailland, comunista que viaja en un Jaguar MK II y consume heroína, sólo despierte sospechas en las bellas almas todavía piadosas, cuando no cristianas hasta la médula de los huesos, que sólo conceden crédito a los pensamientos de izquierda si se cuelgan ostensiblemente al cuello los oropeles caricaturescos de una pobreza estereotipada. La culpabilidad no es una obligación, ni un deber, por la sencilla razón de que una política hedonista, libertaria y de izquierda se distingue menos en el arte de empobrecer a los ricos que en el de enriquecer a los pobres.

Lejos de lo que haya podido caracterizar en una época a la llamada izquierda caviar, de la que aún hoy no se sabe qué tenía de izquierda aunque no se abriga ninguna duda sobre las razones y la existencia de su adicción en materia de beluga, un pensamiento libertario penetrado por una mística de izquierda puede

funcionar perfectamente en el plano artístico. Como prueba de ello propongo, además de Roger Vailland, las soberbias páginas que escribió Oscar Wilde bajo el título de *El alma del hombre bajo el socialismo*, obra de plena actualidad tras un siglo de existencia o, más inesperada, una comida que en las primeras semanas de 1849 reúne a Baudelaire y Proudhon en una pequeña cantina de la calle Neuve-Vivienne. Una consideración para el sistema de las contradicciones económicas, otra para saborear las flores del mal o degustar los paraísos artificiales, el conjunto apunta a lo que, en el siglo XIX, Séverine llamaba *dandismo revolucionario*, mezcla que no deja de agradarme.

Como la opinión libertaria no tiene la obligación de decantarse del lado de la compasión al estilo cristiano, no me parece legítimo que, para tener credibilidad, haya que ser pobre o desamparado, pues los detractores dirían entonces que el compromiso político está motivado por la situación personal o el resentimiento, en lo que encontrarían nuevas razones para el descrédito. El dandismo y el pensamiento libertario funcionan de maravilla en todos los que, lejos de los imperativos del realismo socialista, según el cual es necesario someter el arte a la política, postulan exactamente lo contrario y esperan que el arte informe a la política, la alimente, le transmita fuerza, vigor y energía. Desde este punto de vista, el dandismo contemporáneo del siglo de la Revolución Industrial puede leerse como una reacción a la unidimensionalidad generada por la metamorfosis del capitalismo.

Contra el igualitarismo, esa nociva religión de la igualdad, el dandismo reivindica una subjetividad radical, activa en la lucha contra todas las consignas del momento: culto del dinero y la propiedad, dogmas burgueses y mitologías familiaristas, economía razonable de los hogares, prensa que se consume como única referencia intelectual y cultural y todo lo que conforma el tono de la época. Baudelaire afirma y ostenta una feroz independencia de espíritu, una animosidad particular respecto de los

burgueses, vengan de donde vengan, sin distinguir entre izquierda y derecha. Profesa el culto de lo inútil y del artificio, del tiempo libre y la gratuidad precisamente allí donde la mayoría se nutre exclusivamente de lo útil, lo rentable, el trabajo, la ganancia.

El dandy ambiciona lo sublime. La política libertaria aspira al mismo tipo de objetivo: la premisa del individuo artista es la reacción al hundimiento de las particularidades personales en los bajos fondos donde triunfan las virtudes y los valores burgueses. El poeta contra el farmacéutico, el pintor como remedio a la apatía de la vida moderna, el escritor como respuesta al envilecimiento derivado de la industrialización y la era de la reproducción mecánica de los objetos, los hombres, las obras de arte—piénsese en las imprecaciones del poeta sobre la fotografía— o las individualidades. En la época de lo reproducible, todos son pensados, buscados y contruidos de modo semejante. El dandismo teoriza la reivindicación de un número creciente de garantías para la expresión de la individualidad y la soberanía de las mónadas.

El dandismo revolucionario formulado por Séverine no supone la comunión en otro pecado venial, y a veces mortal, que cometen quienes se estremecen no lejos de la mística de izquierda: el deber de amor al pueblo, la obligación abyecta de honrarlo, de prestarle o atribuirle méritos. Una mirada retrospectiva sobre la historia debería disuadir de practicar este entusiasmo tan peligroso como nefasto, que una y otra vez ha producido gregarismos políticos, del estalinismo al nazismo, pasando por las fórmulas europeas de un nacionalpopulismo que se declina en italiano, español, francés, griego y europeo del Este. Nada más devoto del pueblo que las declaraciones de Lenin, Stalin, Hitler, Pétain, Mussolini, Franco, Le Pen y tantos otros cuya fabulación sobre este universal a su servicio se alimenta del olvido y la negligencia de los individuos, que en cuestiones de política son los únicos principios o unidades ope-

rativas. El dandy se destaca en farmacopea en oposición al *hombre masa*.\*

Es conocida la psicología de las masas. Le Bon, Freud y Canetti han rastreado y expuesto los vagabundeos, los movimientos de este animal descerebrado, su plasticidad y su sumisión casi sistemática a los demagogos, los mejores conductores de estas energías en busca de amo, de guía, de jefe. «Caudillo» en castellano, *Führer* en alemán, *Duce* en italiano o *Conducator* en rumano, en todos los casos el monstruo da lugar a la captación de un raptó de energía en provecho de las máquinas totalitarias. Se expande lo irracional, se imponen los olores a humedad de los subsuelos y las geologías primitivas triunfan, las jaurías y las masas desencadenan pulsiones siempre demasiado devotas de Tánnatos como para sentir encima deseos de darles la bienvenida. Sería una grave falta no tener en cuenta las lecciones pesimistas que en este siglo da el pueblo, el que, entregado a tiranos de voluntad autoritaria, ha mostrado su naturaleza apática y su tropismo trivial.

Con la Revolución Industrial hemos entrado en la era en que las masas nacionales se hacen planetarias a finales del siglo xx. Lo que ayer valía para unas, vale hoy para las otras: carentes de razonamiento —sustituido por la propensión a la acción ciega, el sentimiento de poder y de liberación salvaje de energías, actuaciones contagiosas e hipnóticas, máxima sugestionabilidad, impulsividad e irritabilidad, autoritarismo, conservadorismo y simplismo—, las masas apelan al amo, que a cambio les presta voz y palabra. Luego, poderosas y peligrosas, imperiosas e intolerantes a la resistencia o la oposición, se pliegan a su voluntad. El dandy aporta la antítesis radical de este hombre masa, opone su vitalidad singular a las pulsiones de muerte que operan en el cuerpo de todo conjunto social. El cínico combate el poder de los príncipes y de los poderosos; el dandy, el de los pueblos y las masas. Romain Gary, un dandy, llega al pie del Arco de Triunfo con sus medallas de resistente y de combatiente, su bandera y su

memoria, para defender a un general De Gaulle que él cree solo y abandonado, pero da media vuelta y desanda el camino cuando descubre la abulia de una masa con el odio afilado para una escena de cacería anunciada.

El populismo actúa como el más seguro enemigo del pueblo que, un día u otro, vaciado de su sustancia por un dictador, un tirano o un demagogo, deja desangrada una nación por haber creído y seguido las consignas establecidas por una retórica activa que tiene como modelo el eslogan, el catecismo, la idea falsa, verdadera operación de captación y transmutación de energía neutra en negatividad activa. La soberanía directa del pueblo, la religión del referendo o los llamamientos al sentido común popular son trampas tendidas bajo todas las energías rebeldes e inteligentes. A Baudelaire pertenece este proyectil: «Sólo puede haber verdadero progreso (es decir, progreso moral) en el individuo y por el individuo mismo.» No hay dandismo sin plena adhesión a esta evidencia.

Recientemente, Cécile Guilbert ha propuesto una lectura de la obra del último Guy Debord en relación con el dandismo baudelairiano. La autora es convincente en su exposición del devenir trágico, sin dejar de ser lúdico, de un pensador para el que la visión del mundo según la modalidad de lo espectacular, y luego de lo espectacular integrado de los últimos años del siglo, brindó una oportunidad para la actualización de las tesis situacionistas de la deriva, la psicogeografía, la construcción de ambientes, una civilización del juego, del culto al estilo y del rechazo de los ídolos del día. La poetización de lo real, la escritura artística de la resistencia libertaria, el devenir revolucionario de un individuo que en otros tiempos fuera autor de una teoría coherente de la revolución, muestra en el recorrido de un mismo hombre cómo el pasaje de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control, con una quiebra en Mayo del 68, induce a aceptar la invitación de Deleuze al devenir revolucionario de los individuos.

Uno de los principales dandis del siglo xx, Marcel Duchamp, murió muy oportunamente, si se tiene en cuenta las correspondencias históricas, el 2 de octubre de 1968, tras la primavera caliente que todos conocemos. Después de un almuerzo con Man Ray, Robert y Nina Lebel, en su apartamento del número 5 de la calle Parmentier en Neuilly, el padre de toda la modernidad estética posterior a Nietzsche, el impulsor nietzscheano por excelencia, desaparece a los ochenta y un años, víctima de una embolia. En una de sus notas puede leerse lo siguiente: «Mi arte consistiría en vivir; cada segundo, cada respiración, es una obra que no está inscrita en ninguna parte, que no es visual ni cerebral. Es una suerte de euforia constante.» El cinismo y el dandismo del libertario suponen esta perpetua euforia que se puede obtener mediante el deseo y el placer de la acción.

El devenir revolucionario del individuo se encarna también en esta transfiguración libertaria que se inspira en el libertinaje del Grand Siècle, si no de la Ilustración. Según las definiciones más antiguas, contemporáneas a las reflexiones de Gracián, «libertino» designa ante todo al emancipado, al que no reconoce ninguna obligación, ninguna ley, ninguna coerción, y confiesa una propensión a obedecer a su inclinación natural. Ya entonces, ni Dios, ni señor. O, mejor aún, ni dioses ni señores. Luego, al afinarse la definición con ayuda de Littré, el término designa al individuo rebelde respecto de todos los intentos de someter su autonomía, su independencia. Desobediente, insumiso, rebelde, reacio a todo vínculo social, su vida es la de un enemigo de las leyes y en constante oposición a las figuras de autoridad encarnadas por el Comendador. A mayor abundamiento, me gustaría agregar que, en el léxico francés de la cetrería, un *libertin* es un pájaro que, amaestrado para posarse en el brazo de su amo, un día parte para no volver nunca más.

Allí donde el *cuerpo político* exige la abdicación de la soberanía individual, el libertino ensalza una *política del cuerpo*; allí

donde las variaciones sobre el tema del contrato social triunfan en todas sus formas, opone un contrato hedonista, revocable por el mero deseo de uno de los dos sujetos del mismo; allí donde el poder político reina, en última instancia, con ayuda de la razón de Estado, magnifica la pasión singular e individual, el capricho, la voluntad de goce, tanto para él como para los demás. Mediante las asociaciones de egoístas, las afinidades electivas y la práctica política de la amistad, el libertino histórico de las academias secretas vive metafóricamente el lugar cerrado: el cenáculo y el café, la taberna y el salón, el tocador y la carroza, la casa de campo y el dormitorio, el castillo y el pabellón de caza o el altillo, microcosmos elevados a rango de laboratorios libertarios donde triunfan las virtudes compartidas y la sociedad organizada sobre el principio que manda gozar y hacer gozar.

Estas nuevas posibilidades de existencia aportan modelos, y podrían seguir aportando, para intersubjetividades verdadera y radicalmente hedonistas: cinismo y dandismo, libertinaje y elemento libertario de cohesión, fuerzas que, al promover una microsociedad electiva hedonista, coadyuvan siempre a la desactivación de las lógicas del poder. En el registro del ideal ascético, el poder funciona de manera procesional: desde lo más elevado, sobre y contra la persona colocada por debajo en la pirámide jerárquica; en el registro del ideal hedonista, en cambio, actúa por capilaridad, irrigando el conjunto y trazando en la totalidad de un grupo las brillanteces y los destellos propios de las relaciones jubilosas.

Allí donde los otros ven la función, la persona, el libertino quiere la desnudez, metafórica o real, pues actúa en virtud de una sapiencia trágica: el saber consecuente, propio de todo ateo radical, de la igualdad absoluta ante la muerte. Esta sabiduría violenta de las conciencias en las proximidades de los osarios, en los campos de concentración, en los cuchitriles donde se espera la caída de la cuchilla de la guillotina, supone no perder el tiempo, a la espera de la muerte, en consideraciones en las que las

jerarquías obstaculizarían los movimientos de una apasionada atracción voluptuosa entre todos los miembros de la comunidad social, en pie de igualdad ante su destino.

Las *Remarques nouvelles sur la langue française*, de 1692, precisan: «De un hombre de bien que nunca se inmuta y que es enemigo de todo lo que se llama servidumbre se dirá que es libertino.» Algunos, como Vanini, Fontanier o Vallée, por ejemplo, pagaron esta voluntad libertina y libertaria con la hoguera, fieles en esto a la necesaria proximidad del pensamiento y el peligro, aun cuando los peligros de nuestra época parecen prácticamente inexistentes, al menos en una Francia harta y paralizada de egocentrismo, no lejos de una Argelia donde el libertino todavía corre el peligro de ser degollado o decapitado con un cuchillo de carnicero. Los enemigos y los amigos conocen los mismos trayectos, padecen destinos semejantes. Nada debe durar más ni mejor, y para toda la eternidad, que esta figura libertaria construida sobre la base de un principio anticlerical y ateo.

Por último, cínico, dandy y libertino, el libertario se muestra también como romántico, pues se sabe envuelto en una lucha de titanes en la que lo perderá todo, salvo el honor. No hay ninguna duda acerca del resultado: ningún sacrificio individual será suficiente para cambiar el curso de la historia de manera duradera y definitiva. Nada invierte la naturaleza trágica de lo real y la permanencia de las luchas violentas por el poder. Al menos, con ayuda de la elegancia, el libertario puede exhalar su último suspiro con la satisfacción de haber realizado su tarea hasta el final, pese a todas las dificultades.

Allí donde el revolucionario imaginaba que el fin de su tarea coincidía con el fin de la historia, el libertario que ha aceptado la necesidad del devenir revolucionario de los individuos presta su aquiescencia a la eternidad de su obra y sabe que es imposible que un día la historia se acabe. Nada de pacificación futura, nada de realización armónica de la sociedad, nada de ideal de la razón

encarnada en radiantes futuros, sino el eterno retorno de la violencia, de la lucha por el ejercicio de una soberanía que se paga con el sometimiento del otro. En política, la voluntad hedonista supone el deseo exacerbado de desvincularse del registro agónico.

El romántico actúa en solitario, para alcanzar lo sublime, su ideal, evitando toda negación u objetivación del otro, pues en una voluntad generalizada de júbilo, una economía global de los deseos y los placeres, es preciso gozar y hacer gozar, pese a la desesperanza. Puesto que no es kantiano, el libertario no cuenta con la improbable universalización de la máxima hedonista. En cambio, en el ámbito de la formación de enjambres, de la capilaridad de proximidad, cada uno puede esperar un reencantamiento del mundo en su esfera personal con la esperanza de que estas esferas se entrecrucen en un juego de combinaciones múltiples.

La guerra se mantendrá, y con ella el teatro de luces y sombras, la estrategia y la táctica, la fuerza y la potencia, el misterio y la implacabilidad de lo que se repite: la naturaleza y la sustancia de esa energía guerrera instalada en los intersticios que dejan los individuos que despliegan y extienden sus destinos. El romanticismo reside en este saber trágico y desesperado: no habrá modificación de nada sustancial; la única esperanza, solipsista, reside en la posibilidad de una escultura de sí mismo. Una política hedonista, deseosa de una intersubjetividad lo más neutra posible de los poderes de sometimiento y lo más absoluta posible de los placeres de la alegría, produce una verticalidad en la estructuración de sí mismo en el registro de la moral pura.

Allí donde el mundo guerrero y las violencias sociales viven a base de solemnidad, seriedad, seguridad, comunidad, brutalidad, cientificismo, sociologismo y contrato, el libertario propone la actividad lúdica, la libertad, el individuo, el romanticismo, lo trágico y la estética generalizada. Contra lo soberano a que aspira el grupo, el número y la cantidad, el libertario hace real

la soberanía del yo, permite una palabra capaz de decir «yo» y de hacer posible el mismo ejercicio para todos. En este proyecto de escultura política de sí mismo, la euforia, tan cara al espíritu de Marcel Duchamp, deviene en conductora de almas y portadora de entusiasmo. De ahí la intercesión y el advenimiento de la obra en la acción.

Cuarta parte

De las fuerzas

Celebración del gas lacrimógeno

## 1. DEL ARTE

### Hacia una estética generalizada

El arte sigue siendo uno de los raros dominios en los que el individuo puede teóricamente dar testimonio de su plena dimensión, con independencia de la época, la historia y la geografía. Gracias a él quedan huellas en lucha con armas iguales contra el tiempo, cuando no también contra lo que perdura en lejanos impulsos, en los subsuelos en los que se preparan las dinámicas del futuro. Todos los regímenes, todos los poderes políticos conocen este lugar estratégico y quieren confinarlo, dominarlo, limitarlo, contenerlo, incluso controlarlo radicalmente. Algunos utopistas aspiraban pura y simplemente a la expulsión de los poetas de la ciudad y otros a su absoluto sometimiento; otras veces se confundía el fin de la historia con el fin del arte, de lo que se desprendía la asimilación definitiva de los artistas por el cuerpo social.

Otros utopistas, de mentalidad menos errátil porque disponían de poderes reales y efectivos, encendieron hogueras, abrieron prisiones, llenaron asilos, exigieron tribunales, forjaron jaulas, ahorcaron, quemaron personas vivas, decapitaron, guillotinaron o impusieron otros tratamientos igualmente agradables a los partidarios de un arte libre, contrarios a quienes hacían política como autómatas de lo peor, como proveedores de cementerios. Artistas eran los que consideraban que la tierra era redonda y giraba sobre

sí misma, los que reducían el mundo al átomo, los lectores de geografías esféricas, los poetas amantes de las flores venenosas, los pornógrafos detractores de la virtud, los novelistas sociólogos del bovarismo y los periodistas que escribían páginas libres; y artistas son también los pintores malditos, los pregoneros de crudas verdades y todos los que se pronuncian contra los discursos oficiales y los vendedores de Tierra plana y espíritus celestiales, contra los promotores de versos sensibleros y los polígrafos que montan indefinidamente aburridas e insípidas historias, contra los escritorzuelos de revista, alabados por los mismos que los contratan, los malos pintores que pintan bodrios para salones académicos y los pensadores desechables confinados en el modelo fugaz. Artistas son los familiarizados con el no, mientras que los otros, los que consienten, son criados.

Entre repúblicas que los poetas han abandonado y democracias ensalzadas por los mediocres, quedan figuras individuales y rebeldes, artistas cuya negación tiene como primera finalidad la preparación del terreno para su poder afirmativo. Su afición a las potencias negadoras tiende a dejar el campo más expedito a la fuerza que trabaja su cuerpo y desborda su existencia a fin de sembrar las tierras donde florecen las plantas carnívoras de la política. Las obras de los que, a lo largo de la historia, han puesto de manifiesto los poderes y la potencia de toda estética que anhela la vida y escarnece la muerte, se expanden en extrañas mandrágoras que se extienden al pie de las horcas.

Naturalmente, pocos príncipes son capaces de recoger el pincel que ha caído a sus pies, escapado de las manos de un gran artista, pero cuando lo son, ¿no actúan como si una condescendencia emanada de su benevolencia pudiera detener la brutalidad de su deseo? La Boétie tenía razón en sospechar por principio de toda autoridad, bajo el pretexto, fundado, de que en todo momento puede ser negativa y, por tanto, siempre peligrosa, si no de hecho, al menos en potencia. Cuando el arte es digno de este nombre, mi aspiración es ver en él un antídoto de todo po-

der, cualquiera que sea su origen. De manera que «arte oficial» es el enunciado de una contradicción en los términos, una imposibilidad oximorónica.

La locura de los artistas se opone a la seriedad de los que invisten de altanería a la política. Éstos son los términos de la alternativa: por un lado, la estética y la aspiración a lo sublime; por otro lado, la reivindicación, so pretexto de científicidad, de pretendidas verdades, útiles a la cristalización y la solidificación de las mentiras grupales. En materia política, sería erróneo esperar de los artistas la salvación, pero es válido querer abreviar en las fuerzas que los artistas arrojan a los depósitos en los que exponen sus visiones del mundo, sus entusiasmos, sus audacias y sus furias. No es difícil imaginar la antinomia radical entre la pretensión de unos y la locura de los otros. El deseo del actor político apunta al final de toda vida en la forma congelada de la rigidez cadavérica; el del artista tiende a una dinámica perpetua moldeada por la vida, el movimiento, el cambio y la fuerza en acto.

También hay que preguntarse por qué es necesario acudir al registro artístico para hablar de política. La mayor parte del tiempo, los intelectuales que viven de comentarios marginales, sin preocuparse por la prosa del mundo, por la enseñanza de la realidad, de la historia y de los hechos, utilizan la *metáfora* como categoría equivalente a la verdad efectiva, encarnada. De esta manera, muchas veces la política, asimilada a una obra de arte, pasa bajo la pluma de ciertos escritores por un gran hallazgo filológico, cuando sólo descuello en habilidad retórica.

Los dialécticos hábiles en el arte de manipular las figuras catalogadas en la materia, experimentan los tropismos de la escolástica medieval y los esquemas heredados del aristotelismo tradicional. ¿A saber? Que se podría elaborar la metáfora del arte político recurriendo a la escultura, por ejemplo, y reciclando la antigua imagen del alfarero. Por este camino se vuelven a encontrar, apenas disimuladas, las herramientas de la forma en potencia, la forma en acto y la impresión de la forma en la materia.

La materia es el pueblo, la multitud, el conjunto informe de los que deambulan sin rumbo antes de la existencia de una nación. Piedra en bruto o tierra en el estado salvaje de puro cieno, se trata de ir a buscar en el corazón de esos materiales la forma subyacente, escondida, soterrada. Luego se supone la mano del artista, hábil en la tarea de liberar de una envoltura inútil la obra ya existente. El donante de forma es el artista que esculpe, talla o modela. Dictador o príncipe ilustrado, déspota o jefe de Estado, tirano o presidente, se declina de cien maneras en torno a la modalidad del filósofo rey o del rey filósofo.

En su condición de artista, bien podría deber su lugar, su naturaleza, su función, su carisma, a quién sabe qué astucia de la razón. No importa, demiurgo o dios a su manera, la forma adviene gracias a él. Por último, los medios utilizados, las herramientas del artista, que se pueden emplear una tras otra o de manera simultánea, son la persuasión o la obligación, la fuerza o la seducción, la energía o la violencia. En cada momento, la finalidad es reconocer el motor de la historia y las formas en que esas fuerzas captadas terminan por ser dominadas: el Partido, el Estado, la Nación, el Pueblo, la Ideología, la Raza, el Plan u otros ídolos que nuestros gobernantes aman de todo corazón.

En este orden de ideas, quienes aún en este siglo utilizan el esquema escolástico, persisten en las características esenciales del ideal estético clásico, esto es, la Belleza tal como se la define en relación con los auxiliares de esta policía estética que son el equilibrio y la armonía, la simetría y la coherencia, el número y la proporción. Del Estado griego a aquel que ha promovido el nacionalsocialismo, pasando por las conquistas normandas en Sicilia o las ciudades artísticas del Renacimiento, la idea de asimilar una forma política a una forma estética ha hecho su camino: «El Estado como obra de arte», escribirá Jacob Burckhardt, palabras que emplean sin mención de su origen quienes hoy repiten hasta la saciedad esta intuición seductora, sin duda, pero limitada a su pura eficacia metafórica.

La política como obra de arte establece una comparación irracional. Sin duda, autoriza a ver un arte también en la guerra, cuando no en la diplomacia e incluso en la economía y en todo lo que contribuye a los fundamentos y la perduración de la acción política en cuestión. En este caso el arte tiene menos en vista un proyecto estético que un puro proyecto técnico: el del artesano, su saber hacer, su competencia en una función. Esto es cierto. Pero nada autoriza una asimilación *sustancial* de la política de una época, la de Lenin o Hitler, por ejemplo, a una pirámide o una catedral, objetos respecto de los cuales, en el peor de los casos, se podría sugerir únicamente una aproximación *formal*, según el modelo propuesto por Panofsky para pensar la arquitectura medieval según los principios estructurales escolásticos. El ideal de la forma bella, pura e intacta, de la creación incorruptible instalada en el cielo de las ideas y en los hechos, el Estado, el Derecho y la Ley entendidos y definidos según las mismas acepciones que la Pintura, la Música y la Poesía, es todo lo que necesitan los partidarios de esta tesis para pensar la política en términos nobles.

Que los políticos más interesados en la unidad y los monolitos hayan querido, a fuerza de guerras y de conquistas, un imperio decidido y determinado, como si se tratara de una forma sublime que justificara todo sacrificio, es algo que no presenta duda alguna en la mente de esos negadores de individuos que han sido Alejandro, Carlos V, Napoleón, Hitler o Stalin. Pero esta forma que ellos abrazaban derivaba más de la religión y de la Iglesia que del arte y del ideal estético. Apuntaba más a la comunidad celestial transportada y supuestamente realizada en el modo terrestre, que a la producción de una instancia auténticamente inervada por una energía de origen artístico. Artistas es lo que desearon ser, jugando con la metáfora como con el resto del mundo. Pero no lo fueron. Jamás la declaración de intenciones y el decreto de autoproclamación han bastado para legitimar al artista.

Más asombroso aún es que, más allá de la megalomanía propia de todo jefe de Estado e incluso de todo constructor de un imperio, haya habido filósofos, pensadores e historiadores del arte que abundaran en este sentido y concedieran el carácter de encarnación equivalente a una obra de arte digna de tal nombre a lo que ciertos políticos habían hecho en su paso por la historia. He mencionado a Burckhardt, a cuyo nombre habría que añadir el de Walter Benjamin y sus epígonos contemporáneos. Después de la fórmula que acuñó el historiador del Renacimiento, la idea aparece una vez más en 1936 bajo la pluma del autor de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, quien señala en el fascismo europeo, y más en particular en el nazismo, una «estetización de la vida política», contra la que llama a luchar en defensa de la «politización del arte».

