

Franco Berardi Bifo

Medio siglo contra el trabajo

Canon bífido



COLECCIÓN
**NOCIONES
COMUNES**

traficantes de sueños

Franco Berardi Bifo

**Medio siglo
contra el trabajo**

Canon bífido

Franco Berardi Bifo

Medio siglo contra el trabajo

Canon bífido

Traducción

Emilio Sadier
Ezequiel Gatto



**COLECCIÓN
NOCIONES
COMUNES**

traficantes de sueños

Berardi, Franco

Medio siglo contra el trabajo / Franco Berardi. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Tinta Limón, 2023.

488 p. ; 20 x 14 cm.

Traducción de: Emilio Sadier.

ISBN 978-631-6507-03-7

1. Ensayo Filosófico. 2. Sociología del Trabajo. 3. Política. I. Sadier, Emilio, trad. II. Título.

CDD 320.01

Edición original: *Quarant'anni contro il lavoro*, *DeriveAprodi*, Roma, 2017. Selección de Federico Campagna

Esta edición en castellano incluye una selección de artículos de la década posterior a la edición original en italiano. Tanto esta selección como el reordenamiento de los artículos fueron hechos por el autor.

Traducción: Emilio Sadier. Excepto “Los años dos mil diez y siguientes”, traducidos por Ezequiel Gatto y “¿Quién es antisemita?” traducido por Camilo Cibils Farmelo

Imagen de tapa: *Sin título*, serie “Según la luz”, Guadalupe Ortega Blasco, 2022

Diagramación: Florencia Ayelén Medina

Diseño de cubierta y colección: Juan Pablo Fernández



Creative Commons 2.0 (CC BY-NC-ND 2.0)

© de los textos, Franco Berardi *Bifo*

© 2023, de la edición Tinta Limón y Traficantes de Sueños

www.tintalimon.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

Canon bifido	13
Los años setenta	
Los años setenta otra vez. Por Nanni Balestrini	19
Autonomía-poder; rechazo del trabajo (1970)	21
Escritura y movimiento (1974)	22
Gran desorden bajo el cielo (1975)	32
Proletariado juvenil (1975)	35
Construir el movimiento de liberación del trabajo (1976)	37
La revolución es justa, necesaria, posible (1977)	40
En las asambleas masivas de la universidad emerge el nuevo sujeto proletario (1977)	42
De lo lírico a lo épico (evitando lo trágico) (1977)	44
Por la autonomía (1977)	47
Dialéctica de lo suprimido (1977)	49
Registro (cuasi) teórico de fragmentos de una historia personal (1977)	54
Con toda nuestra inteligencia (1977)	65
¿Quién mató a Maiakovski? (1977)	68
Alice: simpatía e hipocresía (1977)	77
No será el miedo a la locura (1978)	80

Los años ochenta

New York. Por Maurizio Torrealta	83
La revolución ha terminado, hemos vencido (1980)	85
La verdad como libertad de lo conocido (1980)	90
El cruce del desierto (1981)	97
<i>Game over</i> , poema videoelectrónico (1981)	99
Tribus videoelectrónicas (1981)	103
Movimiento, experimentación, arte (1981)	106
California dreamin': introducción (1982)	108
De la inocencia: introducción (1987)	126
El trabajo como categoría antropológica (1987)	129
Movimiento creativo y trabajo productivo (1987)	140
Por un pensamiento inocente (1987)	145
Sobre la cuestión de la técnica (1987)	150

Los años noventa

Cibercultura y semiocapitalismo. Por Marco Jacquemet	159
Sentido y deriva (1990)	166
Perder tiempo (1990)	171
Pensamiento, comunicación, terapia (1990)	180
Antropología y transformación (1990)	184
Ciberpunk (síntesis final) (1990)	192
A través del imperio de lo peor (1991)	195
¿Debemos resistir la mutación? (1991)	199
Subjetivismo y cismogénesis (1991)	203

La libertad (1991)	207
Comunidad enraizada y comunidad secesionista (1993)	208
Psico-nazi (1993)	210
Sobre la rudeza (1993)	216
Terapias (1993)	217
Infoesfera, ciberespacio, psicoquímica (1994)	219
Lo real es lo atemporal (1994)	224
El espesamiento de la capa infoesférica (1994)	227
La transición tecnocomunicativa (1994)	229
Producción de sentido en transición (1994)	229
Semiosis hermética y transición paradigmática (1994)	230
Lenguaje y mutación (1994)	234
Exploraciones herméticas (1994)	236
El mundo como proyección (1994)	238
La sorpresa (1994)	240
Trampas de la identidad (1994)	242
Una regresión espantosa (1994)	246
El núcleo de la identidad (1994)	248
Albaneses (1994)	251
En la deriva de la identidad (1994)	254
Una epidemia mental contemporánea (1994)	258
Ruido, silencio, belleza (1994)	263
Psicopatología de la comunicación (1994)	268
Irónico feliz (1997)	286