El quiasmo es seductor, pero, una vez más, oculta mal una eficacia reducida a efectos retóricos. Para empezar, porque la estetización de la política supone una ampliación máxima de la noción. ¿En qué es estético el nazismo? ¿Cuándo lo es? ¿Con qué razones se puede apoyar esta hipótesis? Luego, porque la politización del arte, lejos de constituir una respuesta al nazismo, presenta unidos como hermanos siameses el nacionalsocialismo y el bolchevismo, ambos eminentemente dotados para politizar el arte más que para estetizar la política.

Pero si se trata de imaginar el nazismo como un esteticismo, hay que extender la noción al bolchevismo y a las democracias occidentales, pues, con generosa apelación a la metáfora, tanto aquél como éstas pueden leerse como otras tantas ocasiones políticas de revelar el artista, de la acción de dar forma a la materia y al material. El uso de la metáfora desborda la ideología hitleriana. ¿Es el nazismo un esteticismo por el recurso a las fiestas nocturnas, por la utilización de las luces en el marco de las grandes teatralizaciones festivas o comunitarias? ¿Por los símbolos con cuya ayuda se materializan las jerarquías, las partes que, ajustadas lo máximo posible, forman el gran todo? ¿O por la

apelación del líder al sentimiento y la emoción más que a la razón y la deducción? Si éste fuera el caso, habría que descalificar de la misma manera las diferentes versiones del marxismo –soviético o chino, africano o europeo–, así como todas las propuestas de variación sobre el tema liberal, infatigable en su promoción de las ocasiones de celebrar mitos a los que todos han de rendir culto: el dinero rey, el pensamiento insípido, la degradación del sentido en signos publicitarios, en señales mercantiles, la amnesia generalizada que se pone de relieve en todas las conmemoraciones que tienen como pretexto una historia reducida a las fechas de nacimiento o de muerte de los actores de la vida cultural o social para realizar prioritariamente beneficios crematísticos. En cuanto a la utilidad social y el uso ideológico, no hay diferencia entre la fiesta de la Federación Montañesa y la fiesta nazi del solsticio o la celebración liberal del desembarco aliado de 1945 cincuenta años más tarde.

Toda política vive de gregarismo festivo y de celebraciones comunitarias, del recurso a la seducción más que a la deducción, a la mentira y la hipocresía más que al análisis y la reflexión. Su esencia misma reside en el talento dedicado a rehabilitar los animales maquiavélicos o gracianescos, como el león y la zorra, el lince y la sepia, es decir, la fuerza y la astucia. Nada parecido al búho de Minerva ni al águila nietzscheana de ojos penetrantes. ¿Es con el bestiario de la apariencia engañosa como hay que imaginar la política instalada junto al arte? Probablemente, no.

Los que retoman hoy la hipótesis de Walter Benjamin van más allá de lo que llaman el *nacionalesteticismo*,\* categoría que a sus ojos es capaz de explicar conceptual y filosóficamente el nazismo. Según ellos, el Tercer Reich habría querido ser la práctica de una política semejante a un arte que ve en el pueblo un material a modelar plásticamente para convertirlo en una obra estética. ¿Dónde y cuándo esta obra pertenece al registro estético? Cuando, dicen Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe

—pues de ellos se trata— hace falta un mito para hacer posible su advenimiento.

En virtud de un catecismo universitario bien conocido, que se ha convertido en cliché, según el cual el *mythos* se opone al *logos*, el mito a la razón, y según el principio dualista, igualmente venerado, para el cual una díada simplifica la existencia oponiendo lo negativo a lo positivo, todo lo que reivindique su pertenencia al mito es condenable por apelar exclusivamente a la emoción, la sensación, el cuerpo, lo irracional, lo perentorio, la práctica de la afirmación en la modalidad de la encarnación. En cambio, las condiciones de posibilidad irrefutables para establecer la verdad son la razón apoyada en la demostración, la retórica y la lógica, la deducción y los otros accesorios útiles a la panoplia filosófica clásica.

¿Esteticismo a partir del uso del mito contra la razón? Pero, con este criterio, ¿la Revolución Francesa, también ella gran consumidora de fiestas, manifestaciones públicas y escenificaciones colectivas montadas por artistas —pensemos en el triunvirato Chénier-David-Gossec— y, por tanto, el año 1789, pueden ser igualmente calificados de nacionalesteticismo? En caso afirmativo, lo mismo vale para los diversos bolchevismos del siglo xx.

Pues el uso de una razón diferente no tiene por qué llamar a engaño y hacer creer en un eclipse de la razón. Desgraciadamente, hay una razón fascista, una razón bolchevique, una razón nazi, de la misma manera que hay una razón republicana, una democrática y una liberal, contradictorias en la mayoría de los casos, pero compatibles en algunos. Esta disparidad de razones exime de oponer las políticas apoyadas en mitos, hundidas en las arenas movedizas de la estética, a las políticas que se adherirían a la razón soberana, sublime, triunfal y proveedora de verdades magníficas. El mito atraviesa tanto la política como la razón, que, por otra parte, se alimentan recíprocamente y constituyen al mismo tiempo una razón mítica y un mito racional.

El mito es objeto de caricatura cuando se lo reduce a su modalidad derechista de las referencias al suelo, la sangre, la raza y la tierra. Pero no es necesario imaginar el mito únicamente en relación con el arraigo, las fuerzas oscuras y peligrosas, los subsuelos ctónicos donde permanecen estancadas las maléficas sombras que se asocian a los monstruos engendrados por el sueño de la razón. También es posible, e incluso necesario, recurrir a los mitos para estructurar una política, para darle una columna vertebral. Toda democracia que enuncia su rechazo del mito y su preferencia por un «irrepresentable» (*sic*) corre el riesgo de la cuasi inexistencia o de la auténtica invertebración.

Del mismo modo, es posible elaborar un mito, construirlo, para obedecer a una necesidad independiente de lo irracional. La oposición entre pensamiento mítico y pensamiento racional olvida y descuida lo que estos mundos se deben mutuamente, su manera de alimentarse y de vivificarse uno al otro. Cuando Georges Sorel produce el mito de la huelga general, dista mucho de apelar a lo irracional o de incitar a las fuerzas demoníacas de las geografías infernales. El mito propone una forma, un concepto útil para realizar la confluencia y la convergencia de lo que, en caso contrario, permanecería disperso, informe y sin fuerza. La República debe su estructura en la historia a una mitología convertida en mística, sin que por ello el mito sea condenable en sí mismo. En el nazismo apoyado en el mitológico, lo indefendible no es tanto el mito como el arianismo, cuyo papel y utilización en la ideología nacionalsocialista son bien conocidos.

Los hijos y los nietos de Walter Benjamin objetan el mito y ensalzan la Razón como un ídolo, porque el mito obligaría necesariamente a la imitación y al mimetismo. El mito nazi, por ejemplo, tomaría como modelo la Grecia antigua, revisada y corregida por Wagner y el wagnerismo para adaptarla a formas contemporáneas. De manera que en esta operación merodea Nietzsche, siempre desacreditado por los que, en cambio, dedi-

can todo su entusiasmo a defender a Heidegger, acerca del cual quiero recordar, para los que todavía no lo saben, que estuvo afiliado al NSDAP entre 1933 y 1945 (antes, habría sido difícil; y lo mismo más tarde).

Nula o escasa sería la diferencia entre el hombre griego y el tipo nazi y, en todo caso, la referencia al mito bastaría para autorizar la identificación. El esteticismo produciría el deseo de copiar, de reproducir, de calcar una forma ancestral reanimada para los tiempos modernos con fines políticos. De la misma manera, Philippe Lacoue-Labarthe, a quien se debe esta lectura, busca confirmación de la hipótesis benjaminiana en una carta dirigida por Goebbels al director de orquesta y compositor Wilhelm Furtwängler.

En esta misiva, el jefe de propaganda reprocha al músico el haber rechazado el arianismo como criterio de excelencia musical y haber preferido una noción intrínsecamente estética: allí donde el nazi distingue música aria, pura, y música judía, degenerada, el artista opone la buena y la mala música, con desprecio por toda otra distinción. Y Goebbels reprocha a Furtwängler su visión artística y no política. Quiero ver en ello una ilustración de la oposición radical entre las referencias «cientificistas» y «positivistas» del nazi y la lectura estética y musical del artista. Me parece que, si por ventura el nazismo hubiese funcionado sobre el principio de un esteticismo, el nazi habría pensado como el director de orquesta.

Pero el ministro de Hitler da a conocer sus referencias, que, en las antípodas del arte, remiten explícitamente al fondo mismo del pensamiento nazi: el *biologismo higienista*, de ninguna manera el esteticismo. Que Goebbels hable del arte político no significa en absoluto que piense la política como un arte, aun cuando también él, como continuador clásico de la razón política occidental, rinda culto al metafórico lugar común de una lectura estética de la política únicamente a partir de esta voluntad de hacer del pueblo una obra de arte. Ni las acuarelas de Hitler

y los eructos nazis, ni el doctorado en literatura y filosofía de Joseph Goebbels, bastarían para convertir el nacionalsocialismo en un esteticismo, ni a éstos en artistas.

El nazismo ha vivido de esta ideología científicista en radical antinomia con el arte. El Tercer Reich no aspiraba tanto a ser *metafóricamente* una obra de arte como un cuerpo político sano, *realmente* liberado del fantasma mil veces presente de las enfermedades, los parásitos de toda patología que supuestamente impidiera la supremacía y la salud arias. Según la lógica de los benjaminianos, ¿qué lugar hay que dar a la cámara de gas en el nazismo entendido como nacionalesteticismo? Este invento radicalmente funesto, ontológicamente monstruoso, da testimonio de una referencia a una «ciencia» racial y racista, cuya relación con un proyecto estético no alcanzo a comprender. En cambio entiendo mejor, me parece, el papel arquitectónico de las razones biológicas del proyecto racial.

Philippe Lacoue-Labarthe escribe: «el racismo, y muy en particular el antisemitismo, es ante todo y fundamentalmente un esteticismo». El filósofo busca la prueba de esta hipótesis en las fotografías o las ilustraciones de la propaganda nacionalsocialista que muestran siempre al judío feo y caricaturizado. Lacoue-Labarthe insiste en su hipótesis y recurre al cine de Syberberg para confirmar sus intuiciones. Así, los carretes de la película *Hitler, un film de Alemania*, realizada en 1977, más de treinta años después de la liberación de los campos de concentración, acceden al estatus de documento capaz de proporcionar una verdad semejante a la de los reportajes de la época. Lo virtual, lo mismo que la metáfora, termina por convertirse en legítimas ocasiones para disertar acerca de la realidad con el mismo derecho que si se tratara de hechos y de historia.

El cineasta propone la idea de que el nacionalsocialismo, en última instancia, parece una producción deseada por el Reich con el fin de hacer posible el sistema de autopistas según el mismo principio que la red de alamedas trazadas en los bellos jardi-

nes del castillo medieval o de los parques municipales de la era burguesa. Por otro lado, se pregunta si las inmensas concentraciones de Núremberg no tenían origen en la voluntad de hacer posibles los filmes de Leni Riefenstahl. Finalmente, también la Segunda Guerra Mundial podía haberse inspirado en una película de guerra de gran presupuesto. Hasta el suicidio de Hitler se integraría en ese proyecto de confusión de lo real y lo virtual, del arte y la vida, proporcionando una copia, un acto mimético apoyado en la identificación con los personajes que se arrojan a las llamas en la escena final del *Ocaso de los dioses* de Wagner. ¿Hace falta continuar? ¿Dónde se encuentran, por último, los puntos de referencia útiles para aislar por un lado la metáfora, incluso bajo la forma de una película, y por otro lado la historia, a fin de distinguir clara, radicalmente, ficción y verdad histórica? ¿Hasta qué punto se tolerará que lo ficticio sirva como prueba de lo real, la metáfora como demostración de la historia? ¿Desde cuándo el cine tiene el mismo valor ontológico que el mundo que escenifica?

¿Nacionalesteticismo? En 1936, fecha de los análisis de Benjamin sobre la cuestión del nazismo como estética, el filósofo, por supuesto, ignoraba la solución final, las cámaras de gas, la política de exterminio, las trágicas realidades históricas de la liberación de los campos de concentración y todo lo que se revelaría después de 1945. Pero sus sucesores, libres y con información acerca de todo eso, podrían evitar complicar más aún una metáfora cuyo ejercicio delata más bien un pensamiento lúdico que un análisis serio. Ni la reflexión filosófica sobre una metáfora, ni la conceptualización a partir de una figura retórica, por brillante que sea el malabarismo, ni el recurso nazi al mito, ni la reivindicación estética explícita de un dictador o de su ministro de propaganda, ni el deseo cinematográfico o filosófico de confundir lo real con lo virtual, la ficción con la realidad, son suficientes para justificar la identificación del hitlerismo con el nacionalesteticismo.

Para mí, lo que el nazismo reivindicaba es más un biologismo racial o un científicismo higienista *reales*, que un nacional-esteticismo *metafórico*. De la misma manera, la politización del arte que quiere Walter Benjamin en respuesta a esta hipotética estetización de lo político es muy poco convincente en la medida en que, más que oponer, reúne el nazismo y el bolchevismo en el terreno de la apropiación del arte y de su subordinación a los imperativos políticos. Jdanov, por la imposición de la ideología y la política al arte, es tanto una encarnación de una figura nazi como lo es Goebbels de una figura bolchevique. El nazismo ha politizado radicalmente el arte, mostrando en la práctica las consecuencias del deseo de Benjamin: artistas que trabajan como criados, escritores que se comportan como ayudas de cámara, músicos que componen como niños, pintores que pintarrajean cromos para las inteligencias más débiles. No hay nada peor que la politización del arte, en primer lugar para los artistas, y luego para el público. En un mundo totalitario los artistas mueren, y su desaparición señala y garantiza el advenimiento de los publicistas, los propagandistas y otros escenógrafos de verdades necesarias al gregarismo del momento.

Ni estetización de la política, ni politización del arte; a lo que yo aspiro es al surgimiento, la formulación y la práctica de una *estética generalizada*. Contra la estética particular, sometida a imperativos independientes y muy a menudo planteada como auxiliar del poder dominante, esta estética aspira a la superación de las oposiciones entre el arte y la vida, la calle y el museo, no para hacer de la vida y la calle, como ocurre con demasiada frecuencia, referencias y criterios nuevos, sino para llamar al arte y al museo a una dinámica ascendente.

La consigna de Lautréamont —una poesía hecha por todos— termina en catástrofes desde el momento en que la escritura más lamentable accede al rango de poema. En cambio, hacer todo lo

posible para elevar el mayor número de personas a las condiciones que dan lugar al artista, aun cuando, de hecho, el trabajo no define al artista, constituye una ética rigurosa que exige paciencia e implicación, que son lo único que posibilita una estética liberada del museo, las instituciones y los aparatos de reproducción social.

Una *estética generalizada*\* echa raíces en un terreno muy antiguo y se podría encontrar entre los zutistas, los hidrópatas, los fumistas y los incoherentes de la segunda mitad del siglo XIX, los grandes precursores de una tradición libertaria y lúdica que transfiguran en arte la burla del arte. Quienes ya en 1882, tras la huella de Jules Lévy, inventan, entre otras cosas, los monocromos, abren admirables perspectivas, no agotadas aún hoy. Todas las vanguardias estéticas del siglo se inscriben en esta lógica del absurdo, esta metafísica de la destrucción intensificada por una voluntad absoluta de convertir el juego en principio motor de un mundo en el que la seriedad de los funcionarios, allí como en todas partes, hace estragos. El humor desempeña un papel dinámico, de modo que en todos los terrenos se podría seguir el recorrido de los filósofos o los artistas, los escritores o los músicos, que dan a la risa un lugar destacado en su obra: constituyen una familia extensa en un archipiélago de libertades.

La risa de los materialistas de la Antigüedad, los cínicos y los cirenaicos, después los libertinos, los utopistas y los nietzscheanos, se cruza con la de los dadaístas, los futuristas, los surrealistas y los letristas, la de los situacionistas o el movimiento Fluxus, deseosos de un pensamiento y una estética generalizados, es decir subversivos, dispuestos a atacar al viejo mundo, en el que la risa no existe y la seriedad triunfa sistemáticamente. ¿Dónde y cuándo ríen los que hacen política? En cambio, todavía resuenan las carcajadas de Nietzsche o de Tzara, de Duchamp o de Foucault.

La política del siglo XX ha proliferado en guerras y trincheras, campos de concentración y alambradas de espinos, prisiones y

persecuciones, miserias y embrutecimientos, explotaciones y exterminios. Se han oído los perros policía y los cerrojos carcelarios, se han visto las torres de vigilancia y los uniformes. Se ha declarado el fuego y aún hoy humean ciudades, países y continentes enteros tras las recientes hogueras. Ha corrido sangre a raudales. Las lágrimas se han confundido con los gritos y los aullidos con los gemidos. Todo eso se ha ofrecido en holocausto a Tánatos con el propósito de hacer surgir la historia de este siglo.

Durante ese tiempo, practicando la cortesía de la desesperación, la estética subversiva ha escogido la risa y luego la provocación, la ironía o el absurdo, el juego y la destrucción, la audacia, el sueño, la imaginación, y también la velocidad, la belleza, la irrisión; aquí lo insólito, allá lo cómico, el sexo o la libertad, el inconsciente, la inspiración, acullá la euforia, el entusiasmo y el azar. La estética subversiva ha ensalzado la aleatoriedad, ha promovido el escándalo, ha practicado la rebelión, la espontaneidad, la independencia, ha querido la improvisación, ha enseñado lo fugitivo, lo percedero, ha trabajado la energía, tallado el dinamismo, en una palabra, ha elevado la modernidad al pínaculo. La mayor parte de los principales actores del siglo xx ha bebido de estas heladas fuentes. Estas estrellas brillantes del firmamento parecen hoy lejanas, tanto es el triunfo de los oscurecimientos y las palideces sin relieve. Marinetti y Breton no han sido reducidos al sueño eterno, Tzara y Debord no han desaparecido definitivamente. Sus lecciones, que siempre es útil recibir, enseñan la voluntad radical de la subversión, el deseo del advenimiento de una realidad en la que los placeres y los deseos existirían en paz, reconciliados, en que la vida y las sensaciones, los sentimientos y las emociones, las pulsiones, los instintos y las pasiones dejaran de ser monstruos a destruir, para convertirse en compañeros a domar. Allí donde el principio de realidad ha triunfado, sostenido por Tánatos actor de la historia, han contrapuesto, mágico y magnífico, el principio del placer, turgente de una sangre transportada por Eros. Su actualidad continúa.

Una estética generalizada asume y reivindica esta filiación para responder a las miserias generalizadas por el mercado. Las figuras rebeldes y resistentes corren el riesgo de ser absorbidas por la historia del arte y digeridas antes de volver al mercado. Entonces pasan a engrosar la categoría del burgués, que piensa con bajeza, según la definición flaubertiana, y menos es cuanto más tiene. El arte que ha dejado de resistir debe perecer, ser sustituido por otro que resista. En esta guerra, cuando uno cae, el que viene detrás retoma la bandera. Que desaparezcan los parásitos colgados en el museo más de lo debido o los que no empiezan ningún trabajo sin pensar antes en la exposición.

¿Más de lo debido? Es decir, más allá de lo necesario para el progreso y la proliferación de las ideas. Cuando una fase se prolonga, aumenta el riesgo de deterioro del trabajo. Expuesta, una obra se anquilosa en proporción a su tiempo de inmovilidad. El lugar, deletéreo y desvitalizante, baja la temperatura del trabajo incandescente hasta tender a cero, punto de ineficacia máxima, de imposible producción de nada que produzca alguna molestia. Pero el programa de una estética radical consiste siempre en rechazar la estupidez. El museo y los lugares oficiales actúan como cámaras frigoríficas en las que las llamas furiosas se encogen, se agotan y terminan por apagarse, consumidas por un hielo que rarifica las posibilidades de vida.

Una estética generalizada quiere la circulación, el movimiento, la movilidad y el trabajo allí donde parecen grandes los riesgos de microfascismos, es decir, en los intersticios mismos en los que se instalan y proliferan las ocasiones de poder. Cuando, en dos individuos, dos fuerzas se oponen antes de la resolución en detrimento de una de ellas, el arte ralentiza el proceso de sometimiento y debe poder impedir a veces la posibilidad misma de dominación. En la medida en que supone el talento para la negación, el rechazo y la desactivación mediante el humor, el arte agota las fuerzas negativas, las transfigura e incluso las evita pura y simplemente.

La energía que opera en una estética generalizada y, por tanto, subversiva, supone una reivindicación radicalmente heraclítea: lo que paraliza o fija una fuerza es negativo. Es menester quererla en movimiento, desear su amplitud y aspirar a su despliegue. Pero el mercado liberal se las arregla de maravilla para ralentizar, frenar e incluso inmovilizar todo lo que contiene una dosis de subversión, aunque sólo sea infinitesimal. Este tropismo del capital no cesará. Es conveniente que los que desean comercializar las huellas de su empresa subversiva conozcan el peligro de semejante propósito. Se trata de trabajar permanentemente en los contrafuegos necesarios allí donde lo que resiste a la entropía generalizada arde en autos de fe.

Duchamp y Dubuffet tuvieron la experiencia de ver cómo una obra antaño instalada en el franco y definido registro de la subversión y la revolución estética se transformaba en algo vacío, neutro o nulo. Y con ellos los dadaístas y los surrealistas cuyas creaciones mantienen el mercado desde hace mucho tiempo, pese a que en su origen apuntaban a su negación, a su destrucción. Todo lo susceptible de museificación o de exposición en galerías, todo lo que puede convertirse en objeto de una teatralización, de una espectacularización, todo lo que puede llegar a ser mercancía, valor de cambio, soporte de operaciones financieras, termina, un día u otro, por ser aniquilado, suspendido, destruido, digerido por el mercado. Su triunfo se manifiesta en el consumo popular de exposiciones retrospectivas en lugares que transforman la contracultura en pretexto mercantil y ocasión de consumo.

De ahí se desprende, más que nunca, la necesidad de promover un arte sin museo, que tienda a la fugacidad de lo sublime y la excelencia sin ostentación. El gesto, el verbo, el trazo magnífico, el estilo, la verticalidad, la existencia escrita bajo forma de biografía deslumbrante, para sí, éste es el fondo de la estética generalizada. Sobre este tema, Diógenes ha dicho lo esencial. Y cuesta imaginar el consentimiento del filósofo cínico a lo

que entorpeciera o detuviera su carrera y su trayectoria en el universo. Meteoro, cometa, relámpago, la vida transfigurada deviene ocasión de consumirse, de arder y aspirar a la incandescencia en todas sus formas. Generalizada, la estética metamorfosea la existencia en objeto y soporte, transforma la vida cotidiana para inyectar en ella el máximo de libertad. Quiere un vitalismo dispendioso caracterizado por un uso radical de la cultura, un voluntarismo hedonista, una lógica exuberante y una práctica ética de la amistad política.

Probablemente se subestiman las consecuencias del uso burgués de la cultura o de la emasculación que le impone el mercado. Lo que algunos estigmatizan como derrota del pensamiento no designa tanto el fin de toda cultura como el advenimiento de un catecismo de masas tanto más simplista, popular y apto para el gran público cuanto más rígidas se hacen las posiciones elitistas de la cultura digna de tal nombre. ¿Cuántos libros insípidos dictan la ley del momento a la vez que del mercado, cuántas músicas descerebradas y comerciales, cuando no películas que confirman el juego de palabras de Duchamp, *Anemic-cinema*?

¿Y cuántos son, por otro lado, los filósofos ininteligibles y sentenciosos, oscuros y deliberadamente esotéricos, los novelistas pobres de recursos y devotos de la antiliteratura o del odio al estilo y a la escritura, o los músicos radicalmente solipsistas aficionados a la cultura de laboratorio, experimental, destinada al placer exclusivo de la combinación de ideas, sonidos o palabras, sin ningún interés por sus efectos en la realidad? ¿Cuántos son los artistas que hablan para sí mismos y toman la cultura como rehén?

La verdadera derrota del pensamiento tiene como síntoma la reducción de la diversidad cultural a esta alternativa: pobreza intelectual o elitismo, simplismo o ininteligibilidad. Los excesos que cometen unos remiten al campo contrario y obligan a tomar

partido, e incluso a defenderlo con uñas y dientes, aun cuando se esté en disposición de reconocer sus aspectos negativos. Por un lado, la ausencia de cultura y la promoción de unas ideas desechables, pero eficaces auxiliares del mercado; por el otro, obras fundamentalmente abstrusas en las que unas cuantas perlas enterradas en el lodo suponen que es menester hundirse en el fango para merecer su disfrute. Personalmente, no quiero la pobreza mental de los unos ni la sádica obligación de los otros de aceptar el sufrimiento como precio del saber, de subordinar la ciencia a un dolor excesivo, de no acceder al paraíso de una creación si antes no se ha expiado, no se ha sudado sangre, no ha habido arrepentimiento, penitencia y sometimiento a una disciplina inútil. Un complejo prusiano fuerza a la obediencia en lugar de la comprensión y supone la lectura de Kant, Hegel o Heidegger en la única perspectiva del psitacismo que tantos émulos ha producido en el terreno filosófico francés.

En consecuencia, ha producido un antídoto pernicioso, porque se propone en la modalidad de la profundidad y la simplicidad redescubierta, de la verdad y de la originalidad moderna, donde triunfan la superficialidad y el simplismo, los lugares comunes y los principios de la sabiduría popular: en música, el serialismo integral, luego integrista, ha producido como reacción pobrísimos minimalismos repetitivos; en filosofía, la retórica abstrusa ha alimentado, como revancha, un periodismo de ideas, populista y cargado de citas propias de un manual de último curso de bachillerato; en literatura, la novela experimental autista y solipsista ha dado nacimiento, frente a ella, a la charlatanería cursi en que el despliegue de autobiografías mediocres no es ni siquiera sublimada por un estilo capaz de salvar el conjunto. Jamás ha habido divorcio tan grande, desfase tan profundo, entre cultura erudita y cultura popular.

Cuando se desea evitar tanto a los simples como a los esotéricos, tanto a los populistas como a los elitistas, el primer exceso consiste en emular a Jean Dubuffet en su rechazo liso y llano de

toda cultura entendida como burguesa. Pero este elogio nihilista supone el lujo previo que sólo puede permitirse una persona rica en esa cultura. Se puede muy bien tirar por la borda todo saber y dejarlo para otros cuando uno se ha dedicado a él a fondo. Pues el uso burgués de la cultura es erróneo no porque sea precisamente esta cultura la que está en juego, sino por el uso que se le da. Sólo a condición de tener una inmensa cultura es posible adherirse a la afirmación de *cultura asfixiante* de Dubuffet. Su rechazo, hagamos lo que hagamos, es un gesto cultural. En relación con la magnitud de la privación, este lujo parece más bien una ostentación.

El segundo exceso, después del olvido, consiste en promover y enseñar el odio a la cultura, su repudio, su desprecio, su desconsideración, incluso su redefinición en el proyecto de hacerla coincidir con prácticas ya existentes. En esta materia, indigentes, elitistas y nihilistas terminan haciendo el mismo juego y contribuyendo a encender las hogueras a las que van a parar todas las obras dignas de tal nombre, para dejar espacio únicamente a las deyecciones del mercado, extrañas a toda circulación de ideas. La falta de consideración por la cultura marca el triunfo del principio liberal. Las cifras de frecuentación de museos, ventas de libros y discos, visitas a exposiciones o asistencia a conciertos alimentan una sociología de las prácticas culturales útiles a la legitimación de la oferta según los principios de una demanda completamente prefabricada. Se consume cultura; por tanto, se es culto.

Una estética generalizada conecta con el gramscismo, para el que la cultura aporta a la resistencia y a la insumisión un arma libertaria y no liberticida, liberadora y no liberal. La cifra, el número, la cantidad, que son los principios y las leyes del mercado, nunca determinan la calidad. La ecuación liberal no pasa inadvertida: cantidad = calidad. Regidas por este axioma, las

producciones conocen más la mediatización cuanto más se ocupan de preservar el sistema al que deben su existencia. Una cultura digna de este nombre expone menos la excelencia de la regla del juego liberal que la opción libertaria declinada en todos sus resquicios.

Legible, audible, abordable, comprensible, pero sin ninguna concesión; con necesidad de esfuerzo, sin duda, pero sin aceptar ascesis alguna o con la voluntad de no aceptar mortificaciones ni calvarios como vía de acceso, lo que define la obra de cultura asociada a la estética generalizada es su opción radicalmente crítica. En un primer momento, este tipo de obra analiza, desmonta y escudriña las condiciones de producción del mercado liberal y capitalista; en un segundo momento, propone un modo alternativo de pensamiento, de organización, de reflexión, todo ello redoblado por una invitación a celebrar nuevas posibilidades de existencia. El modelo que aporta Nietzsche obedece a estos imperativos: crítica de la razón occidental y propuesta de una transvaloración ética. Toda obra que elogie la razón occidental y luego celebre los valores y las virtudes asociadas, se instala de hecho en las antípodas de la estética generalizada, en lo contrario de toda empresa libertaria, del lado de los obsesionados por la seguridad, de los autoritarios, de los que tienen, quieren o mantienen el poder fáctico.

El uso burgués de la cultura supone la subordinación del saber a la competencia, el consumo y toda empresa de distinción social y agrupación por clases. Supone la asimilación de las obras a bienes de consumo culturales con ayuda de los cuales se organizan las afinidades, las relaciones gregarias y los funcionamientos miméticos que permiten el reconocimiento de lo semejante, cuando no la expulsión de lo infrecuente, lo indeseable. Como instrumento de dominación liberal, la cultura circula por las mismas redes que las mercancías y los bienes de consumo habituales, del sector textil o electrodoméstico, agroalimentario o de equipamiento automotor.

Un gramscismo libertario y un uso asociado de la cultura para la constitución de una estética generalizada arman al saber para el combate y la lucha, para la oposición de energías y fuerzas en una guerra en diversos frentes: el de los practicantes en baja, el de los usuarios en alza indebida, el de los puros y simples negadores y también el de los falsificadores que ahogan la cultura en todo y la ven allí donde no está, pero jamás donde brilla. Unos diez años de capitalismo miterrandiano han mostrado que las empresas de desprecio de la cultura y las que recurren a la buena hoguera tradicional son igualmente eficaces.

Pero la existencia de una *cultura crítica*\* y positiva contemporánea –Deleuze y Foucault, Bourdieu y Debray, Debord y Vaneigem, Gorz y Scherer, Le Brun y Virilio– no es suficiente, pues en este mundo lo que circula poco tiene escasa existencia. De ahí el problema de la transmisión de esa cultura, su reforzamiento, y la tarea obligada, para quien quiere librar el combate y oponer fuerzas vitales a las potencias mortíferas, de dar a esas obras una dimensión política, es decir, no sólo teórica, sino también, y sobre todo, efectiva. Buenos son todos los medios que permiten su difusión, ya sea por capilaridad, floración, arborescencia, rizomas u otras técnicas de proliferación.

Allí donde circula el dinero es menester promover flujos de cultura crítica. Cuando reinan los capitales flotantes se debe erigir el saber como poder y socavar lo social a fuerza de lucidez, de crueldad conceptual, de violenta luz intelectual. El gramsciano libertario supone que la estética generalizada debe figurar en el arsenal guerrero de aquel para quien la lucha contra la cultura liberal constituye una prioridad, un combate táctico en una gran estrategia de oposición perpetua. El saber crítico ofrece un instrumento para elegir de qué lado de la barricada ponernos. Incluso cuando la probabilidad de una victoria general sea nula e impensable, la estética generalizada, al menos en el terreno de la revuelta, la rebelión, la oposición, la insumisión o una resistencia que marque estilo y verticalidad en una época de chatura,

actúa como un medio para producir *fuerzas* que oponer a las *violencias* que nos gobiernan.

En el flujo de las propuestas de pensamientos colaboradores del sistema, en su promoción sistemática y su reinado mediático casi absoluto, se puede observar en germen la esencia del fascismo ordinario: pensamiento único, como han convenido en estigmatizarlo los mismos que lo practican, unidimensionalidad ideológica, fabricación de un hombre calculable, uniformidad de los usos y costumbres originarios del peligroso sentido común popular, elogio de los lugares comunes, crítica sostenida a cualquier empresa cultural que obligue a un mínimo de esfuerzo intelectual, cuando no de memoria, todo lo cual lleva a la muerte del individuo, el triunfo de las masas, de los grupos, de las grandes multitudes halagadas por los regímenes totalitarios.

El mercado produce un consumidor que aspira a lo que desea el otro y no quiere por sí mismo otra cosa que lo que insidiosamente impone el mercado. Es una figura ideal para el sistema liberal, un molde a rellenar, según los medios habituales y consagrados, de un catecismo consensual muy poco alejado del contenido de la sabiduría nacional que se expresa en los calendarios, los catálogos populares de divulgación, los manuales de saber vivir y otros tratados del pensamiento rápido, indestructible y mundano. El gramsciano libertario quiere la guerra cultural y el combate abierto allí donde la estética generalizada aparece como punta de lanza.

A tal punto carece de límites la perversión que se ha infligido a la obra de Duchamp, que cualquier vida de nuestros días que se respete transforma todo objeto de la sociedad mercantil en un *ready-made* que no ha encontrado su museo. Mientras espera, es una unidad ficticia en la producción en masa. Los sujetos gregarios, como los urinarios, se disponen en fila, pues los solicitantes necesitan la firma que les autorice el ingreso en el Museo de Bellas Artes. Así languidecen en la mera función, bajo el orden de la más fría de las semejanzas, completamente ajenos

a lo que Walter Benjamin llamaba *aura*. Nuestra época nihilista ha borrado toda posibilidad de aureola para permitir únicamente el triunfo o la vanagloria de objetos manufacturados en cadena. Las vidas, las existencias, las personas, parecen salidas de una unidad de producción: lo idéntico dispone de un imperio allí donde lo otro, lo distinto, está prohibido.

Una vida magnífica, la de la estética generalizada, se distingue ante todo por su halo, semejante al que, en la época de la reproducibilidad, caracteriza la obra única, original, en las antípodas de la multiplicación enloquecida de los fetiches. A falta de originalidad propia, gran número de existencias brillan hoy en cromos compensatorios. La cultura liberal es prudente y mantiene estos modelos miméticos duplicados al infinito y los presenta uno junto a otro, alineados y tiesos, petrificados e inmóviles, como los únicos posibles.

También existe el mito liberal, pues el mito es inevitable, deseado y solicitado por ciertas personas, que así aseguran su perennidad. Aprendices de brujos, los fabricantes del mito son luego producidos por éste en una reacción en cadena que acelera el movimiento para el que ha bastado un solo impulso. A esta fuerza que actúa a la manera de un primer motor inmóvil se puede oponer otra fuerza: allí donde la *fuerza liberal* destruye todo a su paso, es preciso que una *fuerza libertaria* asuma una actitud altiva y agresiva. Nada saldrá con vida de esta guerra si la primera fuerza, imperial e imperiosa, triunfa sin condiciones.

El devenir revolucionario de los individuos requiere que se tome en cuenta la estética generalizada y la cultura. Se trata de poner en funcionamiento pensamientos útiles para cincelar ideas y estructurar una forma con la que organizar las acciones. No hay mito de perfil preciso sin una cultura al servicio de su elaboración. El mito no se identifica en términos absolutos con una forma irracional, un recurso sombrío y peligroso, una construcción alimentada de sangre y de suelo, de raza y de terruño, sino que actúa focalmente, en términos relativos, allí donde se vigo-

rizan las potencias que de él proceden. La mística de izquierda puede organizar la convergencia de radios de acción en una encrucijada en la que las fuerzas y las energías se combinen, se asocien, sumen sus dinanismos para aumentar las potencialidades y las riquezas activas.

La práctica no ha despertado el interés de la filosofía, salvo como cuestión exclusivamente teórica. De ahí la abundancia de páginas sobre el concepto de praxis que dejan la impresión de que, a fuerza de preocupaciones teóricas, se ha terminado por agotar esta noción vaciándola de efectividad. Con más claridad y contundencia que el pensamiento continental clásico, han sido el pragmatismo y el utilitarismo anglosajón las escuelas que han invitado a poner en relación pensamiento y acción, filosofía y eficacia en el mundo real, concreto. La primera epistemología surgida de William James, cuya antorcha deberíamos retomar más a menudo, supone que la verdad, la objetividad y el valor de un pensamiento sean sometidos a sus consecuencias probables.

El pensamiento deja de ser un fin en sí mismo, que legitimaría el juego retórico, el placer de confundir la metáfora con lo real, los hechos con lo virtual, para convertirse en instrumento destinado a la práctica. El pensamiento por el pensamiento mismo, la filosofía por el mero placer de la filosofía, tienen el mismo valor que el arte por el arte: juegos que no inquietan a los actores del capitalismo agresivo, grandes señores y tolerantes mientras los pensadores se limiten a entretenerse en coloquios, universidades, revistas o editoriales. La filosofía en circuito cerrado, a semejanza de la que vive del sistema liberal, por y para él, no causa ningún perjuicio, no presenta peligro alguno, ningún riesgo. Se la tolera en la misma medida en que se alienta la otra. Una preocupación pragmática supone la subordinación de toda idea a los efectos que es capaz de producir en la realidad, a las consecuencias que puedan darse en los hechos o la historia.

No es suficiente dar imágenes del mundo, producir sociología descriptiva o clichés sobre los funcionamientos de la socie-

dad. Un pensamiento que no tienda a la acción ni la dese carece por completo de interés. El peso que la pura especulación hace recaer sobre la filosofía es tan gravoso como el de los Padres de la Iglesia reunidos en concilio y disertando sobre cuestiones ociosas cuyo pretexto, en última instancia, se halla en otra parte, a saber, en el uso de la retórica con el fin de repartirse el mundo cristiano y dominar la política real.

La invitación marxista a dejar de contentarse con interpretar el mundo para intentar actuar sobre él conserva aún su actualidad. Por el contrario, cambiarse uno mismo o cambiar el orden del mundo ha dejado de ser la única alternativa formulada por Descartes. Las escuelas helenísticas y romanas de sabiduría han ilustrado el primer término; la de la utopía revolucionaria, el segundo. Hoy es posible imaginar entre esas opciones no tanto una oposición, una contradicción, como una complementariedad e incluso un nexo en la modalidad de la consecuencia: cambiarse a sí mismo es cambiar el orden del mundo. Así las cosas, el devenir revolucionario de los individuos parece el único camino para inyectar resistencia y antifascismo, rebelión e insubmisión allí donde triunfan los modos autoritarios. De manera que la revolución resulta menos molar y monolítica, centralizada y jacobina, que molecular y difusa, plural y multifocal.

El fundamento de la caracterización de la estética como generalizada se encuentra en que ya no tiene lugar propio y fijo que ocupar. De esta manera, tiene que actuar en una infinidad de ocasiones, todas precarias, momentáneas, a veces imperceptibles, infinitesimales. Cuando y donde el microfascismo se anuncia o incluso se enuncia, es decir, toda vez que una potencia significa el imperio de lo gregario sobre un individuo y, por eso mismo, pone a éste en peligro, la resistencia puede y debe hacer su trabajo. Luego, hay que contar con la progresión de las fuerzas reactivas y defensivas, hasta el agotamiento de la violencia manifiesta, hasta su pulverización, su aniquilación. Lejos de la hipotética estetización de la política o de la siniestra politización del arte, la

cultura opera una rebelión que se alza una y otra vez contra toda agresión de tipo microfascista a tal o cual individuo.

La vida cotidiana delimita el campo de batalla en el que se oponen fuerzas, se formulan violencias y se fomentan los sometimientos. El imperio absoluto de uno sobre otro, en nombre de un Universal que niega al individuo: esto es lo que define el microfascismo. Las vanguardias artísticas han abierto la posibilidad, para una existencia propia, de resistir convirtiéndose en soporte posible de inversión estética. El cuerpo propio define el individuo en su radicalidad, su absoluto, aquello de lo que no puede ser privado. El fin de cada uno es sólo consustancial a su último aliento. Hasta entonces, la carne expresa el ser y el alma, y todo movimiento individual que choca con una fuerza que impide su expansión se halla implicado y contenido en un registro político.

Lo que determina el perfil de esta estética generalizada es el establecimiento, en el centro mismo de la vida cotidiana personal, de un dispositivo subversivo inspirado en un voluntarismo hedonista y una estética suntuosa y dispendiosa de uno mismo. La recuperación de este arte de sí mismo en y mediante el mercado liberal es muy improbable. La imposibilidad de circunscribir, comercializar, vender o integrar un objeto en el circuito de las mercancías habituales, hace de la gestión libertaria y artística una técnica desesperadamente vuelta al cuerpo de cada uno, sin ninguna posibilidad de hacer de ello un espectáculo transformable en dinero. La imposibilidad de la mercancía desmantela el capital. El arte escapará al mundo liberal cuando entre en el deseo libertario como se entra en la resistencia, esto es, rechazando que la energía del devenir revolucionario de los individuos se recicle en rastros espectaculares, en fetiches dignos de ser expuestos, comentados, propuestos a la mirada vacía de los grandes devoradores de imágenes que han perdido por completo la sensibilidad gustativa.

La estética generalizada proviene de las invitaciones de Hen-

ri Lefebvre a definir un nuevo *romanticismo revolucionario*\* concentrado en el arte de producir situaciones, la voluntad de promover una teoría de los momentos, reforzada en una pragmática que ensalce los actos y las acciones destinadas a poner cada vez más en evidencia el desacuerdo entre el individuo, embriagado de libertad, y el mundo liberal, devorador de sustancias vitales singulares. Cuando *Introducción a la modernidad* (1962) presenta a los situacionistas como encarnación de nuevos románticos a quienes Lefebvre ha despertado su vocación, como verdaderos y dignos émulos rebeldes, los sucesores de Debord rehúsan la paternidad y sacrifican al filósofo en favor de las revueltas lógicas que conocemos.

Para encontrar precursores más antiguos de este romanticismo revolucionario hay que remontarse al sindicalismo revolucionario de comienzos del siglo xx y a Fernand Pelloutier, por ejemplo. Éste habla como anarquista y desea una cultura del yo finalmente confesada y reivindicada por la acción política. Las universidades populares, en comparación con las cuales resultan ridículos, anticuados y nefastos los cafés filosóficos de hoy, daban a la demanda de sentido respuestas mucho más rigurosas y coherentes que las de los debates descerebrados de los bares, afines a las que la televisión propone a los retrasados mentales contemporáneos.

Escapar al mercado no significa no presentarse nunca donde éste organiza la escenificación de sus ceremonias de autocelebración y autosatisfacción. Cuando algunos adaptan su pensamiento a lo que les está permitido en materia de cobertura mediática, parece un delito oponer otra palabra allí donde triunfa el verbo colaborador. Por tantos que saturan la pequeña pantalla con sus incesantes estupideces, ¡cómo me habría gustado anteayer un Sartre realizando esa serie de emisiones televisivas sobre la opresión que jamás toca a su fin, de la misma manera en que disfruté ayer de un Foucault que aparecía para explicar en qué *Vigilar y castigar* se prolongaba concretamente en la práctica cotidiana

de la vida política de los años ochenta, o recientemente un Deleuze que destilaba los relámpagos y fulgores de su pensamiento ante la cámara de Pierre-André Boutang y Claire Parnet, y de la misma manera en que disfrutaría mañana si un Bourdieu o un Debray ejercieran la sociología y la mediología en el mismo lugar en que con frecuencia hace estragos lo peor, la televisión. Pues el enemigo no es en teoría el lugar donde se habla, sino lo que en ese lugar se dice.

El gramscismo cultural no supone la condena de los instrumentos mediáticos, sino la de sus fines en un mundo liberal preocupado exclusivamente por el mercado. El estallido de las regiones, la dispersión de las poblaciones, el centralismo parisiño, la sempiterna negligencia respecto de las provincias, donde vivo cotidianamente, su trato condescendiente, hacen del instrumento televisivo y audiovisual una Bastilla a tomar, una Plaza de Grève a ocupar para hacer llegar más lejos, a la vivienda social del estudiante del Liceo de Lozère, el salón kitsch del obrero de Orne, la buhardilla del perceptor de la renta mínima de inserción en Dunkerque, lo mismo que a la prisión bretona o el hospital alsaciano, ideas que, de lo contrario, serán letra muerta o propiedad de los privilegiados en condiciones a acceder a las otras fuentes.

Para adaptar una táctica a esa estrategia ajustada a la realización de la estética generalizada, hay que actualizar y reinvestir la distinción que Carl Schmitt realizaba entre amigo y enemigo en materia política. Más allá de lo que fueran los amigos del pensador, esta idea funciona en la evidencia pragmática. Lo político supone un combate, una lucha perpetua, un instinto agónico en el que se oponen actos, acciones, hechos y gestos. Lejos de lo que define y caracteriza la amistad en el terreno ético, en el que Montaigne y La Boétie reinan por igual, y lo harán por mucho tiempo, la *amistad en materia política*\* supone la conjugación decidida, querida y escogida de las fuerzas para acrecentarlas y aumentar así las probabilidades de éxito.

Adherida a una mística de izquierda, preocupada por utilizar este mito con el fin de hacer posible la genealogía de una estética generalizada, con la fortaleza derivada de una lectura polemológica de la realidad en la que aparecen netamente distinguidos el amigo y el enemigo, con un adversario claramente definido –el modo hegemónico de producción liberal– y al tanto de la tarea titánica y romántica, la voluntad interesada en hacer surgir la forma en el individuo que la contiene puede finalmente aspirar a un objetivo estético particular, lo sublime en este caso. Conocemos la fortuna de esta noción de Longin a Kant, de Burke a Hegel, pero muy a menudo se olvida de reflexionar qué puede ser lo sublime en materia política. En la historia, algunos han llamado sublime a la Ley, la destrucción o la Constitución, otros al Imperio, el Estado o la Revolución Francesa e incluso el Terror...

Sorel, por su parte, asocia lo sublime a las fuerzas de resistencia a la dominación capitalista absoluta. Bajo su pluma, las energías rebeldes se tornan violencias. En Sorel, pues, lo sublime es la violencia. ¿Qué quiere decir esto? Que sublime es lo que supone el salto y el peligro, lo que apela a la fuerza y a la agilidad; que sublime es lo que pone en peligro y exige la sujeción de uno mismo; que sublimes son la vitalidad del artista y la dinámica de su inspiración, el torrente de la pasión y la potencia de lo que desequilibra, lo que hunde en el entusiasmo y se apodera de un cuerpo para transfigurarlo, para metamorfosearlo. Sublime es el éxtasis. También quiero imaginar sublimes esta estética generalizada y el dominio de las fuerzas que supone, así como estas fuerzas mismas. Allí donde se prefiere las alturas a los valles, las cimas secas y abrasadoras a las húmedas anfractuosidades, allí está lo sublime. La acción, entonces, y las fuerzas que la hacen posible, es lo que da a esta mística de izquierda la potencia y la posibilidad de encarnarse en una forma libertaria.

## 2. DE LA ACCIÓN

### Una dinámica de las fuerzas de lo sublime

El devenir revolucionario de los individuos no excluye que la individualidad se haga revolucionaria en el terreno de las ocasiones de sometimiento. La barricada crea una higiene mental de cuya antigüedad nos da testimonio la etimología de la palabra. En efecto, el arte de alinear barricas llenas de aceite o vino, pero también de arena o serrín, de clavos o de tierra, equivale a una metáfora de toda interposición entre fuerzas contrarias. A uno y otro lado de la misma se expresan las posiciones dominantes de lo que ha dado en llamarse la lucha de clases, si uno se cuida de definir las de acuerdo con la acepción contemporánea del modelo economicista.

Pero la incesante complejidad del siglo XX, la diversidad de las lógicas de sumisión que el capitalismo ha desarrollado, el beneficio simbólico que a veces compensa en fulano o zutano una realidad escrita en caracteres de servidumbre, la ilusión de que el oficinista está eximido de solidaridad con el obrero, la fragmentación y la dispersión buscadas para mayor seguridad de las dominaciones, han contribuido a que el recurso a la noción de clase parezca obsoleto. Sin duda, las relaciones que se tengan con los medios de producción, el hecho de poseerlos o no, ya no bastan para decidir acerca de la pertenencia a la burguesía o al proletariado.

Con el rasero marxista, el consejero delegado, puesto que es un asalariado del grupo que preside y no tiene la propiedad del medio de producción en el que presta servicio, resulta ser un proletario, mientras que un pequeño campesino que trabaja personalmente sus veinte hectáreas engrosaría las filas de los burgueses. El desarrollo del sector terciario, la revolución cibernética e informática, el uso común y corriente de lo virtual en las relaciones de producción y las relaciones de intersubjetividad en el trabajo, remiten a cada cual a categorías en las que la alienación, la explotación, la servidumbre y el sometimiento no son siempre evidentes ni susceptibles de ser observadas a primera vista.

Tanto más cuanto que una compensación en ventajas transversales tiene efectos en el registro contrarrevolucionario, o al menos en el sentido de la desaparición de las veleidades reivindicativas. Reputación, estatus de excelencia, ocupación de lugares simbólicos, ritualizaciones y jerarquizaciones, modos de aparición o de confinamiento, vestimenta, movilidad más o menos autorizada de los desplazamientos y los flujos en el espacio laboral, gestión de la palabra y la imagen, así como otros mil usos que el capitalismo conoce y domina a la perfección, permiten la desarticulación de los focos de contestación.

Dos clases: esto era posible en la época dominada por el pensamiento de Marx, con tal de que algo de retórica y mucha dialéctica hicieran lo necesario para convencer. Hoy, una serie de esferas que se entrelazan y en las que todos habitan según lógicas determinadas en cada caso, explican más precisamente la realidad y representan mejor la situación del capitalismo tras varios siglos de plasticidad y de metamorfosis. El entrecruzamiento de círculos sociales recorta el de los registros simbólicos, étnicos, metafísicos, ontológicos, religiosos, demográficos, geográficos, históricos, cuando no cualquier otra disciplina idónea para afinar las clasificaciones.

Sin embargo, el resultado de la inscripción en el conjunto de

estos círculos en los que uno es dominado o dominador marca con bastante nitidez la pertenencia al mundo de la servidumbre o al de la dominación. Pobre antes que rico, de color antes que blanco, animista antes que católico, obrero más bien que patrón, africano y no europeo, inculto con preferencia a culto, mujer, niño, niña y anciano o anciana en lugar de adulto, homosexual cuando la heterosexualidad constituye la norma, célibe donde se impone el modelo de la pareja, en cada oportunidad las ocasiones deciden acerca de la pertenencia a una u otra esfera. Se habrá comprendido hasta qué punto ciertas posiciones parecen socialmente más envidiables que otras. Algunas actitudes son aquí recompensadas, allá castigadas, unas celebradas y ensalzadas, otras perseguidas o deshonradas. Las clases son múltiples, la pertenencia a un solo círculo no basta para señalar el registro en el que uno se mueve. Pero, al fin y al cabo, quienes han acumulado las ocasiones de ser confinados únicamente en servidumbre son fáciles de reconocer. Son aquellos a quienes ha localizado la cartografía infernal de la miseria y que se aproximan al grado cero de la humanidad.

La barricada hace posible la federación, simplifica lo diverso y fuerza a un dualismo saludable en el que las acciones que estructuran las prácticas unitarias y monoteístas se anticipan a las tergiversaciones que alimentan las ocasiones de división. Instala un límite, una barrera, un corte neto entre dos mundos de intereses divergentes. Sea cual fuere el motivo por el que se erige una barricada, ésta reduce lo múltiple a la evidencia de dos fuerzas que se oponen, dos potencias en lucha por el reconocimiento, el poder y el dominio. Su existencia aporta un principio selectivo. Su ventaja reside en la materialización evidente de la condición de los bandos: de un lado o del otro, con independencia de las distinciones de procedencia, origen o reclutamiento, la acción impone la unidad, la síntesis, el bloque.

Después de las incitaciones hegelianas a considerar la realidad como perpetua ocasión para la lucha de conciencias de sí, y

tras las de Nietzsche, que oponía amos y esclavos, la afirmación jubilosa y el resentimiento, la voluntad de goce y el ideal ascético, es posible reducir los combates éticos, políticos o, en términos más generales, los resultantes de cualquier tipo de intersubjetividad, a una dialéctica en la que cada una de sus instancias se afirma a uno u otro lado de la barricada, en la derecha o en la izquierda, monárquica o republicana, partidaria del gobierno de Thiers o de la Comuna, revolucionaria o tradicionalista, conservadora o progresista, autoritaria o libertaria.

Con vistas a su desciframiento, el conjunto de los círculos y de las esferas, con su perpetuo entrecruzamiento. supone la consideración de los rizomas que proceden del Estado, el cual, a partir de Weber, se define en función de la disposición plena y total, la concentración y el monopolio de la coerción legal. La ideología regula igualmente esta coerción y asegura una distribución menos de arriba hacia abajo que en la modalidad de la infusión, de la difusión por capilaridad. El poder ya no cae del cielo estatal como una maldición visible, como el rayo que deja su huella con el relámpago, sino que electriza el conjunto de las relaciones, la totalidad de los campos sociales e intersubjetivos más o menos saturados. La metáfora física supone un ordenamiento del mundo en términos de dinámica y de fuerza, de inercia y de irradiación.

La coerción legal, a través de la ideología, se integra espiritual e intelectualmente en el espíritu de la mayoría, en tal medida y con tanta eficacia que hoy habría que practicar una disociación de ideas de acuerdo con los principios que formulara Remy de Gourmont: disolver los vínculos que unen falsamente, pero por razones ideológicas y políticas muy precisas, dos nociones que se presentan como indisociables. Es lo que ocurre con la libertad y la ley, la autonomía y el derecho, la soberanía del individuo y el contrato social, lo particular que se consume en, por y para lo universal. De acuerdo con esta manera de pensar, se inscribió a la entrada de los campos de concentración que el

trabajo libera, a la vez que toda la literatura política y jurídica abunda en la idea, afín a la anterior, de que la independencia surge en la obediencia, que es ésta la que la realiza y la hace posible.

Los contractualistas de toda índole, ya sean propulsores de un absolutismo al estilo hobbesiano, ya partidarios de un tipo de democracia de acuerdo con el principio rousseauiano, construyen su política sobre esta asociación de ideas interesada, puesto que supone mejor el cuerpo social que el individuo, el todo con preferencia a la parte, el conjunto con prioridad a lo que lo constituye. Una severa y auténtica disociación de ideas no ve tanto en estas parejas una ocasión de síntesis como una flagrante demostración de contradicciones no resueltas. La barricada actúa como un separador en el dualismo consensual. Quiere el corte, la oposición y la resolución, pero no sobre la base de la confusión, de la coincidencia que presentan la retórica o las escolásticas modernas vinculadas a los filósofos del contrato, sino fundada en la escisión y el triunfo de lo uno contra lo otro, hacia el pasado y hacia el futuro.

La realidad se alimenta de esta perpetua voluntad, que exhiben los partidarios de la regla de juego liberal y capitalista, de disolver el conflicto, de aniquilarlo desde el comienzo o incluso de hacerlo impensable previniéndolo lo antes posible. La negación de la lucha, sea de clases o generalizada, no deja de ser el credo que reivindican los que la hacen posible y la mantienen. Enmascarada, ahogada, oculta, disimulada, negada, la lucha se transforma en bulevar para la circulación de los intereses de quienes luchan contra la lucha.

Como último recurso, resistiendo con todas sus fuerzas a una disociación de ideas que terminaría por revelar que el rey está desnudo, que el trabajo no libera, sino que aliena, que el gregarismo no produce autonomía, sino que encadena, y que la sumisión de la individualidad al conjunto no lleva a la expansión, sino a la melancolía, los guardianes del capital, debilitada

su tolerancia y agotada su paciencia, se acogen a la razón de Estado, esa razón contra la razón, que impide cualquier intento de socavación del edificio social construido sobre la base de esas falsas y engañosas asociaciones de ideas. Es cierto que Kant invitó a reflexionar por cuenta propia, pero con su prohibición de llegar a poner en tela de juicio los fundamentos mismos del orden social, esto es, político, limitó los dominios de esa reflexión.

La reflexión requiere el entendimiento, pero para la acción y los fines públicos basta la obediencia. No nos hemos liberado de esta lógica: el pensar no da lugar a ninguna prohibición mientras no se sobrepasen los límites establecidos por quienes imponen las reglas del juego. En cambio, toda reflexión que se aventure más allá de los límites fijados e invite a cuestionar la máquina social y su funcionamiento, será fagocitada con gran rapidez, se la leerá oblicuamente, se la evitará y se la recuperará para citarla en tal variedad de temas y de casos que el veneno que destilaba, una vez diluido en el cuerpo social, carecerá por completo de efecto. Las metamorfosis del capital demuestran un formidable talento para la producción de antídotos. Piénsese en la obra de Georges Sorel, olvidada, ignorada, abandonada, o en la de un Guy Debord, saqueada, reivindicada por todos, desde los histriones más conocidos hasta los antiguos combatientes sesentayochistas, autoproclamados guardianes del mausoleo, si es que no se trata de las mismas personas.

Las fuerzas negadoras de lo social de naturaleza liberal son puestas de relieve incluso por quienes encuentran en ellas una ocasión para exhibir su liberalidad, su magnanimidad, cuando no su talento para debilitar el deseo de acción antisocial: desde los premios literarios otorgados por y para el mercado a libros que denuncian el horror económico y las perversiones del sistema, hasta la asignación de cátedras del Collège de France a filósofos especialistas en crítica de las instituciones universitarias o de reproducción social, pasando por el revestimiento mundano

de las obras de un situacionista inexpugnable o la invitación a la televisión a un pensador crítico de los modos perversos de transmisión mediática, todo parece servir para tratar de comprar o circunscribir la virtud subversiva del último reducto de los resistentes. Por no hablar del mundo estético y de las artes plásticas, también muchas veces absorbido y digerido por el mercado sobre la base de los mismos principios.

Poco importan los intentos de desvitalizar la subversión siempre que, a pesar de los premios, los editores, las posiciones de prestigio, las apariciones en televisión, los actores conserven su espíritu crítico y sus afanes, las euforias y los entusiasmos previos a la concesión de golosinas. Bourdieu y Debray persisten en la eficacia de su estilo, de su lectura del mundo y su voluntad de no transigir con los enemigos en acecho al otro lado de la barricada. De todos es conocido el papel catártico que se hace desempeñar a su obra en el proceso de extinción de la dinámica de las fuerzas de lo sublime. En cualquier caso, más allá de esta empresa de purificación, en el sentido griego, queda la pertinencia de un trabajo que apunta a la exacerbación de estas magníficas potencias.

Georges Sorel, en cambio, se ha hundido en un purgatorio donde se pudre en proporción a la inmensidad de las verdades que enunció en su tiempo y a las que no se prestó más atención entonces que hoy. Por todo lo que ha dicho y escrito acerca del papel de los partidos políticos de izquierda, el parlamentarismo y el mundo periodístico, que Sorel presenta sin distinción como auxiliares comprometidos en la empresa de exterminio de la auténtica subversión, aunque sólo fuera por eso, merece la pena leerlo, hoy y siempre. De la misma manera, por su voluntad de evitar que el pensamiento eche raíces en una biblioteca y no en la experiencia humana, por su crítica de la metafísica en nombre de la acción, por preferir el pragmatismo a la potencia de la tribuna y por dudar de la capacidad de los intelectuales para pensar otro mundo que el de sus puras especulaciones, es digno de ser

comparado con Marx, a quien ha sido el primero en volver con una nueva mirada o, como se diría en nuestros días, en deconstruir.

Contra el verbo parmenídeo, factor de fijeza, Sorel aspira a la acción heraclíteica, auténticamente dialéctica y única capaz de hacer posible el movimiento, los flujos, la energía, o de formalizar el instinto vital y lo que constituye el aparato conceptual que estableció Bergson, al que tenía en gran estima. Toda política que desee la inmovilidad se encamina a su clausura. De Platón a Marx, de Hegel a Mao, el fin de la historia coincide con el surgimiento, para toda la eternidad, de una inmensa fosa de cadáveres donde el último verdugo se cortaría él mismo la cabeza para dejar el mundo a las bestias depredadoras y a las aves carroñeras. Allí, sólo allí se produciría el fin de la historia. Pero a eso se llegaría únicamente con la extinción de la especie humana, su reducción a la nada a través del medio expeditivo del campo de concentración o del más sofisticado de un fuego nuclear fruto de la mera locura asesina del último hombre. Todo esto parece poco probable...

Sorel ama la acción y reflexiona sobre la fuerza y la violencia, a veces invitando a redefiniciones, a nuevos contenidos para términos antiguos allí donde, por pereza intelectual, límites conceptuales o mala fe profesional, la mayoría persiste en entender lo que el uso y la tradición dicen acerca de esas viejas palabras. *Reflexiones sobre la violencia* ha sufrido, y sigue sufriendo, la falta de delicadeza de quienes, muchas veces sin haberlo leído, desprecian las precauciones en su uso que el propio autor plantea. Temo que su reputación diabólica, entre Mussolini y Lenin, impida todavía por mucho tiempo una lectura digna de tal nombre. Sin embargo, estas páginas contienen material para pensar por encima de Marx, más allá de Marx, junto con Proudhon y Nietzsche reconciliados, o Bergson y James asociados, lejos del ruido y la furia del fascismo, pardo o rojo, de este siglo.

Las lecciones de Sorel siguen estando de actualidad. Ante los

ultrajes de que ha sido objeto la especie humana, vistas las violaciones de los derechos naturales más elementales, ante las miserias que desgarran la época, sometida por entero a las leyes del libre mercado capitalista, Sorel reactiva el genio colérico de la revolución, se apoya en una mística, quiere un reencantamiento del mundo a través del sometimiento de la economía al servicio de una gran política en la que el individuo fuera un motor esencial, animado por la voluntad de lo sublime, el deseo heroico y la aspiración a la obra magnífica. El conjunto de esas consideraciones supone un fin, la liberación de los individuos, y un medio, la violencia. Es allí donde comienza el malentendido.

Es cierto que el diccionario, la etimología y la tradición semántica lo desmienten: la violencia supone una brutalidad siempre dissociada a la fuerza. Define además el abuso de la fuerza cuando ésta es rasgo distintivo de una potencia dirigida a un objetivo preciso. Del lado de la violencia: el abuso, el terror, el horror, la sangre, la deportación, el encierro, la guillotina, el tribunal revolucionario, el comité de salud pública, todo lo cual Sorel no deja de criticar; del lado de la fuerza: la potencia de acción, la afluencia de energía, la intensidad de un poder, el trabajo de una voluntad, la determinación pragmática, todo lo cual es para Sorel digno de elogio.

Sin embargo, a lo largo del texto, distingue la fuerza, que se asocia a las acciones desarrolladas por la burguesía para imponer un gobierno en el que una minoría gobierna sola, y la violencia, que se instala del lado del proletariado y que sólo se encuentra en los actos de rebelión dirigidos a la destrucción del orden burgués. Fuerza negativa allí donde la explotación del capital produce sufrimiento, violencia positiva cuando es instrumento de liberación. El malentendido deriva del deslizamiento del valor, de la transvaloración que Sorel lleva a cabo con el propósito de dar carácter positivo a un término cuya acepción ancestral es negativa. Al mismo tiempo, desea transformar en algo negativo una noción positiva en la historia de las ideas.

El desafío era ambicioso, atrevido, arriesgado. Sorel perdió, tanto más cuanto que una reivindicación mussoliniana de cierto uso de las tesis sorelianas durante el fascismo italiano y un elogio del primer Lenin escrito por el propio Sorel, el Lenin de las jornadas de octubre de 1917, bastaron para crearle tan mala reputación que tampoco el fascismo francés, vía Valois, se ha privado, apoyándose en la referencia italiana, de forzar el texto para encasillar a Sorel del lado de esa metamorfosis suplementaria del capitalismo que fue el fascismo en su versión petainista. Pesado lastre para un pensamiento que no lo merecía. De manera que hoy, para muchos, Sorel es al fascismo lo que Nietzsche es al nazismo, es decir, un eje de referencia, un pensador clave, una fuente de consignas. Es, sin duda, contentarse con la *reputación de un hombre* cuando la *lectura de su obra* bastaría para invertir la corriente. Pero rendir tributo a las caricaturas simplificadoras, incluso falsas, ha sido siempre para las mentes simples más placentero que leer de primera mano...

Estas fuerzas libertarias que Sorel denomina violentas tienen como objetivo poner fin a las violencias burguesas que él convierte en fuerzas. Si recordamos la acepción de los términos que propone el filósofo, es posible adherirse a su *ética de la violencia*,\* que supone la lucha radical contra todo lo que transforma a los individuos en puros y simples sujetos. Indudablemente, todo lo que mantiene el orden burgués y aniquila las potencias liberadoras es objeto de los redoblados ataques de Sorel, que fustiga el parlamentarismo burgués y el socialismo electoralista como factores que refuerzan el vínculo entre el orden capitalista y la contrarrevolución. En la Quinta República francesa, dos septenios pretendidamente socialistas han mostrado hasta el hartazgo, para quien sabe y quiere leer, hasta qué punto las tesis de Sorel a este respecto siguen de cruel actualidad.

Insumisión, rebelión, resistencia, insurrección, son las formas que puede adoptar la violencia soreliana. Esas fuerzas de lo sublime pueden declinarse de acuerdo con una multitud de defi-

niciones que, sin excepción, suponen la acción, la elección de un lado de la barricada y la denominación clara, precisa, sin ambages, del objeto de la lucha y de los ataques. En términos no sorelianos, se trata de movilizar fuerzas libertarias contra las violencias del poder con el fin de dar forma a la acción y someter la lucha a principios. De manera que es fácil distinguir, más allá de las dos únicas clases definidas por el marxismo vulgar, un conjunto de posibilidades que, a pesar de la multiplicidad social, separan claramente a quienes eligen uno u otro lado de la barricada.

Sorel no lee el mundo como optimista humanista, sino como pesimista histórico: conjuga el sistema de las contradicciones económicas con la voluntad de poder, el impulso vital con la energía espiritual, el pragmatismo anglosajón con la sociología francesa. De ello deriva una superación del juego político puro y de la teleología de la reconciliación, cuando no del fin de la historia, en beneficio de la perpetuación de una lucha y la permanencia de un combate encarnado en la forma histórica del sindicalismo revolucionario. El flujo contra la esfera, el río contra la forma detenida: Sorel ilustra a Heráclito allí donde Marx sigue los pasos de Parménides. De un lado, la sociedad abierta y la duración indefinida de los movimientos sociales; del otro, la sociedad cerrada y la consumación de la historia en la sociedad sin clases. A la tanatocracia marxista, el sorelismo opone un vitalismo.

La gestión de lo real en colaboración con las potencias del capital seduce tan poco a Sorel como la teología marxista. Tan escaso es el tributo que rinde al ideal del reformismo socializante como su creencia en las leyes tendenciales del mercado. Tampoco se adhiere a la revolución social con dictadura del proletariado, ni a la Cámara de Unión Nacional que asocia Jaurès a los entusiastas del sable y el hisopo. En cambio, Sorel propone la idea de la potencia promotora de acción del mito, en este caso el de la huelga general. Según Sorel, la huelga general cristaliza un tipo de idea de la razón capaz de concentrar, dirigir y hacer converger el conjunto de las fuerzas capaces de liberar a los indivi-

duos de la alienación en la que pierden su alma. De donde una mística de la acción apoyada en un ideal y en principios.

En esta reivindicación, que se proclama como la consecución de lo sublime en política, Sorel fustiga a los pensadores y actores cortos de miras a quienes sólo les preocupa su carrera y su progreso en la profesión política. Quién objetaría esos análisis hoy, cuando la política es mera ocasión de desarrollo personal, paso obligado para resarcirse del servilismo en poder simbólico –lo que no excluye los beneficios contantes y sonantes– o una formación de técnico de la palabra, de especialista en retórica, de hombre insignificante cubierto de un barniz de cultura general tan fino como grande es la arrogancia con que negociará el viraje que lleva de la *École Nationale d'Administration* a los gabinetes de los ministerios e incluso a la titularidad de una cartera ministerial...

Que la política haya dejado de ser un sacerdocio, una función espiritual ancestralmente asociada al sacerdote y al militar y luego que, en lugar de hombres para servirla, sólo encontremos homúnculos que se sirven de ella, no presenta ninguna duda. La gran política a cuya vocación apelaba Nietzsche se atrofia en una pequeña política que se reduce a quienes abrazan la carrera para administrar el capitalismo y sus crisis, acompañarlo en todos sus momentos, compartir sus causas, sus retrocesos, sus rechazos, sus insolencias, sus violencias, cuando no disfrutar directamente de este acompañamiento. En la pequeña política, la carrera no reconoce otra cosa que gestores reducidos a la inacción, pues en el régimen capitalista, el verdadero poder político se concentra en los capitanes de industria y sus asociados, que aumentan su poder con su riqueza, y a la inversa. Los propietarios y los políticos, que se niegan a reconocer el vacío de su poder político, se refugian en el poder simbólico de la representación, el verbo, la palabra.

Envueltos en el debilitamiento de su verdadero poder, cuando aceptan las reglas de juego liberales se ven reducidos al teatro,

la declamación, la declaración de principios, el psitacismo televisivo, la arrogancia de las manifestaciones de poder de esas cáscaras vacías que son los desplazamientos oficiales, militarizados, con exhibición de los signos externos del poder: motoristas, banderas, banderines, policías y gendarmes, compañías republicanas de seguridad y servicios especiales, poderosos coches de ventanillas con cristales tintados y para los que no hay límite de velocidad ni código de circulación que valga, vehículos abarrotados de médicos y cirujanos especializados en intervenciones difíciles o cortesanos infatuados, pretenciosos y pagados de sí mismos. Pero el convoy está vacío: el verdadero poder zumba en la cibernética, cómplice de quienes organizan los flujos de dinero y controlan según sus medios las mitosis y las meiosis detectables en el material celular de los capitales flotantes, cuerpos virtuales en los que el verdadero poder agota su esencia y la contempla.

De donde esta extraña sensación de asistir, con ocasión de las manifestaciones teatrales de estos hombres de la pequeña política, en las antípodas de lo grande y de lo sublime, a la eterna ceremonia de la búsqueda del poder, incluso y sobre todo cuando ocupan los cargos más altos. La prueba de su verdadera impotencia es que, investidos de los atributos del poder real, con el cetro en la mano, hablan como si todavía, y siempre, estuvieran en la oposición. Incapaces de actuar y sin ningún deseo de poner en evidencia su magnífica impotencia, sólo enuncian los contornos de su acción —para mañana— mientras convierten el presente en la escena perpetua de futuras fiestas que nunca llegan.

El sistema parlamentario propone un vivero para estas comedias. Se juntan allí los que no aspiran tanto a la sublimidad en materia política como a la de su mezquina carrera personal. El hemicycleo hace las veces de cámara de descompresión de las legítimas reivindicaciones. Metamorfosadas, diluidas en la escolástica moderna del formalismo jurídico, irreconocibles merced al juego de las enmiendas, terminan por ser tan inútiles como si jamás hubieran visto la luz. Derecha e izquierda se pe-

lean por detalles. Cuando se trata de afrontar discusiones en las que la derecha endurece su posición acerca de la posibilidad de expulsar a los inmigrantes, la izquierda, dado que ya es tarde, se va a dormir, con lo que evita a sus heraldos el empantanamiento profesional que sin duda derivaría en las próximas elecciones del voto hostil del buen pueblo, siempre al borde del racismo y la xenofobia.

Efectivamente, ahí es donde actúa el veneno, en la subordinación de la acción a los ridículos y minúsculos fines de la permanencia en la función. No molestar al elector, no contrariarlo, jurarle la excelencia en lo insípido o en discursos artificiosamente encubridores de la realidad y, sobre todo, reiterar la profesión de fe al modo mágico y religioso de los derviches giradores. El parlamentario se agita bajo sus oropeles de figurante en el escenario en el que trata de preservar y enmascarar lo que, entre bastidores, traman los actores realmente decisivos. Si lo supiera lo negaría, pues su excesiva vanidad no le permite aceptar la pobreza de su papel. Lejos de producir las leyes, de contribuir a la noble tarea de legislar para la nación, obedece a las consignas de su partido, que, a su vez, tiende a la propulsión de su líder a los mandos del cargo de máximo nivel, el trono, este sustituto republicano de la función monárquica.

Un parlamentario sin partido no tiene más existencia que un candidato a presidente sin partido. La pequeña política sirve a los intereses particulares de algunos, una oligarquía sostenida únicamente por la distribución de prebendas y favores ilícitos que competen a la inmunidad y otras ventajas asociadas a la función que legitima la existencia de una casta no sometida a los mismos derechos o deberes que el ciudadano común. Paradójicamente, la excelencia del principio de igualdad absoluta ante la ley emanada de la Revolución Francesa ha dejado de existir en los lugares de representación popular en los que se apela al pueblo para permitir el funcionamiento de una aristocracia, no ya del mérito ni del dinero, sino de la servidumbre. Nunca las vir-

tudes serviles han sido tan enaltecidas, celebradas y mantenidas. ¿Hay práctica más vil, desde la corte real de los Luises, que este nuevo sistema parlamentario de adulación cortesana, figuración y engaño?

No poner en tela de juicio el principio de la representatividad y la existencia de un personal político separado, destinado a la exhibición de los impotentes o los incompetentes, de los servidores o los cortesanos, e impedir de esa manera dirigir la mirada a los actores del mundo económico que son quienes llevan las riendas, de verdad y sin problemas de conciencia, equivale a no aspirar a otra cosa que a regular las condiciones de representación. Exigir cuentas a los elegidos, poder obligarlos a dimitir, juzgarlos ante tribunales apropiados, contemplar una sanción durante su mandato, promover la movilidad de las personas a pesar de la duración de la función, proscribir o discutir las condiciones de toda reelegibilidad, terminar con toda forma de inmunidad o de ventajas ligadas a la función: ideas no faltan, pero todas seguirán siendo sólo buenos deseos mientras no sean avalladas y aprobadas por los mismos a los que afectan...

Alain ha dedicado mucha tinta a ejercer cierto talento libertario en varios centenares de declaraciones políticas. Que haya fustigado a los importantes, los elegidos, los hombres con poder de decisión, los líderes, que se haya preocupado de poner de manifiesto la naturaleza intrínsecamente corruptora del poder y el ejercicio fundamentalmente perverso del mismo, que haya puesto en la picota a los jueces, los administradores, los directores, los inspectores, los universitarios, los militares, los gendarmes, los policías, los sacerdotes, nada de eso carece de interés y mueve más bien a la simpatía. Pero busquemos las páginas, las líneas en las que propone a sus lectores las modalidades de una solución. Es cierto que en diversas ocasiones se afirma el deseo de un poder de control. Luego vienen dos o tres frases para decir que podría ser algo así como las Cámaras ya existentes al otro lado del Atlántico. Sin embargo, el resultado es completamente

insignificante: la posibilidad de interpelación en la Asamblea Nacional. ¡Mídase el derroche de energía para llegar a semejante frivolidad!

Ahora bien, en las mitologías democráticas preocupadas por tomar posición de acuerdo con un pensamiento políticamente correcto, la representación parlamentaria es intocable. Con independencia del voto propuesto, el resultado se conoce incluso antes de que las papeletas sean depositadas en la urna del Palacio Legislativo. Poco importa, hay que defender el juego de los partidos, único imperativo categórico del mundo regido por los ucases de la pequeña política, que es a su vez el auxiliar más eficaz de la ideología dominante, la que alaba sin reservas los méritos del mercado liberal único. Los partidos constituyen las otras maquinarias de sometimiento, funcionan de acuerdo con el mismo principio, absorben las energías individuales, singulares, se alimentan de las diversas fuerzas que convergen y vomitan un discurso estereotipado que permite la promoción de criados que la maquinaria diseña como buenos y reales servidores. Éstos surgirán del montón tras sangrientas oposiciones e intercambios hipócritas que se producen en el marco de ceremonias iniciáticas en las que se mezclan pruebas de silencio, aceptación de humillaciones sin queja, actos de fidelidad y otras vejaciones que se imponen sin descanso a los aspirantes.

Cuando soportan todo sin protestar, incluso con una sonrisa, se les conceden funciones, circunscripciones, magníficos puestos, cotos reservados de caza, ministerios, gabinetes, despachos, se les abre el acceso a los signos exteriores del poder social y a todas las baratijas que marcan y revelan al siervo y al ayuda de cámara. Para persuadirse mejor de que son algo, a falta de ser alguien, reproducirán con altivez ante sus inferiores lo que tengan que soportar de sus superiores. La arrogancia de la que hacen gala sobre el terreno tiene su origen en el recuerdo de las humillaciones sufridas previamente.

En todos los casos, su hipotética fuerza subversiva del co-

mienzo se esfuma por completo. Nadie escapa al rigor del mecanismo. Es como permanecer indemne en una hoguera. Nada de sublimidad, sino inmensas pequeñeces; nada de heroísmo, sino perpetuas bajezas. Los defensores de la pequeña política, del juego de la representatividad que remeda las cortes reales de antaño, de antes de la república, viven del rechazo de todo lo que contrariaría el orden del que proceden y que los transforma en reyes. Sorel, por su parte, quiere una gran política en la que el mito sirva a la expresión de lo sublime y que permita la liberación del heroísmo.

Contra el socialismo de acción electoral, que le repugna, combate a favor de un socialismo de acción cultural. Las tesis de Gramsci están allí en germen, de lo que se desprende una crítica al parlamentarismo, que en otro frente se duplica en la crítica a los modos de acción sanguinarios. Ni el socialismo parlamentario ni la propaganda por la vía de la acción o el recurso a la sangre. Los que disfrazan a Sorel de filósofo brutal, de proveedor teórico de fascismos de este siglo, olvidan las páginas que consagró a criticar el jacobinismo de la Revolución Francesa, así como el recurso al Terror. Su simpatía no se decanta del lado de Jean-Paul Marat, Robespierre ni Hébert, todos los cuales justificaron abundantemente el recurso a la funesta cuchilla y las veinte mil víctimas del Terror Rojo; tampoco del de los *Enragés* ni los *hebertistes*. Quien atrae a Sorel es Desmoulins cuando se opone con todas sus fuerzas al desencadenamiento del Terror, contra el que no podrá hacer nada y que terminará con él mismo y su mujer. ¿Sorel, apóstol de la brutalidad sanguinaria? Para quienes se niegan a leer estas páginas, sí. No para los otros.

De la misma manera, critica la propaganda mediante la acción directa que a finales del siglo XIX practican Ravachol, Émile Henry, la banda de Bonnot o Caserio. Las máquinas infernales, las bombas de relojería, la dinamita, el fulminato de mercurio, el fulmicotón, la inflamación de sodio u otras formas de tener —según las expresiones de Villiers de L'Isle-Adam y Flor O'Squarr—

«el rayo en el bolsillo» o «el Etna en casa», no complacen al autor de *Reflexiones sobre la violencia*. Léase en este libro las líneas consagradas a refutar esos medios de acción que, con su elevado precio en materia de libertad y la provocación de la represión burguesa, que de esta manera se legitima y recrudece, resultan inútiles, ineficaces para la causa libertaria. Sorel ve en estas prácticas «la filosofía de la historia según los más puros principios del maquis corso» y en ningún momento suscribe esta lógica surgida de una «psicología de la *vendetta*».

Tampoco se adhiere al proyecto de los anarquistas de finales del siglo XIX que defendían el robo, que ellos denominaban «recuperación individual». Con el pretexto de que los burgueses tienen posesiones, lo que supone el expolio y la explotación de los obreros, los bandidos llamados de honor, mezcla de Arsenio Lupin y de caballeros-ladrones, justifican el robo en las propiedades privadas. Esto, para Sorel, evita radicalmente la lógica colectiva de la reapropiación de sí mismo porque sirve exclusivamente a los intereses personales y particulares. Peor aún, los que de esta manera toman la causa proletaria como rehén desacreditan las acciones subversivas dignas de tal nombre.

¿Brutal o peligroso este Sorel que se aparta de las horas cruentas de la Revolución Francesa y de quienes colocan marmitas con dinamita en apartamentos de jueces, comisarías o restaurantes parisinos de lujo? ¿Criptofascista o pensador de las barbaries italianas y bolcheviques? ¿Mentor, a través de Georges Valois y el Círculo Proudhon, de un petainismo que se apoderó de él quince años después de su muerte? Georges Sorel lucha por una producción liberada de la jerarquía y de las instituciones del pasado y del Estado, todo con la constante preocupación de permitir que, en esta lucha, cada uno, *como individuo*, encuentre su razón del lado correcto de la barricada.

La violencia soreliana, que Sorel distingue de las de 1793 y 1895, aspira a demostrar, en los hechos, la existencia de una lucha de clases y de la necesidad de conocer y poner a prueba sus

fuerzas. Sin preocuparse por el parlamentarismo socialista, a su derecha, ni por los terrorismos jacobinos, a su izquierda, proscribire todo lo que guarde alguna semejanza con el odio, el resentimiento o el espíritu de venganza, y realiza de la mejor manera posible lo que insisto en agrupar en la categoría de nietzscheanismo de izquierda. De la misma manera, como caballero, libra una guerra en la que los combates oponen a los enemigos directos, con prescindencia de los demás.

Los actos de guerra que encarnan en la historia la violencia soreliana apuntan, de manera puntual —hoy se diría quirúrgica—, sólo a los soldados en combate, con exclusión de cualquier otro ser «inofensivo», según su propia expresión. Lector de textos estratégicos, Georges Sorel propone su máquina de guerra. ¿Con qué instrumento trata de forzar las líneas enemigas? Con el sindicalismo revolucionario. Esta mecánica de fuerzas de lo sublime, esta dinámica deseada para expresar tales energías, son el remedio a la pequeña política.

En la actualidad, una gran política puede inspirarse en este aparato de captura soreliano para permitir al devenir revolucionario de los individuos una combinación de afectos y de energía susceptibles de realizar un proyecto hedonista y libertario. La finalidad de esta máquina es la destrucción, tras la captación de todo lo que prolifera en virtud de la explotación capitalista: miseria, pobreza, explotación, sometimiento, servidumbre, dominación, alienación, y otras modalidades de la violencia —en su acepción clásica— burguesa.

El sindicalismo revolucionario de comienzos del siglo quiere la inmanencia en materia de acción para oponerse a la manera piramidal y descendente del ejercicio y de la expresión del poder del Estado. Tiende a la acción directa, sin intermediario, sin tener que pasar obligatoriamente por maquinarias disociativas y desalentadoras, como las asambleas, las comisiones y otros gru-

pos gregarios que neutralizan la reivindicación. De la misma manera, parte del principio de la constancia y de la eternidad de la acción y la lucha. Por último, aspira a la sustitución de los profesionales de la representación política por aquellos sobre los cuales debe ejercerse el poder. Todas estas líneas de fuerza siguen siendo pertinentes a una maquinaria de guerra adaptada a las necesidades contemporáneas: la inmanencia, la acción directa, el juego con fuerzas incompresibles y la autogestión.

De ahí la posibilidad de las coordinaciones, que han visto la luz hace unos diez años, estas maquinarias que preparan para la actualización de un sindicalismo auténticamente subversivo, más allá de los aparatos de partido en que se han convertido todas las centrales sindicales clásicas, sin distinción. La coordinación parte de la base, reivindica la inmanencia y el cortocircuito de los aparatos de captación oficiales e incluso los de la oposición. Se burla de las consignas, de las posiciones de tal o cual central en el juego de la negociación que transfigura un sindicato oficial en interlocutor privilegiado ante el gobierno. No tiende a la desviación y la captación de una reivindicación de la base con la mirada puesta en el prestigio personal y la intención de asegurarse el dominio al frente de una federación. No teme el deterioro de la imagen que lo distingue como compañero social agradecido, serio, con sentido de la responsabilidad. Por último, no otorga prebendas a los dirigentes de los aparatos tras la compra de su silencio al precio de su cooperación o colaboración.

Los acuerdos de Grenelle deberían permanecer en toda memoria sindical como una lección. Desde el momento en que un poder en funciones ha conseguido que los huelguistas vuelvan al trabajo a cambio de promesas cuya realización supone nuevos encuentros, un pliego de condiciones, demoras y todo el resto de requisitos que interponen los poderes públicos o los dueños del poder patronal, no queda más preocupación que la de ahogar las veleidades de reivindicación aún subsistentes. Todo lo que posterga la toma real de decisiones asegura la muerte de las reivindi-

caciones. El sindicalismo oficial, en virtud del cínico principio según el cual es necesario saber acabar una huelga, termina siempre convirtiéndose más o menos en auxiliar del poder contra el que se ha combatido, primero en nombre del realismo y luego de un irenismo según el cual las promesas realizadas suponen su cumplimiento. Los poderes sindicales y políticos a cargo de las negociaciones, reaccionarios o revolucionarios, son siempre e indefectiblemente cómplices. Basta con seguir la pista de las corrientes que, en las negociaciones, convergen siempre en un punto de intersección de la gente del poder, los sindicalistas oficiales y los ministros en funciones. Su encuentro es la garantía de extinción del fuego social.

Los mayores riesgos que corren las instancias de coordinación consisten en la frecuentación de los poderes instalados, que están en condiciones de distribuir formidables ventajas y transformar la vida de quien convenza a sus mandatarios de que retomen el trabajo y circunscriba las voluntades individuales. Una mujer, que en 1986 era una joven portavoz de la primera coordinadora estudiantil, se convirtió rápidamente en comisionada en el gobierno, allí donde, en un despacho, se fabrican los estudios que desactivan las reivindicaciones. Su carrera personal quedó asegurada al mismo tiempo que la calle se tornaba silenciosa. Las fuerzas libres corren el riesgo de no seguir siéndolo por mucho tiempo, no más que el que perduren como fuerzas.

Sorel, siempre Sorel, puso en evidencia esta verdad fundamental de la antropología política: comprar a un hombre es menos caro que persuadirlo de que renuncie a sus ideas y, además, parece más seguro. Basta con poner el precio y saber qué moneda fascina al pensador independiente.<sup>1</sup> La sociedad cerrada, sea de partido o de sindicato, funciona con gente comprada, a la

1. Onfray utiliza la expresión *empêcheur de penser en rond*, alusión a la casa editorial Les empêcheurs de penser en rond, que se define precisamente por su voluntad de pensamiento social independiente. (*N. del T.*)

que ya se ha pagado, menos interesada en la idea pertinente o en la defensa de quienes confían en la estructura, que en la protección y la conservación de su puesto, o incluso en la preparación de la próxima promoción en el seno de la asociación.

La coordinación –espontánea, móvil, dinámica, plástica– sigue siendo la máquina de guerra ideal para cristalizar las fuerzas y permitir la acción violenta –en sentido soreliano– y libertaria. Si pierde su espontaneidad, su movilidad, su dinamismo, su plasticidad, se convierte en una máquina cada vez menos eficiente para los fines que se ha propuesto. Muy pronto termina siendo tan sólo un auxiliar de las fuerzas enemigas, antes de pasarse con armas y bagajes al otro lado de la barricada. En el dominio de las fuerzas, los dueños del poder están mejor dotados, son más listos, más astutos, más bribones y más decididos que quienes las utilizan simplemente como herramienta. Para unos, es un fin libertario; para otros, un medio liberticida. La asociación de individuos al modo stirneriano hace posible una ocasión de redoblar los poderes individuales que, de lo contrario, son más fáciles de destruir para los defensores del otro lado de la barricada. Es evidente que las fuerzas ganan con la asociación. Y el individualismo altruista, del que se habla de paso en Albert Camus, ganaría si se desarrollara, si se precisara.

Personalmente, no veo salida en la acción individual y solitaria, pues sistemáticamente termina arrojando lo particular a la boca del lobo. La fuerza individual basta para las tareas proporcionadas a su dimensión, a su alcance. Nada más. El ejemplo de Thoreau sería suficiente para demostrarlo. Este teórico de la *desobediencia civil*\* también practicaba lo que enseñaba. Cosa rara entre los filósofos. Además, cuando decidió dejar de pagar sus impuestos –tan inicua y tan contraria a su idea de la justicia le parecía esta obligación–, fue requerido por las fuerzas del orden, naturalmente, y lo metieron en la cárcel. Allí decidió permane-

cer, como mártir de la causa libertaria, antes preso en paz con su conciencia que libre pero con mala conciencia.

Tras las rejas, Thoreau tiene la experiencia, menos brutalmente que Antelme, pero también en su esencia más pura, de que encarcelando un cuerpo, una carne, no se reduce en absoluto la voluntad del ser, privado únicamente de los movimientos de su cuerpo. Su prisión se habría prolongado sin duda indefinidamente si un miembro de su familia no hubiese pagado por él el dinero que debía. Molesto, Thoreau aceptó las ventajas de la libertad recuperada, pero aseguraba debérsela a una injusticia que otro había cometido en su nombre. De ahí un malestar del que nunca se recuperó...

En su análisis de la desobediencia civil apela a una *revolución pacífica*, es su expresión, para combatir a los poderes exteriores que ponen trabas al gobierno de sí mismo. Esta revolución supone dos hechos: la negativa a obedecer, la insumisión, la rebeldía ante el sometimiento y, lo que es más complicado, la dimisión del funcionario del que se supone que hace respetar la ley. Las vocaciones teóricas por el martirio son tan numerosas como improbables son las que convierten a un funcionario en filósofo, con la conciencia tranquila, ciertamente, pero en paro.

Desde el punto de vista kantiano de la universalización de la máxima, Thoreau tiene razón, el concepto de revolución pacífica parece operativo. Pero Kant sólo contenta al espíritu y deja intacta la realidad, a la que su inadaptación es notable. El individualismo, en la acción, equivale a una práctica solipsista perteneciente al dominio del sacrificio. Y aquí se miden todos los límites de la invitación de La Boétie: contentarse con dejar de servir. No se trata de insubordinarse, de rebelarse, de dar comienzo a una acción positiva, sino de dejar de prestar sostén. En la medida en que el poder se limite a la intersubjetividad simple entre dos individuos, la propuesta del *Discurso de la servidumbre voluntaria* parece eficaz, bienvenida y tonificante. Pero en cuanto se aplica a una relación más compleja, que implique una fun-

ción detrás de la cual se perfila el monopolio de la coerción legal, dejar de servir lleva menos al surgimiento de la libertad que a la instauración del calabozo. La fuerza de la inercia se mantiene como una fuerza mientras el enemigo no decida intensificar la presión, aumentar su potencia. En tal caso, la inercia ya no es suficiente y, si uno se contenta con ella, es segura la derrota ante una fuerza superior.

La Boétie enseña: no apagar el fuego con agua, sino dejar de alimentarlo con madera. Por cierto, tal cosa es eficaz para evitar el incendio, al menos en la medida en que no se tenga delante un incendiario, un pirómano decidido. Dejar de servir es suficiente para liberarse únicamente en el caso de hallarse ante poderes de los que es fácil desprenderse. En cambio —y Thoreau lo demuestra con su vida misma—, dejar de servir a un poder que no teme la insumisión, que incluso se burla de ella, equivale a ir directamente en busca de todas las represiones posibles e imaginables.

En una dictadura, por ejemplo, o en la malla de redes en tela de araña de la sociedad liberal, la decisión de dejar de servir no basta. Decidido a no aportar más su concurso a la empresa totalitaria nazi, fascista o estalinista y a esperar confiado, como buen kantiano, la universalización de su principio, La Boétie se habría visto condenado a la cárcel, el castigo, la tortura e incluso a una bala en la cabeza o la cámara de gas. La no violencia no es suficiente en un mundo en el que la fuerza de la inercia no tiene nada que hacer ante la desmesura de las fuerzas coercitivas a las que hay que oponerse.

Thoreau deseaba disponer de una lista de todas las asociaciones existentes para poder dimitir de todas aquellas a las que no se había adherido. La protesta en la modalidad de la objeción de conciencia, aunque simpática, no es suficiente. Tolstói, Gandhi y Martin Luther King leyeron a Thoreau con el deseo de someterlo al ideal cristiano, ese ideal con el que se producen mártires que mueren en los circos, despedazados por los leones o devora-

dos por bestias salvajes. Esto es olvidar que, en un pequeño texto que a menudo se pasa por alto, el propio Thoreau defendió a John Brown, un negro que militaba contra el esclavismo por medios violentos: por ejemplo, en su acción de proveerse de armas asaltando una armería con algunos cómplices o, más tarde, en su participación en las masacres de Osawatomie. La legitimidad de una rebelión no ha de buscarse en el tipo de relación que tenga con la violencia, sino en su relación con el derecho natural del que procede. El sentimiento de la justicia ignora las leyes positivas y plantea de manera prioritaria la iniquidad de los impuestos y la rebelión ante la esclavitud de los negros. De ello se sigue el resto. La revolución pacífica, deseo piadoso, no basta para desencadenar una auténtica acción subversiva.

En cambio, la asociación de egoístas, la creación de una dinámica que reúna esas fuerzas dispersas en una maquinaria para perforar las líneas enemigas, presenta a la acción soreliana violenta un futuro radiante. El devenir revolucionario de los individuos para sí debe redoblar, por razones pragmáticas de eficacia, con una mecánica de funcionamiento con-el-otro. El individualismo altruista que atraviesa de un extremo a otro *El hombre rebelde* actúa de acuerdo con el siguiente principio: una fuerza individual asociada a otra realiza su potencia por ella, luego para ella, y en esa operación recupera el equivalente de las plusvalías liberadas por la fuerza de trabajo en común.

La asociación de fuerzas, su índole comunitaria, supone, más allá del individuo, no tanto una hipotética universalización como una generalización de su expansión al máximo posible. El contagio, la transmisión, se imponen para estructurar y llevar a buen puerto la insurrección deseada, casi de modo dionisíaco, por Auguste Blanqui, rebelde permanente y teórico de la insubmisión generalizada. La acción solitaria, salvo en la pura hipótesis heroica, tiene una eficacia limitada. La fuerza individual es válida para una intersubjetividad reducida, en una relación dispersa, fragmentada. Cuando triunfan los grandes aparatos, las

inmensas maquinarias de producción del sometimiento, es necesario aspirar al agregado de las fuerzas, a su asociación.

Una vez constituida la maquinaria de guerra, puesto que la estrategia consiste en la destrucción del enemigo emboscado del otro lado de las barricadas, ¿qué táctica conviene adoptar? El *sindicalismo revolucionario*\* de Pelloutier, retomado por Sorel, había respondido a esta pregunta: todos los medios son buenos si permiten concentrar las fuerzas y abrir una brecha en el campo del adversario. Además, todas las acciones directas son legítimas si, dejando a salvo los inocentes, los que no son en absoluto auxiliares del poder burgués, permiten una nueva relación de fuerza, otro equilibrio. Lejos de la única fuerza de inercia individual, esa maquinaria sindical promueve y produce una potencia superior a la que se le opone. En términos de pura dinámica, no hay otra salida pensable para una victoria posible.

La acción puede desplegarse entre dos extremos: en el más moderado, la huelga; en el menos preocupado por las formas convencionales, incluso la destrucción del aparato productivo. De la huelga, se sabe que puede ser parcial, de celo, general, puntual, reivindicada como tal o practicada con discreción. A comienzos del siglo xx, los sindicalistas discutieron durante mucho tiempo sus formas, sus modalidades, su legitimidad, su eficacia, cuando no su pertinencia. Émile Pouget ha ofrecido variaciones sobre este tema que son auténticas ocasiones de lanzarse al combate.

Así, desde el grado cero de la insurrección inaugurado por el obstruccionismo, que es el exceso de celo con que se realiza una tarea bajo el supuesto de que se procura respetar en todo detalle y con el máximo escrúpulo el conjunto de los reglamentos pertinentes. Sin negarse a trabajar, obedeciendo a la ley hasta sus detalles más recónditos, el actor que obstruye la circulación de sus flujos pone de manifiesto el lugar fundamental que su intercesión ocupa en estos desplazamientos laborales.

De la misma manera, actuando sobre las cadencias, Pouget

invita al obrero a una práctica de origen escocés conocida como *go canny*. Se trata de trabajar a su ritmo y producir en la cantidad que se considere proporcional a la paga. Como en el mercado de trabajo se concibe la posibilidad de tener un individuo en términos absolutos, el objetivo es demostrar la relatividad de la fuerza de trabajo y su relación específica con el salario percibido.

Siempre en la lógica del dominio obrero de los flujos y las velocidades de trabajo, se podrá recurrir al sabotaje, del que el propio Pouget precisa que define un trabajo que se realiza como a golpes de zuecos.<sup>1</sup> Deleuze, por su parte, forzaba la etimología y lo asociaba al zueco que se dejaba deslizar en el interior de la máquina. El gesto tiende a revalorizar la fuerza de trabajo en un mundo en el que no se la tiene en cuenta para nada. Es la oposición de una fuerza a otra: subversión contra explotación, que es lo mismo que decir insurrección contra pauperización. La fórmula del saboteador es «a mala paga, mal trabajo». Y sería un disparate ver en esta violencia proletaria, que George Sorel elogia, una defensa de las hogueras, las prisiones, las guillotinas u otros instrumentos de terror. El peor aprovechamiento del tiempo, que, como el capitalista bien sabe, es dinero, constituye una considerable fuerza revolucionaria, un formidable medio de presión, la expresión de una verdadera fuerza que oponer a la dominación de los explotadores que esclavizan sin una contrapartida digna de tal nombre.

De igual manera, la acción sobre la dilución del tiempo puede redoblarse con una acción sobre la calidad de la mercancía. Allí donde el sistema capitalista excluye de los beneficios a quien, mediante su fuerza de trabajo, contribuye en gran medida a ellos, el sindicalismo revolucionario de Pouget, Sorel o Pelloutier propone y reivindica una apropiación parcial del objeto producido. Por ejemplo, mediante la concesión de una etiqueta que garantice al

1. La palabra francesa *sabotage* tiene la misma raíz que *sabot*, «zueco». (N. del T.)

potencial consumidor que la producción ha tenido lugar con arreglo al derecho sindical y las convenciones colectivas, en un lugar en que las condiciones de trabajo son acordes a las aspiraciones de los trabajadores.

En relación con el mismo objeto, pero en el otro extremo, se puede decretar un boicot, según el mismo principio, pero invertido, en virtud del cual una producción realizada en condiciones deplorables justifica el rechazo de la promoción o la compra por parte de quienes se sientan solidarios con el sentido de esta decisión. Las organizaciones de consumidores, partes activas en el juego de una actualización de las condiciones de posibilidad de un nuevo sindicalismo revolucionario, podrían mostrar la fuerza y la acción de quienes, a través de la compra, pueden hacer o deshacer un mercado cumpliendo las funciones de lo que hoy en día funda la lógica comercial: la publicidad.

Finalmente, ni alabanza ni descrédito, el sabotaje puede dirigirse pura y simplemente al objeto manufacturado para hacer de él algo invendible, de imposible comercialización. Cada vez, y decenas de decisiones de congresos políticos dan prueba de ello, la voluntad de hacer que un objeto en venta sea inadecuado para el consumo debe tener como objetivo únicamente el perjuicio del propietario, nunca el del consumidor. Puesto que semejante acción se propone expresar una fuerza contra el poder de los explotadores, en ningún caso debería tomarse como rehén al comprador potencial. Pouget justifica el sabotaje como respuesta al que practican los empresarios en sus dominios respectivos. Señala los productos innobles o peligrosos, más rentables o menos costosos, que utiliza un número incalculable de fabricantes que acumulan y aumentan sus beneficios poniendo en peligro la salud de los consumidores. Los recientes escándalos del amianto, sangre infectada, carne de vacas locas, productos del mar contaminados por las radiaciones de los desechos de centrales nucleares, producciones agrícolas transgénicas potencialmente nocivas, aguas y subsuelos contaminados por la generalización

de los abonos químicos, alimentos sintéticos o la comercialización de hormonas del crecimiento mortales que los laboratorios venden para niños, muestran hasta la saciedad que las cosas no han cambiado demasiado...

Por último, en este registro de las fuerzas de subversión que se oponen a las fuerzas de explotación, de las violencias proletarias que se alzan contra las fuerzas burguesas, es posible imaginar y promover la inmovilización de los instrumentos de producción, lo que hace imposible la producción de objetos. Es la culminación de la guerra social, pues los flujos se agotan y la circulación de riquezas se interrumpe: el enriquecimiento, a la vez que la explotación, se ven impedidos. Nada de cadencias infernales, de sometimiento de los individuos al cuerpo social, de vejaciones, dolores y organismos conectados a mecanismos descerebrados. Detenimiento de las máquinas de producción, triunfo de la maquinaria de guerra.

Y, para terminar, cuando estas fuerzas en oposición a otras, cuando esta dinámica de las fuerzas de lo sublime lanzadas contra la mecánica de las mortíferas no fuera suficiente, el rebelde, el resistente y el insumiso disponen todavía de saturnales y orgías de un tipo particular, inauguradas en la Inglaterra de los inicios de la Revolución Industrial, a finales del siglo XVIII. Se sabe que, un día, ocho mil trabajadores atacaron una fábrica y la quemaron por completo para poner de manifiesto su desconfianza instintiva respecto de su fría eficacia mecánica. En 1811, siempre en el mismo país, se desencadenó una ola de protestas análogas. Se decía entonces que Ned Ludd había pasado por allí.

Corrió el rumor de que Ned Ludd era un rey o un general, una especie sui generis de Espartaco, que invitaba a prender fuego dondequiera que apareciesen nuevas fábricas, de manera esporádica, como obedeciendo a una suerte de generación espontánea (pienso, por ejemplo, en la que con su ruido sorprende a Rousseau durante un paseo cuya finalidad era estudiar las plantas). Pero, por supuesto, en el origen de tales salvas no había nin-

gún rey ni ningún general, sino tan sólo *ludditas*, así se denominaban, heraldos de la insurrección ensalzada por Blanqui durante toda su vida y teorizada por Pelloutier y Sorel, los tres vértices de un incandescente triángulo negro. ¿Su motivación? El desprecio por las fábricas, que consideraban prisiones, y el rechazo del trabajo asalariado, que presentían como una nueva ocasión de esclavitud. En estos tiempos sombríos harían falta el espíritu y la acción de nuevos *ludditas*, cuya voluntad de fuego furioso suscribiría yo de muy buen grado...

## CUARENTA Y TRES CAMELIAS PARA BLANQUI

*Para François Doubin,  
pese a Ledru-Rollin...*

Querido Blanqui:

Son raras las existencias sin flexiones, negociaciones y obstáculos, como usted sabe mejor que nadie. ¡Cuántas de ellas, aún en camino, antes de que la muerte deje fijado el conjunto, parecen perforadas, desgarradas, sucias de piruetas y renunciadas, mancilladas de febriles componendas con los poderes a cambio de miserables prebendas! Y es lo que ocurre con la mayoría a partir del momento en que hay una ventaja en juego, en que asoma una retribución. Conozco a algunos que sostuvieron opiniones con las que habrían enviado al cadalso a los que tenían entonces por sus amigos y que hoy defienden ideas completamente opuestas. Pero ¿cabe hablar de ideas? Por supuesto, a estas alturas, con la cabeza rígidamente echada hacia atrás y la barriga prominente, la figura arrogante y el verbo teatral, se pavonean soltando con toda contundencia frases contra las cuales en otro tiempo habían lanzado anatemas en el desierto de su soledad de entonces. Ahora son gregarios, forman bandas, rebaños a semejanza de los animales de Grandville y sacan dinero de sus pequeñas representaciones por dos o tres ventajas simbólicas con las que disfrutan exhibiendo su cola de pavo real y lanzando gritos de ave doméstica.

Me gusta de usted la inflexibilidad que ha mantenido du-

rante toda su existencia, a pesar de las mil ocasiones que le han sido dadas de convertirse en un renegado. Precisamente quienes no tuvieron que pagar por sus ideas libres ayer, son los que con más ardor abjurán hoy de ellas, apenas se ha conocido el precio, bajo, al que han podido ser comprados. Usted se ha mantenido incorruptible, por lo que ha merecido el epíteto más que ningún otro, con seguridad más que ese siniestro vendedor de Ser Supremo por el que con tanta justicia sentía un profundo desprecio. Pues se trataba de jugarse la libertad a favor de sus ideas o a la inversa. Usted sacrificó la libertad de movimiento, la voluptuosidad de un cuerpo móvil, no sus pensamientos. Por tanto, nada de flexión, de negación o de negociaciones, componendas o arreglos con el diablo; usted no ha fallado. Por otro lado, es extraño que en este tiempo en que le estoy escribiendo se experimente una simpatía generalizada por los más dotados en el arte de renegar de sí mismos. Esta retórica del camaleón impresiona a algunos, que ven en ella un talento, un arte, cuando no incluso una genialidad. A ojos de los oportunistas, la admiración por quienes no han flaqueado termina por parecerse a una adicción apoyada por los fiscales del pueblo o los comisarios políticos más sanguinarios: honrar la fidelidad a las ideas parece sospechoso en un momento en que a la mayoría sólo le preocupa lo que le permite una carrera, un estatus social. Usted, en cambio, ha sacrificado todo eso, desde su más temprana juventud, hasta tal punto que, aparte de la formación de jurista, que no llevaría a cabo, no se le puede atribuir ninguna profesión fija, salvo episódicas colaboraciones en la prensa de oposición.

De un lado triunfan el dinero, los honores, las riquezas y el poder, que mediante componendas —la época las permitía como cualquier otra— habría podido usted obtener entre Gambetta y Jules Ferry. Para ello le habría bastado poner sus ideas y su talento de orador al servicio de lo que es convencional decir cuando se trata de brillar, mostrarse y atraer votos. Hay algunos que sobresalen en la habilidad para colocarse en el sentido de la histo-

ria y captar de ella un poco de su aura. Desde siempre, los más mediocres brillan en este arte. En su vida, en cambio, por mucho que se busque, no se encontrará nada que se asemeje a una debilidad de este tipo.

Del otro lado convergen la cárcel, la deportación, el exilio, las vejaciones, la humillación, el desprecio, la falta de consideración, o el honor mancillado por falsedades, de las que no se abstuvieron sus enemigos políticos ni sus supuestos aliados. Sea, como tributo pagado por fidelidad a sus ideas, una quincena de prisiones, del Mont-Saint-Michel a Belle-Île, del Fort du Taurau a Sainte-Pélagie, de Clairvaux a la Force; sean también treinta y tres años y siete meses y medio de cárcel a los que hay que agregar el exilio y la vigilancia policial, la residencia forzosa y hasta la prisión voluntaria, pues en Tours rehusó el beneficio de una gracia imperial. Tiempo total ofrecido en sacrificio: cuarenta y tres años y ocho meses. Eso quiere decir que, sobre una existencia de medio siglo de vida de adulto, no llegó usted a conocer siete años enteros de libertad.

Debo decirle que me impresiona particularmente el hecho de que, no obstante haber conocido todo eso, sufrimientos físicos y torturas morales, privaciones generalizadas y el perverso añadido de todo lo que hace insoportable la vida carcelaria, aprovechara usted la liberación que se le acordó al final de la existencia para fundar un periódico que llevaba por título *Ni Dieu, ni maître*. ¿Su edad a la sazón? Setenta y seis años... Es lo mismo que decir que su determinación y su resolución no se vieron prácticamente mermadas por habersele transformado en un perpetuo recluso que recorre el siglo en la sombra de los calabozos. Por otra parte, lograron tan poco quebrar su voluntad como afectar su humor.

De esta manera, en el tribunal en que el bajo perfil podía equivaler a una solicitud de clemencia, un argumento de peso para que la autoridad se imaginara triunfadora y pudiera disfrutar creyendo que había quebrado un carácter, un temperamento,

usted nunca dejó de lado su sonrisa y su mirada, que todo el mundo describe como impresionante de malicia y de incandescencia. Después de las jornadas de 1830 aprovechó la tribuna que se le ofreció en el llamado tribunal de justicia para hacer, en toda regla, una crítica radical de la sociedad burguesa. Más tarde, tras las jornadas de 1848, cuando la improvisación de su discurso de dos horas ante la Asamblea Nacional es asimilada a un intento de derrocar el poder, responde usted a los magistrados reunidos durante tres horas, primero que no se da un golpe de Estado anunciándolo mediante una declaración pública que deje tiempo a la policía y al ejército para actuar, y después, con todo lujo de detalles, cómo hubiera hecho para dar un golpe de fuerza, en la ilegalidad y la clandestinidad.

Naturalmente, a la gente de la justicia, habituada a una deferencia absoluta y a un infantilismo sabiamente administrado cuando se les dirige la palabra en los estrados judiciales, no le gusta nada esta libertad reivindicada con toda claridad, en público, ante ellos, que se ufanan de domar, pero que no consiguen más que simulacros de sometimiento. Cada una de las intervenciones que usted realizó en un palacio de justicia tuvo todo el aire de un discurso en la tribuna política, pues se trataba de hacer progresar contra viento y marea las ideas en las que creía.

Algunos quisieran confinarle en el simple papel de tribuno, de excelente orador de poder magnético, mirada fascinante y verbo cautivador. Oponen su excelencia como teórico de la acción a su mediocre talento de actor de sus pensamientos. Es verdad que aquí o allá se contenta con actuar en el registro de la confidencialidad y las sociedades secretas, que parece adelantarse al fracaso evitando una proximidad excesiva con los insurgentes que aman el contacto, que lo necesitan, mientras que usted opta más bien por lo que Nietzsche llamaba «el *pathos* de la distancia». No obstante, ¿hay que olvidar el actor que ha sido al servicio de esas ideas? Por ejemplo, el combate callejero siempre que era posible, las heridas de sable en dos oportunidades, otra vez

una bala en el cuello, dan testimonio del ardor con que abordó el enfrentamiento físico: con ocasión de las *Trois Glorieuses*;<sup>1</sup> más tarde, con la fabricación de explosivos en 1836; la preparación de una insurrección dos años después y el paso a la acción, incluso frustrado; la organización de las jornadas revolucionarias de 1848; la participación activa en las revueltas de 1870, cuando ya había cumplido usted los sesenta y cinco años.

Por otra parte, hay que pensar también en el tiempo que ha dedicado a la creación, la redacción y la difusión de numerosos periódicos, así como las igualmente frecuentes reuniones, ya secretas, en la época de la Carbonería, ya públicas, en las épocas más gloriosas y populares del final. Si se recuerda que todo esto se hizo en menos de siete años, entre los períodos de encarcelamiento y los padecimientos de la vida en prisión, es fácil juzgar el grado de implicación de que dio usted muestra en la acción y la propagación de sus ideas, siempre las mismas.

Me he preguntado además de dónde le venía a usted ese coraje indeclinable, esa inquebrantable voluntad de no abandonar jamás el combate. Y usted explicaba los motivos con precisión, con claridad, evocando una escena que había vivido cuando tenía diecisiete años. Se trata de la ejecución pública, en la guillotina, de cuatro sargentos carbonarios declarados culpables, a juicio del poder, de conjuración contra el gobierno de la Restauración. Allí, ante el público apiñado, ávido de espectáculo repulsivo, con gente subida a los árboles o a los tejados, oyó usted a Goubin, Pommier, Raoulx y el instigador del complot, Bories, gritar tras ascender dignamente al cadalso: «¡Viva la libertad!» Aquel día juró usted vengarlos. Su vida estuvo, hasta en el detalle más insignificante, a la altura de esa voluntad de adolescente.

Me gusta que un carácter hunda sus raíces, durante toda

1. Los días 27, 28 y 29 de julio de 1830, correspondientes a la llamada Revolución de Julio. (*N. del T.*)

una vida, en lo que hoy se ha dado en llamar una experiencia existencial fundadora impresa en la carne desde la más temprana juventud. No hay rebelde sin una sangre caliente, agitada desde la infancia por el espectáculo de la injusticia, el asco y el hastío, el anhelo y el deseo de no olvidar jamás y de llevar la tormenta allí donde, como señal de fidelidad, tenga una función de limpieza que cumplir expresando la memoria en una época apática en que triunfa la amnesia. Nunca ha decepcionado, me parece, a pesar de todos los intentos del poder por quebrarle, romperle, destruirle. Años después, más de cuarenta en este caso, hay quienes le han visto depositar un ramo de violetas en la tumba de los cuatro sargentos. En eso quiero ver su impenitente fondo romántico.

Por supuesto, conozco su aversión al romanticismo político histórico, su rechazo de la afición a las ruinas, lo gótico y ese cristianismo mefistofélico, cuando no sus opciones monárquicas o liberales. Pero usted detesta a los románticos como romántico, y me gusta la huella que ha dejado en la historia de rebelde familiarizado con las arquitecturas carcelarias de Piranesi, de inflexible que jamás se consoló de la muerte de su mujer, la única, cuya ausencia fue para usted el mayor dolor de su vida. Las lenguas envenenadas, los babosos de odio, decían que los permanentes guantes negros que le cubrían las manos ocultaban una sarna, una especie de lepra. Sin embargo, a un amigo íntimo le confesó un día que con ese negro llevaba el duelo por su mujer y quería esconder a la mirada de cualquiera el anillo triple que jamás dejó de usar, desde el día de la boda hasta el de su propio entierro.

Romántico ha sido también usted, me parece, al alzarse en solitario, individuo rebelde y soberano, ante el conjunto de los grupos, las masas, las potencias cristalizadas por el instinto gregario. Singular en todo, incluso en su pequeño cuerpo indócil, también él, resistente al máximo a las condiciones de agresión y de riesgo más despiadadas pese a una salud siempre precaria. Sin calefacción, siempre, incluso en las habitaciones de la libertad

entre dos encarcelamientos, dormía con las ventanas abiertas de par en par, despertando con escarcha, hielo o nieve sobre las mantas. Practicó en la cárcel una dieta rigurosa, evitando que su cuerpo sufriera mayores daños que los razonables. La imposibilidad de moverse era suficiente. Cuarenta años como una roca en medio de las tempestades...

Héroe trágico y único, le veo atravesando las telas de Géricault, familiarizado con las energías rebeldes y los estremecimientos que recorren los músculos de caballos vibrantes y furiosos. Le imagino en Goya, como genio perseguido por los monstruos desencadenados por el sueño de la razón. Le oigo como un eco de Berlioz y sus rasgos magníficos y épicos, entre dos frases homéricas y dos explosiones de cobres o de percusión, claras como magníficas auroras; Delacroix y Wagner o incluso Vigny y su individuo en relación de perpetua antinomia con la sociedad; Baudelaire perteneció asimismo a su Sociedad Republicana Central, con Toussenel, y le hizo un retrato de perfil a pluma, de sombrío satanismo; finalmente, el último Hugo, el de los alejandrinos en consonancia con las páginas escritas por Dante. En esta familia es usted el que lleva al punto de incandescencia la revuelta como un arte, la rebelión como una estética. La política en forma de sacerdocio que nada coarta, he ahí la ocasión de su poder y de su fuerza, de esas sublimes variaciones sobre el tema del genio colérico de la revolución.

Finalmente, ¿estará usted de acuerdo conmigo en que, no lejos de la ornitología pasional de Toussenel o de la copulación de los planetas de Fourier, su astronomía poética, la que se puede leer en *La eternidad a través de los astros*, equivale casi a una confesión de romanticismo? Pues habla de las galaxias, de los planetas y de los astros como un metafísico lírico, como un filósofo apasionado. En el fondo de los antros en los que se le encierra, usted sueña, con la cabeza en las estrellas, y habla de la odisea de las nebulosas, las virtudes del rayo o el archipiélago de los cometas al modo del pensador decidido a resolver las antinomias

kantianas relativas al origen del mundo, el nacimiento del tiempo o incluso el principio de eternidad. En el vientre de la ciudadela de Tauro afirma la omnipotencia de un espíritu que se mueve, libre, en la eternidad del espacio y la inmensidad de los tiempos.

Por último, no puedo dejar de ver en su existencia el peso siniestro de un destino trágico, del que no ignoro su inequívoca naturaleza de signo distintivo de los románticos: la mujer amada, cuyos dos nombres de pila le dan material para un seudónimo, y que tan pronto le es arrebatada por la muerte; el hijo, del que las prisiones le han privado, convertido en un extraño para su padre, al punto de proponerle que ponga fin a toda lucha política con el fin de disfrutar de unos días felices e imbéciles a su lado, no lejos de La Ferté-sous-Jouarre, donde oficia bajo el uniforme de bombero, ¡a su padre, un incendiario visceral!; los hombres que habrían podido estar a su lado por la proximidad del combate político revolucionario y que, seguidores de Barbès y atizados por éste en el recinto mismo del fuerte de Belle-Îlle, propagan rumores histéricos, fomentados por la policía imperial, que le convierten en un traidor a la causa; y los falsos amigos que se encuentra por el camino en una de sus fugas, cuando se mete en la trampa que tiende un colaborador de la policía, Judas a su manera, que le vende, junto con su cómplice, por un puñado de monedas.

También me resulta evidente este destino trágico en su relación con los acontecimientos, pues da usted la impresión de padecer, respecto de ellos, los motivos y la necesidad de una elusión, siempre comprobable, sin cesar registrada y reiterada. Me gustan sus citas fallidas con la historia, que hablan de un perpetuo desfase en el que le adivino instalado como un cometa abriéndose paso a través de la Vía Láctea, en una posición singular, siempre por trayectos demasiado directos, rectilíneos, a la

manera en que los arquitectos ordenan un mundo que, por otra parte, no deja de ofrecer resistencia. La resistencia de la materia del mundo es la demostración de su potencia de fuego, cuando no de golpe, que le era propia en relación con la realidad: su subjetividad solar contra la oscuridad de todos los días.

Después de 1830, en el terreno de los hechos, en la sangre y el lodo, que es donde tiene lugar la historia concreta, usted no está. Ni demasiado lejos, ni demasiado cerca, sin duda, sino cada vez en una situación de contigüidad. Como prueba de lo que digo, escojo los años 1848 y 1871, dos momentos fuertes del siglo que le ha tocado atravesar: en ambos casos se hallaba usted en provincias, una vez en Tours y la otra en Cahors, pero no en París, que es donde se expresa, radiante, la mística de la izquierda a la que usted rinde culto y aspira. ¿1848? Se pierde usted la fiebre de las calles de los primeros momentos, no está allí cuando, durante tres horas, en ceremonia fúnebre, la cuarentena de cadáveres recogidos ante el Ministerio de Asuntos Exteriores tras los disparos del ejército contra los manifestantes es transportada sobre coches de caballos conducidos por dignos rebeldes cuyos rostros trágicos se pueden apreciar bajo las vacilantes llamas de las antorchas. Y también está ausente en la reivindicación masiva de la Place de la Concorde. No verá nada de la confraternización de los guardias nacionales con el pueblo, ocasión en que portarán las armas con la culata hacia arriba. No está en las barricadas la noche de los combates del 23 al 24 y la pólvora de los cartuchos desgarrados con los dientes no dibujará en su rostro las sombras de una gloriosa tragedia. Pues está en camino, dejando Tours a su espalda, para unirse al teatro de las operaciones. Llegará justo a tiempo para enterarse de la abdicación de Luis Felipe y la proclamación de un gobierno revolucionario. Y el 26, veinticuatro horas después de su llegada a la capital, escribirá *Pour le drapeau rouge*, que marca su entrada en la lucha, con el retraso conocido.

Lo mismo ocurre para la Comuna. En efecto, la jornada que

inaugura la historia, la del 18 de marzo, es la siguiente a la de su arresto de madrugada. Durante dos meses se le mantendrá en total secreto, por lo que ignorará los detalles del episodio más importante de la reivindicación revolucionaria del siglo. Sólo más tarde llegarán a su conocimiento los veinte mil muertos a pedido de Thiers, el republicano de los burgueses, ese perro para siempre. Durante las horas del estallido de la semana de fuego estará usted, una vez más, en el calabozo. Blanquista y proudhoniana, esta Comuna le estará directamente vedada. Tendrá que enterarse de ella como provinciano que regresa de una estancia en la que todo le fue ocultado.

Hay quienes verían en estas citas fallidas un talento particular para el fiasco, un arte para destacar en el fracaso, el desfase, una formidable demostración de su falta de instinto. Yo preferiría ver en esos signos la coherencia de un inconsciente no enmascarado y sin defecto, mediante el cual expresaría usted en cada momento, y a su pesar, el saber confuso, difuso, pero cierto, de que la relación directa con la realidad induce irremisiblemente al deslizamiento de los defensores de la ética de convicción hacia las prácticas motivadas por la llamada ética de la responsabilidad. En la historia, la realización de las ideas puras supone manos sucias y prácticas impuras. Todos los horrores consustanciales a las épocas revolucionarias han tenido origen en este fallo. Su paso al acto implica la sangre, la pólvora, los medios que las morales ordinarias reprueban. Nunca ocultó usted su defensa del atentado, de la bomba. Y es conocido su apoyo a Pépin cuando hizo explotar su máquina infernal al paso del cortejo de un Luis Felipe dedicado a la celebración del aniversario de las jornadas de Julio. Jamás, pues, condenó usted la violencia, cuyo papel arquitectónico en la historia conocía perfectamente.

Pero su destino lo ha preservado con harta frecuencia de tener que toparse de bruces con la historia, de tener que practicar las violencias, las mentiras, las hipocresías, las concesiones que supone el ejercicio del poder. En el poco tiempo en que es-

tuvo en libertad, entre todos esos años sacrificados a las prisiones, fue requerido, ya en camino, para otras obras, para que acudiera al lugar donde se estaba haciendo la historia y nuevamente detenido, para convertirse menos en figura activa en la acción revolucionaria que en símbolo destinado a perdurar en su naturaleza. Ni miembro activo de la revolución de 1848, ni de la Comuna, ha persistido, mal que le pese, en el mito, que es el papel que el destino le ha asignado: el de un individuo perseguido sin descanso por el poder político, que ha hecho de usted un emblema negativo. De manera que, para quienes desacatan ese poder, se ha convertido en emblema positivo. Sus encarcelamientos, sus roces con la historia, son la causa de una unción singular que le instala en el corazón mismo de la historia universal: quiso ser un actor de la calle, ebrio de práctica, y es en cambio un modelo de figura rebelde de absoluta rectitud teórica.

Algunos creyeron reconocer sus cualidades de hombre de poder y lamentaron que no hubiera podido ponerlas en práctica en un gobierno. ¿El de Lamartine? Seamos serios. Usted, precisamente usted, el hombre de la bandera roja en oposición a la tricolor que impusiera el poeta de las noches de plenilunio, no aspira a terminar como titular de un ministerio. Su magisterio está en la oposición, radical y rebelde, definitiva y sin concesión, eterna. Privado de anécdota y de organización, de intendencia, se ha descubierto promovido a figura de estilo, a prosopopeya libertaria. ¿Louis Blanc ministro, presidente de esto o de aquello, cabeza de comisión? ¿Precisamente Louis Blanc, puro fuego y brasa, incandescencia y violencia, rigor y rectitud? ¿Louis Blanc, que jamás habría pactado so pretexto de responsabilidad cuando siempre ha vivido exclusivamente regido por sus convicciones? No creo en sus supuestas cualidades de jefe de Estado...

En esos roces con la historia concreta, aun cuando a veces los fracasos dependan de causas ajenas a su voluntad, como, por ejemplo, la detención de que es objeto en su cama al amanecer de la Comuna, veo la fuerza de un destino que se manifiesta, de

una potencia que le desborda, de una energía que le requiere. Usted querría estar aquí, como actor, pero está allá, como emblema. Astucia de la razón encarnada, los momentos en que la historia le evita suponen que, llegada la hora, le reencontrará para el proyecto que tiene para usted. Estaba escrito que dejaría usted una huella como romántico de la acción, como místico incendiado por la pasión de la libertad, como insumiso radical y visceral.

¿Vencido, Louis Blanc? No lo creo en absoluto. Vencidos Barbès y Raspail, Ledru-Rollin y otros célebres desconocidos que han alcanzado el poder con los dedos, incluso a manos llenas, pero que jamás han encarnado una de las ideas ni uno de los principios con los que se hacen los gnomones y los portulanos. Las citas fallidas en un sitio producen en otro sitio logros que sin ellas no habrían existido. Y para ello no era en absoluto necesario intervenir en el terreno pantanoso de las componendas y arreglos que constituyen la política cotidiana real. Ha evitado usted la intendencia para sobresalir en la mística. ¿Quién envidiaría un destino en el abastecimiento del distrito, cualquiera que fuese, o en la administración municipal, sea cual fuere su importancia?

Por otra parte, cuando trato de captar el asunto relativo al documento Taschereau, ese texto heterogéneo en el que la entrega de informaciones sobre nombres y acciones tributarias del medio revolucionario le es a usted imputada como delación, pienso que parece imposible, a distancia, hacerse cargo del montaje, el enmascaramiento, el collage de informadores, la información falsa e incluso la verdadera. Algunos proponen la hipótesis de que habría usted podido proporcionar pistas que la policía ya conocía, para proteger mejor lo que merecía la pena preservar. Técnica del jugador de ajedrez que era...

En todo caso, en este mundo de la acción concreta, del pragmatismo que depende de la ética de la responsabilidad, habría mermado usted un poco lo que en el presente queda de su persona: el carácter impecable de una naturaleza rebelde. Sea como

sea, el conjunto de su existencia da testimonio de la invariabilidad de sus opciones, del fondo de las mismas. Sólo aquí la forma, que plantea la cuestión de los medios de la acción, le instala en los territorios del león, del zorro y de la sepia, animales familiares del bestiario maquiaveliano, si no maquiavélico. El arte de la negociación equivale siempre a un ejercicio de celebración de la transigencia. Sin embargo, su excelencia brilla en el talento del que ha dado muestra a la hora de hacer imposible su defección. Los años de prisión o de vigilancia policial, las vejaciones, los golpes, los desengaños, las persecuciones cotidianas, nada consiguió hacerle dudar, nada le hizo ceder. ¿Que Lamartine, presidente del gobierno provisional, le propone una audiencia en el ministerio? Usted va. ¿Que Lamartine teme que el día siguiente sea una jornada de agitaciones revolucionarias y procura seducirle? Usted lo deja hablar, le cuenta de su afición inquebrantable por los complots y las conspiraciones, no le responde nada, ni siquiera cuando le propone servir a la República como lo desee y, acabada la entrevista, retoma usted su camino donde lo había dejado, en dirección a la luz.

Me gusta que no haya ahorrado nunca en ética al abordar la política, que nunca haya consentido recortes retóricos, oposiciones de casuista con el fin de legitimar medios inmundos para fines sublimes, que haya afirmado la necesidad de armonizar los fines que uno se propone y los medios para alcanzarlos. Sin embargo, no por haber rehuido la astucia, la mentira, la traición, la hipocresía, el falso disimulo, la traición o el engaño, ha zozobrado en el irenismo y el optimismo de los ingenuos: usted sabe que, al rechazar esos medios, resulta necesario enunciar los que se propone en su lugar. Su opción no ha variado: resistencia, insumisión por la ética y violencia activa para encarnarla. Fuerza moral contra brutalidad legal, oposición radical contra barbarie trivial, nunca ha dejado usted de incitar a practicar la política como moralista. Su responsabilidad era su convicción, y a la inversa.

En su afán por no pensar la política con independencia del orden y del registro ético, echa las bases del pensamiento libertario, le otorga sus títulos de nobleza. De su vida cotidiana a los días dedicados a la redacción de *Ni Dieu, ni maître*, ha expresado la quintaesencia de esta opción: no dar de baja a la moral, sino someter la acción a principios procedentes del ateísmo, la inmanencia, el materialismo, el anticristianismo y el odio a todo ideal ascético promovido a arquetipo social. Menos revolucionario profesional o inventor anticipado de prácticas bolcheviques que hombre rebelde, eterna conciencia rebelde, ha formulado usted el espíritu de la filosofía libertaria: *oponer un carácter y un temperamento recto a todo lo que tiende a someter al individuo*, a doblarle el espinazo y domesticarlo, a todo lo que mantiene su aptitud para la humillación y la genuflexión.

Desde este punto de vista, me gustan sus *Notas inéditas sobre Robespierre*, en las que habla de la necesidad de una ética política que exima de creer en el funcionamiento independiente de los dos registros. Su rechazo de Robespierre, que suscribo, se hace en nombre de la integridad y la sensibilidad. Usted, a quien no se ha dejado de presentar como persona de corazón helado, con el alma fría como la piel de una serpiente, fustiga al supuesto incorruptible que ha reemplazado las hogueras por la guillotina y que ha trabajado en la restauración del ideal devoto con el ascetismo que le es proverbial. De él dice: «Una mirada torcida le bastaba para enviar a la guillotina a su mejor amigo.» Pobre Camille Desmoulins, el amigo de la infancia, que pasó por esa experiencia... Y no conoció usted descanso en su oposición a los insensibles sanguinarios, a las conciencias que llama podridas y que contrasta con los hombres íntegros. Por cierto, ¿tiene esta expresión algún significado en política? Me temo que no.

Estoy a punto de despedirme y ha llegado la hora de hacer balance. Quisiera sacar y conservar algunas lecciones de su fulgurante existencia: el deseo de verticalidad, cuando todo invita a la reptación y facilita el apoltronamiento, este anticipo de grams-

cismo, en virtud del cual la cultura digna de tal nombre es un arma crítica y no un auxiliar de los poderes vigentes, esta voluntad libertaria integral, que no conoce ni supone componenda alguna, el deseo fáustico de poner la política al servicio de un hedonismo en la vida cotidiana, encarnado en los detalles más insignificantes que constituyen una existencia, incluso banal. Quiero también considerar esa idea, tan justa, de que la guerra contra las facilidades que se ofrecen a quienes colaboran exige un compromiso cotidiano, perpetuo, sin respiro; el movimiento es aquí tan esencial como el que vincula todos los fenómenos consustanciales al curso de los astros, pues las deflagraciones que son a veces legibles en la Vía Láctea son igualmente válidas para los hombres.

Ésta es la razón por la que al ramo de violetas que depositó usted en la tumba de los sargentos quisiera yo responder en su tumba, como contrapunto, con tantas camelias, expresión de la constancia, como años pasó usted tras las rejas. Dígnese creer, querido Blanqui, en mi afecto lleno de admiración y en mis sentimientos insumisos,

MICHEL ONFRAY

## A MODO DE INVITACIÓN A PROSEGUIR

El conjunto de mi trabajo, incluido este libro, responde a mi deseo de elaborar una filosofía hedonista, libertina y libertaria que permita la formulación de un nietzscheanismo de izquierda para nuestra época, posterior a la muerte de Dios. Antes de los veinte años leí tres libros que me marcaron tanto por su espíritu como por su letra y por la libertad y el aliento que me aportaron. Los menciono según el orden cronológico de su publicación: Max Stirner, *L'unique et sa propriété*, trad. M. Leclair, Stock, 1972 [trad. esp.: *El único y su propiedad*, Madrid, Valdemar, 2004]; Alain Jouffroy, *L'individualisme révolutionnaire*, 10/18, 1972, y reedición aumentada, col. «Tel» Gallimard, 1997; y Marcel Moreau, *Discours contre les entraves*, Christian Bourgois, 1979. Fue también entonces cuando realicé mi primera lectura integral y sistemática de Nietzsche. Me mantengo fiel a estos libros, que fueron mis iniciaciones.

A continuación menciono las lecturas que he hecho para cada uno de los capítulos de esta obra. Por orden de aparición.

**Del agujero negro**

La literatura relativa a los campos de concentración es abundante, desigual y a veces difícil de descartar, dada la profusión de

buenos sentimientos autobiográficos que contienen allí donde falta un intento de pensamiento propio sobre el tema. Las obras que plantean o esbozan una reflexión son: Primo Levi, *Si c'est un homme*, trad. de M. Schruoffeneger, Julliard, 1987 [trad. esp.: *Si esto es un hombre*, Barcelona, El Aleph, 2006], sin duda, pero también: Robert Antelme, *L'espèce humaine*, Gallimard y Robert Antelme. *Textes inédits. Sur l'espèce humaine. Essais et témoignages*, Gallimard, 1996 [trad. esp.: *La especie humana*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2009], en la que el cuerpo desempeña un papel fundamental. Y en el segundo volumen se hallará «Pauvre-Proletaire-Déporté», un artículo breve, de ocho páginas, fechado en 1948, pero denso y fundamental para la elaboración de mi primer capítulo. También debe leerse, por la insolencia y la audacia de la reflexión, el arte de formular interrogantes que la mayoría evita; ejemplos: «¿Los intelectuales sufrieron más que los trabajadores manuales en los campos de concentración?», «¿Hay que guardar rencor?», los dos magníficos libros de Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*, trad. de F. Wuilmart, 1995 [trad. esp.: *Más allá de la culpa y la expiación*, Valencia, Pre-Textos, 2004], y *Porter la main sur soi. Traité du suicide*, trad. de F. Wuilmart, 1996 [trad. esp.: *Levantar la mano sobre uno mismo: discurso sobre la muerte voluntaria*, Valencia, Pre-Textos, 1999], más específicamente dedicado al suicidio, al que recurrirá su autor. Ambos se publicaron en Actes Sud. Asimismo hay que leer, de David Rousset, *Les jours de notre mort*, Le Pavois, 1947, libro presentado como una novela pero que es ante todo un testimonio. De Claude Lanzmann, *Shoah*, Livre de poche [trad. esp.: *Shoah*, Madrid, Arena Libros, 2003], y de Louis Martin-Chauffier, *L'homme et la bête*, Gallimard, 1947, porque narra la vida en Mathausen, el campo de Pierre Billaux, dedicatario de mi capítulo. Por último, la biografía de Primo Levi, de Myriam Anissimov, con el subtítulo *La tragédie d'un optimiste*, J.-C. Lattès, 1996.

## Del principio de Antígona

Sin duda, para recuperar la historia en todos sus detalles, habrá que leer la *Antígona* de Sófocles. Sobre el mito y la multiplicidad de las lecturas posibles, de George Steiner, *Les Antigones*, trad. de C. Blanchard, Gallimard, 1986 [trad. esp.: *Antígonas*, Barcelona, Gedisa, 2000]. Para el pensamiento sobre derecho natural no se puede prescindir de las lecturas escolásticas, aristotélicas o cristianas, que, al fin y al cabo, son todas lo mismo... De Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. de M. Nathan y E. de Dampière, Champs Flammarion, 1986 [trad. esp.: *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000], una recopilación de artículos cuyo contenido no cumplen las promesas del título. Como modelo del tipo escolástico, véase el «Que sais-je?» firmado por Alain Sériaux titulado *Le Droit naturel*, PUF, 1993. A la inversa, de Jean Marquiset, en la misma colección, *Les droits naturels*, PUF, 1961 [trad. esp.: *Los derechos naturales*, Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1971], da al cuerpo el lugar que le corresponde en la consideración de este tema. Proseguir los meandros del derecho natural y sus avatares desde el punto de vista de los iusnaturalistas, que sería útil releer —Grocio, Pufendorf o Althusius, por ejemplo—, véase, de Michel Villey, que no oculta sus preferencias católicas, *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchrétien (*sic*), 1975.

## De la geografía infernal

Dante, evidentemente, *El Infierno*. Sólo después de haber escrito este libro leí *L'Enfer de Dante*, de Edmond Jabès, Fata Morgana, 1991, donde encontré esta frase que podría poner como epígrafe de este libro: «El infierno no es lugar del dolor. *Es el lugar donde se hace sufrir.*»

## De la miseria sucia

Conviene dejar de lado la sociología obrera del siglo XIX, la de Jules Simon, por ejemplo, valiosa para el historiador en calidad de testimonio. En cambio, merece la pena retener los análisis, siempre de actualidad, de un P. J. Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*, Guillaumin, 1846 [trad. esp.: *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria*, Madrid, Júcar, 1975], en fragmentos escogidos en 10/18, 1964, a lo que se agregará *Qu'est-ce que la propriété?*, 1840, en edición de bolsillo en Garnier Flammarion, 1966. Se prescindirá de la respuesta que con el título *Miseria de la filosofía* publicó Marx, quien se equivocaba de enemigo y era tanto más virulento u olvidadizo cuanto más tenía que ocultar o disfrazar los numerosos préstamos que tomaba de aquellos a quienes fustigaba, como si quisiera castigarlos por habérseles ocurrido la idea antes que a él. Los filósofos, silenciosos acerca de la cuestión de la miseria sucia, pueden sentirse honrados del libro, raro, de Simone Weil, *La condition ouvrière*, Gallimard, 1951 [trad. esp.: *Ensayos sobre la condición obrera*, Barcelona, Nova Terra, 1962], testimonio de experiencia obrera de una intelectual que supera, adelantándose, al teatro de las instrucciones de los maoístas después de Mayo del 68. De la misma autora: *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Gallimard, 1955 [trad. esp.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1995]. Recientemente, el trabajo de fotografía sociológica coordinado por Pierre Bourdieu, *La misère du monde*, Seuil, 1993 [trad. esp.: *La miseria del mundo*, Tres Cantos, Akal, 1999], presenta evidente interés para los que quisieran abarcar por entero este continente.

## Del cuerpo improductivo

El cuerpo nómada tiene su filósofo en Michel Foucault. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, PUF, 1963

[trad. esp.: *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, Madrid, Siglo XXI, 2007]; *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972 [trad. esp.: *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985], y *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, 1975 [trad. esp.: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 1984], dicen sobre este tema todo lo que se puede decir: encierro, disciplina, negación, rechazo, normal, patológico, enfermedad, salud, todas estas nociones que hoy se aplican más o menos al *clochard* se analizan en estas obras con talante libertario, antiautoritario. Sobre lo que podría ser un cuerpo liberado, reconciliado consigo mismo, véase *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi*, *Histoire de la sexualité*, tomos II y III, Gallimard, 1984 [trad. esp.: *El uso de los placeres y El cuidado de sí*, *Historia de la sexualidad*, tomos 2 y 3, Madrid, Siglo XXI, 2005]. Léase también, para la improductividad del cuerpo ya mayor, el bello libro de Simone de Beauvoir, *La vieillesse*, Gallimard, 1970 [trad. esp.: *La vejez*, Barcelona, Edhasa, 1989]. Sobre el cuerpo libertario, en las antípodas del cuerpo improductivo de nuestras civilizaciones, medítese sobre Raoul Vaneigem, *Le livre des plaisirs*, Encre, 1979, *Adresse aux vivants sur la mort qui les gouverne et l'opportunité de s'en défaire*, Seghers, 1990 [trad. esp.: *Aviso a los vivos sobre la muerte que los gobierna y la oportunidad de deshacerse de ella*, Ciempozuelos, Tierradenadie, 2002], y *Nous qui désirons sans fin*, Le Cherche-Midi, 1996. Sobre el cuerpo en la escuela, el cuerpo improductivo del estudiante de instituto, *Avertissement aux écoliers et lycéens*, Mille et Une nuits, 1995.

## **La axiomática de los productores**

Desde que ciertos filósofos ofician de sofistas liberales en los cafés y consultas privadas, ocultos tras el socratismo subversivo, no resulta asombroso ver cómo ciertos profesores de filosofía, que no filósofos, ponen su cultura y su retórica al servicio de las empresas.

A este respecto es emblemático Alain Etchegoyen, administrador de una sociedad siderúrgica –los hay en la Academia Francesa, condecorados con la Legión de Honor o amigos de ministros– y su hilarante *Les entreprises ont-elles une âme?* François Bourin, 1990, y otras obras de la misma calaña, como *Le Capital-Lettres*, François Bourin, 1991, sobre el reciclaje de los profesores de letras en las empresas. En conjunto, los autores son más bien kantianos y la broma según la cual los adeptos de Kant tienen las manos limpias, pese a no tener manos, les va como un guante.

## De la religión del capital

Sobre esta cuestión, tratada de manera humorística, incluso irónica, es preciso acudir a Lafargue, ya famoso autor de un bello *Droit à la paresse*, Mille et Une nuits, 1994 [trad. esp.: *El derecho a la pereza*, Madrid, Fundamentos, 1998], y a su *Religion du capital*, Micro-Climats, 1995 [trad. esp.: *La religión del capital*, Madrid, Fundamentos, 1998], que ha conservado toda su potencia y su verdad desde su primera edición en 1887. André Gorz ha abordado ideas en consonancia con las de Lafargue en *Métamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Galilée, 1988 [trad. esp.: *Metamorfosis del trabajo. Búsqueda del sentido. Crítica de la razón económica*, Madrid, Sistema, 1997], obra importante que propone una crítica de la razón económica acompañada de una serie de propuestas que hacen escuela, sobre todo en quienes reflexionan hoy en lo que ha dado en llamarse el fin del trabajo, por ejemplo: Jeremy Rifkin, *La fin du travail*, La Découverte, 1996 [trad. esp.: *El fin del trabajo*, Barcelona, Paidós, 2010]; Dominique Méda, *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Aubier, 1995 [trad. esp.: *El trabajo: un valor en peligro de extinción*, Barcelona, Gedisa, 1998]; o Michel Godet, *L'emploi, c'est fini, vive l'activité*, Fixot, 1994. Más realista, menos irenista u optimista, merece la pena leer el excelente *La société en sablier. La partage du travail con-*

*tre la déchirure sociale*, La Découverte, 1996, libro de Alain Lipietz, que enuncia lo que podría ser un ateísmo capaz de oponerse a la religión del capital. Pues es poco probable, aunque sólo sea por sus virtudes castradoras, que la civilización en la que vivimos termine por hacer del trabajo un mal y antiguo recuerdo. Se leerá con placer Kazimir Malevich, *La paresse comme vérité effective de l'homme*, trad. de R. Gayraud para las ediciones Allia en 1995, un texto escrito en 1921 [trad. esp.: *La pereza como verdad inalienable del hombre*, Vigo, Maldoror, 2006], y también Renaud Camus, *Qu'il n'y a pas de problème de l'emploi*, POL, 1994, dos temibles libritos que proponen un ateísmo radical ante la religión del trabajo tal como se impone en este siglo xx. Si se piensa que el problema reside menos en el fin del trabajo que en sus metamorfosis, su distribución y su reconsideración filosófica, hay que leer Jean Bancal, *Proudhon. Pluralisme et autogestion*, tomo I: *Les fondements*, tomo II: *Les réalisations*, Aubier-Montaigne, 1970.

## De la santidad del dinero

Extraña proporción: el dinero está en todas partes, lo hace todo, lo puede todo, lo determina todo, decide acerca de todo y está prácticamente ausente de las bibliografías. Son rarísimas las obras específicamente consagradas a este tema. Merece la pena recurrir a las actas del coloquio *Comment penser l'argent?*, Le Mans, Le Monde éditions, 1992. Véase más en particular las contribuciones de Michel Henry, «Penser philosophiquement l'argent», de Bernard Guibert, «Le fétichisme de l'argent» y de Jacques Derrida, «Du “sans prix”, ou le “juste prix” de la transaction». La obra de referencia sigue siendo Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*, PUF, 1987 [trad. esp.: *Filosofía del dinero*, Albolote, Comares, 2003]. Léase también Serge Moscovici, *La machine à faire des dieux*, Fayard, 1988. En *Qu'est-ce que l'argent?*, trad. de L. Cassagnau, L'Arche, 1994, Joseph Beuys invita a la transmutación del «valor economi-

co» en «documento jurídico», un debate apasionante del artista en Ulm, en noviembre de 1984, con banqueros, economistas y financieros.

## De la economía generalizada

En este tema ha sido decisivo el papel del Collège de Sociologie. Entre 1937 y 1939, Caillois, Klossowski y Bataille conversan acerca de conceptos radicales y perpetúan el espíritu de la crítica social nietzscheana. Léase, en Caillois, *La communion des forts*, éd. Sagittaire, 1944, las páginas dedicadas al Vértigo, pero también a las «duras virtudes», entre ellas la Severidad y la Aridez. Véase igualmente, del mismo autor, *Instincts et Société*, el capítulo titulado «L'usage des richesses», Denoël-Gonthier, 1964 [trad. esp.: *Instintos y sociedad*, Barcelona, Seix Barral, 1969]. Bataille, *La part maudite*, precedida de *La notion de dépense*, Minuit, 1967 [trad. esp.: *La parte maldita; precedida de La noción del gasto*, Barcelona, Icaria, 1987], Klossowski, *La monnaie vivante*, Losfeld, 1970, reedición 1994. Históricamente, el testigo lo recoge el freudomarxismo de un Marcuse, de quien se retomará con provecho *Eros et Civilisation*, trad. de J. G. Nény y B. Frankel, Minuit, 1963 [trad. esp.: *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 2002], luego *L'homme unidimensionnel*, trad. de M. Wittig, Minuit, 1968 [trad. esp.: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 2007]. Por último, siempre avanzando en el siglo, se encontrarán las obras de Deleuze y Guattari, *L'Anti-Édipe*, Minuit, 1972 [trad. esp.: *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 2009], luego *Mille plateaux*, Minuit, 1980 [trad. esp.: *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988]. De J. F. Lyotard, *L'économie libidinale*, Minuit, 1974 [trad. esp.: *Economía libidinal*, Madrid, Saltés, 1979], y luego, del mismo Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, 1990 [trad. esp.: *Conversaciones: 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 2006]. Todos piensan el cuerpo en sus conexiones con las fuerzas económicas, la relación,

la mercancía, los flujos y sus circulación. Allí donde la economía liberal propone una sumisión al ideal ascético, invitan a un gasto libertario y una economía libidinal.

## **De la mística de izquierda**

No creo que se pueda encontrar claramente un libro que explique con precisión, sin ambages, directamente, lo que podría ser una izquierda histórica de la que derivara una mística. El aliento se da en la *Histoire de la Révolution française*, de Michelet, dos tomos, La Pléiade, Gallimard [trad. esp.: *Historia de la Revolución Francesa*, Vitoria-Gasteiz, Ikusager, 2008], pues allí se habla de las fuerzas oscuras del pueblo, del genio colérico de la revolución, de la religión individual del puñal y otras consideraciones que suponen una lectura de la historia para la cual el progreso no es una idea vacía. En el mejor de los casos, se podrá recurrir al *Grand Dictionnaire socialiste* de Compère-Morel, Publications sociales, 1924, y moverse por las diversas entradas, que terminan construyendo un paisaje. Evítese la lectura de Jaurès y también de Blum, de Lenin como de Mao, Mendès France y, obviamente, Mitterrand, a las que son preferibles las páginas que, tras su suicidio, dejó Condorcet, el genio emblemático de esta mística.

## **El advenimiento del trabajador**

De Jünger, *Le travailleur*, trad. de J. Hervier, Christian Bourgois, 1989 [trad. esp.: *El trabajador*, Barcelona, Tusquets, 1990]. Una lectura que tiene las ventajas y los inconvenientes que habitualmente se asocian a este pensador: cultivada oscuridad germánica, registro y vocabulario alemanes, cuando no también la sintaxis, y todo para esta obra que pasa por ser una conversación intelectual con Heidegger, pero que también está llena de luz, fulguraciones,

intuiciones y rasgos esclarecedores sobre el tema. Sea como fuere, no se ha hecho nada mejor en torno a esa figura singular, su advenimiento, naturaleza y función, su devenir y su retrato filosófico. Sin duda no en la literatura marxista obrerista e idealista.

## **De la muerte del hombre**

Fragmentos escogidos en el corpus de Foucault. Las líneas dedicadas a esta cuestión se encontrarán en la conclusión de *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966 [trad. esp.: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI, 2006]. Se huirá de las glosas, unas más arbitrarias que otras, y se acudirá a las explicaciones que da el propio Foucault en textos recogidos en *Dits et écrits*, tomo I, 1954-1969, Gallimard, 1994, y en particular «L'homme est-il mort?», conversación con C. Bonnefoy. Y más especialmente en el tomo II, 1970-1975, «Par-delà le bien et le mal», entrevista con *Actuel*. Toda una crítica y una interpretación de la muerte se leerá en el libro de Ferry y Renault, *La pensée 68*, Gallimard; tiene el mismo valor, aunque es más perspicaz y menos abiertamente reaccionaria, que la que realiza Jean Brun en *Le retour de Dionysos*, Les Bergers et les Mages, 1976. Ferry y Renault insistirán en 68-86. *Itinéraires de l'individu*, Gallimard, 1987 y reiterarán su intento de homicidio de Foucault y Deleuze.

## **De las nuevas posibilidades de existencia**

La expresión fue acuñada por Nietzsche y Deleuze la ha popularizado. Entre los promotores de esas nuevas posibilidades de existencia se encontrarán figuras ya mencionadas en esta bibliografía: Stirner y Bataille, Lafargue y Foucault, Fourier y Marcuse, pero también un pensamiento expresado en Guy Hocquenghem y René

Scherer en *L'âme atomique. Pour une esthétique d'ère nucléaire*, Albin Michel, 1986 [trad. esp.: *El alma atómica*, Barcelona, Gedisa, 1987]. Del primero, *La beauté du métis*, Ramsay, 1988, y del segundo, *Pari sur l'impossible*, Presses universitaires de Vincennes, 1989, *Zeus hospitalier, éloge de l'hospitalité*, Armand Colin, 1993, y *Utopies nomades. En attendant 2002*, Séguier, 1996. Léanse estos textos para la propuesta de un cuerpo libertino, libertario, la ética lúdica y fourierista, la política definida como una estética de la existencia, cuando no la promoción de valores auténticamente subversivos, como, entre otros, el de la hospitalidad.

## De la filosofía anarquista

Quienes deseen una historia introductoria a las corrientes anarquistas, desde su origen hasta nuestros días, deberán leer Michel Ragon, *La voie libertaire*, Plon, 1991, en la excelente colección Terre humaine. Allí podrán seguir las peregrinaciones libertarias entre terrorismo e individualismo, ilegalismo y pacifismo, comunismo y esteticismo, desde los padres fundadores hasta las corrientes contemporáneas. Del lado de los que no han renegado de la etiqueta de anarquista están el epistemólogo Paul Feyerabend, *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, trad. de B. Jurdant y A. Schlumberger, Seuil, 1979 [trad. esp.: *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Barcelona, Folio, 2000]. Una biblia. Véase también *Adieu à la raison*, Seuil, 1987 [trad. esp.: *Adiós a la razón*, Barcelona, Altaya, 1995], *Dialogue sur la connaissance*, Seuil, 1996 [trad. esp.: *Diálogos sobre el conocimiento*, Madrid, Cátedra, 1991]. Para saber más sobre el personaje, véase *Tuer le temps. Une autobiographie*, los tres traducidos por B. Jurdant, Seuil 1996 [trad. esp.: *Matando el tiempo: autobiografía*, Madrid, Debate, 1995]; el biólogo Henri Laborit, de quien debe leerse su diálogo con Francis Jeanson, *Discours sans méthode*, Stock, 1978, *L'homme imaginant. Essai de biologie politique*,

10/18, 1970, *L'aggressivité détournée. Introduction à une biologie du comportement social*, 10/18, 1970 [trad. esp.: *Introducción a una biología del comportamiento. La agresividad desviada*, Barcelona, Península, 1975], y *Éloge de la fuite*, R. Laffont, 1976. Se ve aquí la biología al servicio del hombre, la sociedad como ocasión de cristalizar y de castrar la vitalidad, la libertad como búsqueda esencial y la liberación como una tarea cardinal: léase igualmente al pintor Jean Dubuffet, *Asphyxiante culture y Bâtons rompus*, Minuit, 1986, el compositor John Cage, *Correspondance* con Pierre Boulliez, Christian Bourgois, 1991.

## **Del Pensamiento del 68**

Ya se ha mencionado el libro de Luc Ferry y Alain Renaut sobre este tema. Y también las obras de Deleuze y de Foucault que comenta. Para ilustrar este famoso Pensamiento, siempre excelente, siempre de actualidad y que debe ser mantenido, completado, seguido, se agregará el último libro de Félix Guattari, *Cartographie schizo-analytique*, Galilée, 1989, que corona felizmente *La révolution moléculaire*, 10/18, 1977, y *Les Trois Ecologies*, Galilée, 1989 [trad. esp.: *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-Textos, 1990]. Es preciso leer también todo lo publicado por Pierre Bourdieu. Más cerca o más lejos, se encuentra allí lo esencial del marxismo, del Pensamiento del 68 y de un pensamiento equivalente a la Escuela de Frankfurt: *La distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, 1979 [trad. esp.: *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1991], *Choses dites*, Minuit, 1987 [trad. esp.: *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1993], *Questions de sociologie*, Minuit, 1980 [trad. esp.: *Cuestiones de sociología*, Tres Cantos, Akal, 2008], *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, 1994 [trad. esp.: *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997], *Sur la télévision*, Liber, 1997 [trad. esp.: *Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama, 2007], un libro que ha disgustado demasia-

do a los dueños del poder mediático como para no sentir el deseo de amarlo. Deleuze había anunciado, un día, un libro sobre Marx. Murió antes de que el proyecto culminara en las librerías. En compensación, en el estilo y el tono de Derrida, se encontrarán páginas interesantes en *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail et la nouvelle internationale*, Galilée, 1993 [trad. esp.: *Espectros de Marx: el Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Trotta, 1995]. Pruebas, si eran necesarias, de que la filosofía no ha muerto, que grandes filósofos tienen aún peso en un momento en que hay quienes no invocan más autoridad que los cafés literarios o la pantalla pequeña de la televisión liberal.

## Del espíritu de Mayo

La literatura sobre el tema es abundante; la mala, considerable. Ha de evitarse *Génération. Les années de rêve*, tomo I, y *Les années de poudre*, tomo II, Seuil, 1987 y 1988, una falsa epopeya de más de mil páginas, donde uno se entera con todo detalle de los hechos y gestos de los sectarios maoístas, pero donde se encuentra una sola vez el nombre de Raoul Vaneigem, con un error de ortografía, y Debord es mencionado con tanta frecuencia como Dalida y Jacques Martin pero menos que Sheila. La obra ideal, para los detalles, sigue siendo el *Journal de la Commune étudiante. Textes et documents. Novembre 1967-Juin 1968*, de Alain Schnapp y Pierre Vidal-Nacquet, Seuil 1969 y 1988. Se agregará *L'insurrection étudiante, 2-13 mai 1968. Ensemble critique et documentaire*, 10/18, edición a cargo de Marc Kravetz con Raymond Bellour y Annette Karsenty, 1968. No hay prácticamente nada mejor para encontrar todos los textos, octavillas y escritos que entonces se distribuían. Las obras fundamentales son *De la misère en milieu étudiant*, un texto de 1966 reeditado por Champ Libre en 1976, *Internationale situationniste 1958-69*, Champ Libre, 1975, Guy Debord, *La Société du spectacle*, Buchet-Chastel, 1967 [trad. esp.: *La sociedad del espec-*

*táculo*, Valencia, Pre-Textos, 1999], y Raoul Vaneigem, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Gallimard, 1967 [trad. esp.: *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*, Barcelona, Anagrama, 2008]. Jean-François Martos y Pascal Dumontier, cada uno por su lado, han firmado excelentes estudios sobre el situacionismo y su relación con Mayo del 68. Siempre divertido, Daniel Cohn-Bendit, *Le Grand Bazar*, Belfond, 1975 [trad. esp.: *El gran bazar*, Barcelona, Dopesa, 1976]. Y Cécile Guilbert, *Pour Guy Debord*, Gallimard, 1996.

## **De la libertad libertaria**

No sé qué pensaría Regis Debray de un reclutamiento bajo la insignia libertaria. ¡Qué le vamos a hacer! Bourdieu y Debray hacen mal en tratarse como enemigos. Mucho mejor sería elegir bien los objetivos que en última instancia son comunes a ambos. Considero que lo que Debray dice sobre la mediología está, como crítica social, a la altura de lo que han hecho los filósofos de la Escuela de Frankfurt. Desde los *Cours de médiologie générale*, 1991, a los *Manifestes médiologiques*, 1994, pasando por *Vie et mort de l'image [Vida y muerte de la imagen]*, así como *L'État séducteur* y otros trabajos, todos publicados en Gallimard, se encuentra la formulación de una lectura coherente y crítica de lo que este fin de siglo hace en los terrenos políticos e ideológicos. De la misma manera, Debray se equivoca de enemigo al escribir contra Debord, cuya «*Cette mauvaise réputation...*», Gallimard, 1993, merecía algo mejor que la inepta recepción que le brindó el mundo periodístico. Había allí el aplanamiento de un material bruto que permitía ver el funcionamiento de la crítica mediática entre devolución de favores, deseo de promoción personal, resentimiento generalizado, heridas de amor propio de los unos y utilidades de la referencia o la cita, desvío de la información, ironía y arte del montaje, collages y otros procedimientos del autor que permiten pensar que los tiempos posterior-

res al 68 no fueron para Debord tan estériles como se ha querido decir. Por tanto, con no disimulado placer se retomarán los *Commentaires sur la société du spectacle*, Gérard Lebovici, 1988. La noción de «espectacular integrado» que allí se encuentra no carece de interés. También el Vaneigem posterior al 68, ya citado, merece lecturas regulares y atentas hasta el día de hoy.

## Del terreno de la resistencia

A tal señor tal honor. Diógenes, maestro para todos, merece una mención especial. Él y los suyos. Léonce Paquet ha reunido todos los textos de y sobre filósofos radicales en *Les cyniques*, Presses universitaires d'Ottawa, 1975. La edición de bolsillo es incompleta. Entre los resistentes a las mediocridades circundantes, es preciso detenerse en los dandis. Véase Barbey d'Aureville, *Du dandysme et de George Brummell*, *Œuvres romanesques*, tomo II, Gallimard, 1966; Baudelaire, *Fusées* y «Du dandysme» en *Le peintre de la vie moderne*, *Œuvres complètes*, tomo II, Gallimard, 1976. De Wilde, un muy hermoso texto breve de asombrosa actualidad: *L'âme de l'individu sous le socialisme*, en *Œuvres*, trad. de J. Gattégno, Gallimard, Pléiade, 1996 [trad. esp.: *El alma del hombre bajo el socialismo*, Barcelona, Tusquets, 1981]. Stirner, naturalmente, ya mencionado, así como Alain Jouffroy, de quien hay que leer también su reciente *Manifeste de la poésie vécue*, Gallimard, 1995, libro que me ha procurado los mismos placeres que los de mi adolescencia cuando descubrí *L'individualisme révolutionnaire*.

## De la religión del puñal

Charlotte Corday, que ha inspirado a Michelet esta bella expresión, es la figura emblemática de los tiranicidas que gozan de mi simpatía. De Espartaco a Jean Moulin, cada uno a su manera. Qui-

siera que se recordara también a los jóvenes alemanes que resistieron al nazismo, sin tomar las armas, sin matar, pero con los medios a su alcance, como rebeldes, como insumisos. Véase el libro de Inge Scholl, *La rose blanche. Six allemands contre le nazisme*, trad. de J. Delpyrou, Minuit, 1955 [trad. esp.: *La Rosa Blanca*, Barcelona, Columna, 1994].

## Del hombre masa

El maestro de todos es Gustave Le Bon. Léase o reléase *La psychologie des foules*, PUF [trad. esp.: *Psicología de las masas*, Madrid, Morata, 2000]. Todos los que le siguieron en este tema no han hecho otra cosa que reaccionar a esta obra. Así, Freud, *Essais de psychanalyse*, trad. de Jankélévitch, Payot, 1981; Elias Canetti, *Masse et puissance*, trad. de R. Rovini, Gallimard, 1966 [trad. esp.: *Masa y poder*, Madrid, Muchnik-Alianza, 2002]; Bernard Edelman, *L'homme des foules*—la expresión es de Baudelaire—, Payot, 1981. Igualmente, Serge Tchakhotine, *Le viol des foules par la propagande politique*, Gallimard, 1952. Un excelente libro, manual de resistencia a los totalitarismos europeos para quien lo hubiera querido desde 1938 es Jean Grenier, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*, Gallimard [trad. esp.: *Sobre el espíritu de ortodoxia: Ensayo*, Caracas, Monte Ávila, 1969]. Algunos hubieran hecho bien en leer este libro entonces; otros, un poco más tarde, para citar un pensamiento del que en 1977 sacaron provecho con la etiqueta de Nuevos Filósofos.

## Del nacionalesteticismo

El Estado como obra de arte o fenómeno estético es una idea que, según creo, aparece por primera vez, con Jacob Burckhardt, en 1860 en *Civilisation de la Renaissance en Italie*, trad. de H. Schmitt, Livre de poche, I, II y III, 1958 [trad. esp.: *La cultura del*

*Renacimiento en Italia*, Tres Cantos, Akal, 2004]. Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, pese a utilizar mucho esta idea, no mencionan, que yo sepa, esta fuente posible. Léase *Le mythe nazi*, éd. de l'Aube, 1991. Tampoco lo hace Philippe Lacoue-Labarthe solo, en su *Fiction du politique*, Christian Bourgois, 1987. Las páginas de Walter Benjamin ampliamente comentadas desde su aparición, se encontrarán en *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, trad. de M. de Gandillac, en *Poésie et Révolution*, tomo II, Denoël-Gonthier, 1971 [trad. esp.: *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, en *Obras*, vol. 2, Madrid, Abada, 2009].

## De la estética generalizada

La genealogía de nuestra modernidad estética se realiza en los Incoherentes, sobre los que la bibliografía es muy escasa: un solo libro, Catherine Charpin, *Les arts incohérents (1882-1893)*, Syros-Alternatives, 1990. Véase de Daniel Grojnowski y Bernard Sarrazin, *L'esprit fumiste et les rires fin de siècle*, José Corti, 1990, una hermosa antología en la que se hallará gran número de hechos y gestos de los hidrópatas, los zutistas, los hirsutos, los *jemenfoutistes* y otros incoherentes. Naturalmente, Breton, *Manifestes du surréalisme, Œuvres complètes*, tomo I, Gallimard, Pléiade, 1988 [trad. esp.: *Manifestos del surrealismo*, Madrid, Visor, 2002]. Marinetti y otros futuristas, *Le futurisme, L'Âge d'homme*, 1980 [trad. esp.: *El futurismo*, Valencia, Sempere y Cía., 1912], y Giovanni Lista, *Futurisme, Manifestes-Documents-Proclamations, L'Âge d'homme*, 1973, para tomar nota —o confirmar— de que no todo el futurismo fue mussoliniano. Duchamp, *Duchamp du signe*, Flammarion, 1975 [trad. esp.: *Escritos. Duchamp du Signe*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978]. Para completar, Jean-Jacques Lebel y Arnaud Labelle-Roux, *Poésie directe*, Opus international édition, 1994.

## De la cultura crítica

Está finalmente en funcionamiento, en acto, en todos los libros de Deleuze y de Foucault, Bourdieu y Debray, Vaneigem y Debord, Scherer y Gorz, cuyos títulos esenciales ya he mencionado. Se añadirá Annie Le Brun, *Vagit-prop, Lâchez tout et autres textes*, Ramsay-Pauvert, 1990; *Qui vive. Considérations actuelles sur l'inactualité du surréalisme*, Ramsay-Pauvert, 1991, y *Perspective dépravée*, La Lettre volée, Bruselas, 1991, tres excelentes libros de una mujer libre, a los que conviene agregar un prefacio, sublime de cólera, a Unabomber, *Manifeste: l'avenir de la société industrielle*, trad. de J. M. Apostolidès, Pauvert-Le Rocher, 1996. Léase igualmente Paul Virilio, de *Vitesse et Politique*, 1977, a *Un paysage d'événements*, 1996, pasando por *Esthétique de la disparition*, 1989 [trad. esp.: *Estética de la desaparición*, Barcelona, Anagrama, 2003], y *L'art du moteur*; 1993, todos publicados en Galilée. Basta con esto para demostrar que, desde Mayo del 68 hasta el ya próximo año 2000, ha habido y todavía hay una filosofía, pensamientos, y pensadores dignos de tal nombre.

## Del romanticismo revolucionario

La expresión se encuentra en Henri Lefebvre, un marxista heterodoxo que ha mantenido con el movimiento contestatario de Mayo, el situacionismo anterior al 68 y el propio Guy Debord unas relaciones que habría que explicar para intentar hacer justicia a la importancia de este filósofo prolijo y a veces singular. Sobre Lefebvre, véase Rémi Hess, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, A. M. Métailié, 1988, y Patricia Latour y Francis Combes, *Conversation avec Henri Lefebvre*, Messidor, 1991, a veces un poco sentimental en los detalles que ofrece sobre el marco del encuentro, pero interesante en la restitución de las palabras pronunciadas. Lefebvre es uno de los primeros autores que pensó la posibilidad de

asociar Nietzsche a Marx, lo que no carece de interés para la formulación del nietzscheanismo de izquierda que me interesa. En su inmensa obra de más de sesenta títulos y centenares de artículos conviene destacar, tomo I: *Introduction*, Grasset, 1947; tomo II: *Fondement d'une sociologie de la quotidienneté*, L'Arche, 1962, y tomo III: *De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*, L'Arche, 1981. Romántico revolucionario, a mi juicio, Fernand Pelloutier, cuya biografía ha hecho Jacques Julliard en Seuil, 1971, bajo el título *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*.

### **De la amistad en materia política**

Es una noción que define y precisa, analiza y desarrolla Carl Schmitt en *La notion de politique*, con prefacio de Julien Freund, Calmann-Lévy, 1972. Se hallará material a desarrollar en un texto más antiguo de Blanchot, *L'amitié*, Gallimard, 1971 [trad. esp.: *La amistad*, Madrid, Trotta, 2007]. Del mismo autor, el capítulo sobre Mayo del 68 como ocasión de una «comunicación explosiva», en *La communauté inavouable*, Minuit, 1983 [trad. esp.: *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 2007]. Véase también Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994 [trad. esp.: *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998].

### **De la ética de la violencia**

Todo el mundo habla de Georges Sorel, todo el mundo tiene una idea sobre él y su teoría de la violencia, todo el mundo aborda su obra desde el punto de vista moral, todo el mundo conoce su relación con Mussolini, Maurras y Lenin, pero muy pocos han leído las *Reflexions sur la violence*, Marcel Rivière, 1946, edición seguida de un *Plaidoyer pour Lénine* [trad. esp.: *Reflexiones sobre la vio-*

lencia, Madrid, Torrent, 1934, con *Alegato en pro de Lenin*]. Véase también *Les illusions du progrès*, Marcel Rivière, 1927 [trad. esp.: *Las ilusiones del progreso*, Valencia, Sempere y Cía., 1909], y *Matériaux pour une théorie du prolétariat*, Marcel Rivière, 1919. De urgente lectura. Un cuaderno de L'Herne, no muy útil. Una selección de textos, bien realizada, con una introducción laboriosa, pero precisa, de Larry Portis, Maspero, 1982. Sobre Sorel, la literatura no escasea, y en ella se encontrará todo y lo contrario de todo. Déjese-la de lado y váyase al texto. Léase también Engels, «Teoría de la violencia», título de tres capítulos de la segunda parte de *L'anti-Dühring*, 10/18, 1972 [trad. esp.: *Anti-Dühring*, Madrid, Cénit, 1932].

## De la desobediencia civil

Evitar el rousseauismo de Thoreau, sus historias de odio de la civilización y del recurso a los bosques, su vida mística de ermitaño. Léase *La désobéissance civile*, trad. de M. Flak, Pauvert, 1968 [trad. esp.: *Desobediencia civil y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 2006], y el texto que sigue, *Plaidoyer pour John Brown* [*Apología del Capitán John Brown*], trad. de C. Demorel, L. Vernet, para evitar reducir este pensador a mero precursor de las sandeces no violentas del siglo, de Martin Luther King a Gandhi. La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, con ahorro de todos los prefacios –católicos, protestantes, liberales, marxistas o de cualquier otra variante–, destinados a encubrir el soberbio texto [trad. esp.: *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Madrid, Tecnos, 2010]. *Œuvres complètes d'Étienne de La Boétie*, William Blake & Co, dos volúmenes, en un editor bordelés cuyo trabajo es siempre excelente, 1991. Sobre La Boétie, nada verdaderamente convincente.

## Del sindicalismo revolucionario

Los textos de Pelloutier son muy difíciles de encontrar. La bibliografía de la obra de Jacques Julliard, *op. cit.*, es inmensa. El conjunto de los textos publicados podría constituir una serie de libros útiles. De *L'Art et la Révolte* a *L'organisation corporative et l'Anarchie*, pasando por *Lettre sur la guerre*, son muchas las páginas que sería interesante leer hoy. Lo mismo se puede decir de Pouget, al que he tenido acceso a través de la librería anarquista de París, que reedita textos esenciales por medios de reproducción artesanales. Así he podido leer a Manuel Devaldès, Émile Armand, Charles-Auguste Bontemps. Zo d'Axa, Joseph Déjacque y algunos otros, pero sobre todo a Émile Pouget, *Le sabotage*, Le Goût de l'Être, Amiens, 1986 [trad. esp.: *El sabotaje*, Barcelona, Aldarull, 2009].

Por último, para mi conclusión sobre Blanqui, figura emblemática de la insumisión, de la revuelta y de la resistencia, he leído Gustave Geffroy, *L'enfermé*, André Sauret éd., 1926. El conjunto de las informaciones se encuentra en Alain Decaux, *Blanqui l'insurgé*, Perrin, 1996, que se expresa con eficacia y da, en relación con el documento Taschereau, precisiones que no se hallaban en Geffroy. Los textos de Blanqui están reunidos y en curso de publicación: *Écrits sur la révolution*, *Œuvres complètes 1, Textes politiques et lettres de prison*, Galilée, 1977, y *Œuvres*, tomo I: *Des origines à la Révolution de 1848*, Presses universitaires de Nancy, 1993. Interesante reedición de *L'éternité par les astres*, Fleuron, 1996 [trad. esp.: *La eternidad a través de los astros*, México, Siglo XXI, 2000].

## **PRIMER CÍRCULO: LOS CONDENADOS**

Deyecciones del cuerpo social  
(Privación de humanidad)  
Sin domicilio fijo  
Vagabundo  
*Clochard*

Con derecho de subsidio agotado

## **SEGUNDO CÍRCULO: LOS RÉPROBOS**

Patología del cuerpo social

### **RECINTO**

Cuerpo improductivo  
(Privación de actividad)

Viejos  
Locos  
Enfermos  
Delincuentes

### **FOSA**

Fuerzas improductivas  
(Privación de trabajo)  
Inmigrantes clandestinos  
Refugiados políticos  
Parados

Receptores de la renta mínima de inserción

Trabajadores temporales

## **TERCER CÍRCULO: LOS EXPLOTADOS**

Fuerzas del cuerpo social

### **ZONA**

Fuerzas nómadas  
(Privación de seguridad)  
Contratados  
Aprendices

### **CORNISA**

Fuerzas de trabajo sedentarias  
(Privación de libertad)  
Adolescentes  
Escolarizados  
Prostitutas  
Proletarios

*Introducción: Fisiología del cuerpo político* . . . . . 9

PRIMERA PARTE: DE LO REAL

Defensa de la especie humana

1. De la génesis. *Para llenar de memoria*

*el agujero negro* . . . . . 29

El suicidio de un justo. Agujero negro y memoria. Más allá de Adorno. Conservar y superar el nazismo. Contrateología negativa y teodicea de un Dios maligno. Pensar la política en otro lugar. Descristianizar. Odisea de la conciencia rebelde. Esencia de la especie humana y artificio ideológico. El cuerpo como verdad. Fisiología y ontología: genealogía del individuo. Signo de irreductibilidad metafísica. Muerte del hombre, nacimiento del individuo. El sujeto, exacerbado en los campos de concentración. Contra la persona, ficción de representación. Más allá de la juridicidad, el humanismo y el personalismo: el individualismo. Del solipsismo. La vena del cuerpo. De la metafísica a la política. Desempeño y circulaciones libertarias. Campo de concentración y mundo del trabajo. Ontología del pobre, el proletario, el deportado. Ética de la ruptura del sojuzgamiento. Por un hedonismo vitalista. Nominalismo jurídico. Un nuevo dere-

cho natural. Vivir y sobrevivir universalizados. Capitalismo, cuerpos olvidados, almas descuidadas. Fracasos escolares, familiares, culturales, mediáticos. De las nuevas Luces. Perjudicar la estupidez. Fascismo francés.

2. De la indigencia. *Cartografía infernal de la miseria*. . 60

Del Leviatán. Miserias limpias y sucias. Una política hedonista. La miseria encarnada. Primer círculo: los condenados. Deyecciones del cuerpo social. Cuerpo nómada. Claudicación del pie izquierdo. Inversión del recorrido de la hominización. Desposeimiento de vida privada. Condiciones prehistóricas. La recolección transfigurada. Nuevas cazas. Espacio cuadrulado. Crisis estructural y no coyuntural. Condenas vividas. Segundo círculo: los réprobos. Síntomas y patología del cuerpo social. Recinto y fosa. Cuerpo improductivo. La razón inadecuada. Salud precaria. Cuerpo individual y modelo del cuerpo social. El viejo, el loco, el enfermo, el delincuente. Fuerzas improductivas. Suburbio, inmigración y receptores de la renta mínima de inserción. Pauperización. Maldiciones del trabajo. Distribuir de otra manera. Tercer círculo: los explotados. Retórica de los derechos y los deberes. Dominación, servidumbre. Fuerzas del trabajo sedentarias. La ciencia de los esclavos. Escolares, prostitutas y proletarios. En el ombligo de los limbos. La esclavitud contemporánea.

SEGUNDA PARTE: DEL IDEAL

El genio colérico de la revolución

1. De la economía. *El reencantamiento del mundo* . . . . 93

Nihilistas y utopistas. Pensamiento de izquierda. Contra el colectivismo. La barrera erizada de obstáculos. Modos de producción alternativos. Una revolución copernicana: la economía al servicio de los hombres. Contra la religión de la economía. El síndrome de Hecatón. Primacía de la mercancía sobre el hombre. Economía independiente y alquimia

caníbal. Gastos suntuarios. Lógica de los capitales flotantes. Religión del capital. Miseria de los hombres, santidad del dinero. La revolución cibernética. Prostitución y capital. Lucha de conciencias de sí en oposición. Diferencias y desigualdades. El arte de distribuir las plazas. El deseo mimético. Del esclavo. Metafísica del capitalismo. Ciencia de lo lúgubre y metafísica de la necesidad. Advenimiento del economismo y disgregación del catolicismo. Los usos del cartesianismo. De los fisiócratas. Mano invisible y armonía preestablecida. El teísmo económico. Los usos del darwinismo. Patología y escolástica del economismo. Europa liberal y teoría de la necesidad. Un voluntarismo libertario. Economía generalizada y nietzscheanismo. Del sistema de las antinomias políticas. Valor, maquinismo, división del trabajo, competencia, impuestos, crédito, propiedad inmueble. Metamorfosis del trabajo y economía libidinal. Economía sometida a lo político. Dionisismo político contra ideal ascético economista. Política de los cuerpos liberados.

2. De los principios. *Por una mística de izquierda . . . .* 125

Mística inmanente. Ateísmo político y economía. En busca de una energía. Elogio de la división derecha-izquierda. La cólera irrefutable y el ideal hedonista. Etimología y semántica. Voluntad libertaria del ángel caído, pero libre. A favor de la utopía, realidad en potencia. Ética de convicción. Descristianizar, atacar el ideal ascético, laicizar. Genealogía de la izquierda. Teoría laica del poder y teoría del poder laico. Principio del placer y voluntad contra principio de realidad y necesidad. La laicidad integral: celebración de lo distinto. El principio de mosaico. La igualdad contra la uniformidad. Advenimiento de la democracia y del ciudadano. El principio de unidimensionalidad. El ángel de la revolución. La primera bandera negra. La fraternidad. Advenimiento del socialismo y del trabajador. La fuerza, la acción,

la técnica. El socialismo francés. La propiedad. Izquierda y capitalismo. El genio colérico de la revolución. La libertad. Advenimiento del individuo. Principio de Antígona. Mayo del 68, genealogía del individuo teórico. La contribución de los situacionistas. Deseo libertario y economía libidinal. Fin de los argumentos de autoridad. La atracción apasionada. Capitalismo, liberalismo, consumerismo. Culminar Mayo del 68. Elogio del Pensamiento del 68. Del nietzscheanismo de izquierda.

### TERCERA PARTE: DE LOS MEDIOS

#### El devenir revolucionario de los individuos

##### 1. Del individuo. *Más allá del rostro de arena*. . . . . 159

El triángulo negro del nietzscheanismo de izquierda francés. Nacimiento y muerte del hombre. Mayo del 68, nuevas referencias. Formas y promesas del movimiento. Los antiguos y los modernos. Política dionisíaca y administración apolínea. Fin del humanismo clásico. Derechos del hombre y legitimación de hecho. Humanismo y caridad contra justicia y equidad. Del lado del superhumanismo. Después de Dios y el hombre: el individuo soberano. Una filosofía del cuerpo inmanente. La raíz del sojuzgamiento. La figura del hombre: alma, conciencia y libertad. El humanismo contra los hombres. Nuevas intersubjetividades libertarias contra Familia y Trabajo. Ludismo y cuerpo nuevo. Sexualidad nómada y ocio generalizado. La droga. Hacer gozar. El superhumanismo libertario. Más allá del anarquismo antiguo, el linaje artista. Una nueva filosofía libertaria. El chivo expiatorio estatal y el poder polimorfo. Ni mono-teísta, ni localizable, ni fijo, ni ideal, ni esencial. La electrificación intersubjetiva. Microfísica del poder. Pliegue de Dios, despliegue del hombre, sobrepliegue del individuo. De lo local a lo global. Metamorfosis del capitalismo. El modelo del hombre calculable. Complicidad del humanis-

mo y de los derechos del hombre. Filosofía oficial y filosofía radical. Del hombre al individuo liberado. Teoría del individuo soberano. El goce recíproco. Sociedad de control y microfascismo. Nuevos regímenes de dominación.

2. Del poder. *De la escultura política de sí* . . . . . 190

La lección de Mayo. Fracasos y éxitos. Tono libertario y poder generalizado. Lógica agónica. Poder del Estado, estado del poder. El ejercicio libertario contemporáneo. Más allá de la fetichización del Estado, la resistencia libertaria. Contra el poder de someter. La casta de los gobernantes. Revolución molecular y devenir revolucionario de los individuos. Contra el milenarismo, el instantaneísmo. La oligarquía de los elegidos y el odio a los célibes. Retrato del libertario. Las funciones contra los individuos. Condena de los sometidos perpetuos. El resentimiento. Goce de ejercer y de padecer. El miedo a la libertad. Libertad deseable, libertad indeseable. Libertad liberal, libertad libertaria. Deseo mimético y gregarismo. Alienación, muerte del individuo, nacimiento del sujeto. De la resistencia y la insumisión. Del *Condottiere*, aún. De la energía al celibato. Cinismo y dandismo, libertinaje y romanticismo. Estrategia, táctica y mecánica. Diplomado y *exote*. El temperamento resistente. Insolencia y desenvoltura, saber contra poder, ironía contra seriedad. Pasión cínica y poder de los príncipes. Voluntad aristocrática y dandismo revolucionario. La preocupación por lo sublime. Contra el populismo. Multitudes nacionales y planetarias. Dandismo contra poder de las masas. La euforia constante. Libertino y política del cuerpo. Contrato hedonista y voluntad de gozar. Procesión, capilaridad y acción del poder. Anticlericalismo ateo y sabiduría trágica. El compromiso romántico de la tarea imposible. Solar, solitario y rebelde. Lo sublime y reencantamiento del mundo.

Celebración del gas lacrimógeno

1. Del arte. *Hacia una estética generalizada* . . . . . 223

Potencia del arte. La estética que quiere la vida. El arte, antídoto del poder. Contra la metáfora de la política estética. El Estado, ¿obra de arte? Artesanos de lo político y artistas. El modelo religioso de la Iglesia. Estetización de la política y politización del arte. La hipótesis del nacionalesteticismo y su sostén: el mito. Mito y razón. Otro uso de la razón. De la necesidad del mito en política. La huelga general. Nazismo y politización del arte. Modelo biológico contra modelo estético. La metáfora cinematográfica virtual. Por una estética generalizada. Un arte sin museo. Genealogía de esta energía. El archipiélago de los que ríen. Ludismo y modernidad. Más allá del mercado y de la recuperación del arte. Por un arte de resistencia. Crítica de la exposición y del museo. El vitalismo dispendioso. Contra el elitismo y el populismo, un gramscismo cultural. La cultura: olvido, superación y odio. Cultura y potencia de fuego libertario. Opción crítica y desmontaje del sistema. Opción pragmática y formulación de una alternativa. La existencia de una cultura crítica. El poder del saber. Fascismo ordinario y guerra cultural. Violencia liberal y fuerza libertaria. Mito, praxis y acción. Microfascismo y romanticismo revolucionario. Sindicalismo revolucionario y cultura del yo. El uso de los medios de comunicación. De lo sublime en política.

2. De la acción. *Una dinámica de las fuerzas de lo sublime*. . . . . 253

Teoría de las barricadas. Lucha de clases y entrecruzamiento de los círculos sociales. Servidumbre y dominación. El dualismo político. Dinámica, fuerza, inercia e irradiación. La disociación de ideas: libertad y ley, autonomía y derecho, soberanía individual y contrato social, particular

y universal. Dilución de los conflictos. Razón de Estado. Mitridatización del pensamiento crítico. Lectura de Sorel. Deconstrucción de Marx en la izquierda. El malentendido de la violencia. Fuerza contra violencia. Las formas de la violencia: insumisión, rebelión, resistencia, insurrección. De uno y otro de la barricada. Pesimismo histórico y sociedad abierta. Contra el marxismo y el reformismo. Mística de la acción y arribismo político. Gran política y pequeña política. El teatro parlamentario. La perversión electoralista. Virtudes serviles del elegido. Imposibilidad de reformar el sistema parlamentario. Gran política, mito de lo sublime y heroísmo. Crítica de la sangre: ni Terror, ni propaganda por la vía de la acción, ni la recuperación individual. Del sindicalismo revolucionario. Elogio de la coordinación. El poder sindical. El individualismo altruista. La acción colectiva. Desobediencia civil y revolución pacífica. La resolución de dejar de servir. Impotencia y límites de la fuerza de inercia. Objeción de conciencia y no violencia. Asociación de las fuerzas. De la huelga a la destrucción del aparato productivo. Obstruccionismo, *go canny* y sabotaje: actuar sobre el tiempo de trabajo. Marca, boicot, asociación de consumidores, inmovilización de los instrumentos: actuar sobre la cantidad de trabajo. Saturnales políticas y fuegos furiosos.

*Conclusión: Cuarenta y tres camelias para Blanqui. . . . .* 283

*Anexo: A modo de invitación a proseguir . . . . .* 299