Los años dos mil

Run morphogenesis. Por Alessandro Sarti	293
La caosmosis (2001)	298
Nomadismo lingüístico (2001)	304
Puentes sobre el abismo (2001)	310
McLeod Ganj, 26 de julio de 2001 (2002)	313
Skizo-economía (2004)	317
El caos y la amistad (2004)	329
El sabio, el mercader, el guerrero (2004)	331
Intelectuales y cognitariado [2004]	337
La razón y la fuerza (2004)	340
Psicoesfera frágil (2007)	344
El comunismo ha vuelto, pero deberíamos llamarlo terapia de singularización (2008)	353
En el reino de la aleatoriedad (2009)	365
La anomalía italiana (2009)	368
La Contrarreforma y la especificidad italiana (2009)	370
Holgazanes (2009)	372
<i>Deregulation</i> liberal y <i>lumpenbourgeoisie</i> (2009)	373
Conclusión (2009)	377
Semiótica de la esquizofrenia (2009)	379
El contexto social de la epidemia depresiva (2009)	381
<i>Conjunction/connection</i> (2009)	384
Qué significa hoy autonomía (2009)	387
El siglo que creía en el futuro (2009)	393

Activismo (2009)	396
La depresión de Lenin (2009)	397
Manifiesto del posfuturismo (2009)	400

Los años dos mil diez y siguientes

La vejez y el asma. Por Jun Fujita Hirose	405
Un llamado al gran ejército de los amantes contra la dictadura financiera (2011)	409
El fin del siglo Dadá: el gesto Blu (2016)	412
Dinámicas de la humillación y fascismo posmoderno (2017)	417
En el imaginario precario (2017)	426
Oda al capitalismo (2018)	437
Meditación kubrikiana sobre el 2068 (2018)	441
Meme y crítica. En el imperio de la simulación (2019)	445
El abismo estadounidense (2020)	451
¿Quién es antisemita? (2022)	460
Guerra y demencia senil (2022)	464
Desertad (2022)	469
Información sobre los textos recopilados	475

Canon bífido

El apodo Bifo me lo dio mi primo Angelo.

Él no sabe griego, así que no se dio cuenta de lo que hizo. Nadie en el mundo puede definirse como pobre diablo más adecuadamente que mi primo Angelo. Lo trajo al mundo una hermana de mi padre que había sido cantante de ópera, y luego murió joven por un tumor en el pecho. El niño creció en un orfanato y nadie sabía quién era su padre. Cuando era adolescente, mi primo Angelo pasó a frecuentar mi casa paterna. Cuando llegué a la edad de la razón, con seis años, él era un poco mayor que yo, le preguntaba problemas filosóficos a los que él trataba de responder. Un día me sugirió que cambiara de nombre. Angelo, que tenía entonces dieciséis años, sugirió que tomara la primera y la última letra de mi apellido y la primera y la última letra de mi nombre. Quedó Bifo y nos pareció brillante. Lo cierto es que no me he librado más de él.

Él mismo me contó esta historia y no tengo motivos para dudar de ella. Me llamó el día de Año Nuevo y me dijo que le habían operado de cataratas y que ahora veía muy bien; entonces fue a la librería y compró el último libro que me publicó un pequeño editor. Hace algunos años su esposa murió y se quedó solo en la ciudad de Brescia, lo que debe ser bastante triste para un pobre diablo como él. Hizo trabajos humildes durante toda su vida y ahora tiene una pequeña jubilación de obrero. Cuando yo tenía diecinueve años, terminó en la cárcel por robo. Lo recuerdo bien porque en aquella época yo también fui a la cárcel. En la misma prisión de la ciudad, el viejo convento de San Giovanni in Monte que me ha hospedado varias veces dentro de sus muros.

Durante nuestra estancia común en ese lugar hubo una revuelta de los presos. Era abril de 1969 y los guardias golpearon a un tal

Ciro, un joven fornido de San Donato que luchaba como un animal. En protesta por la paliza, los detenidos se negaron a entrar a las celdas después de la hora de patio, y los guardias nos encerraron en una gran sala y nos arrojaron gas lacrimógeno. Así fue como Angelo y yo nos reencontramos, ahumados y casi sofocados; nunca volvimos a hablar de esa experiencia.

Pero no es eso de lo que quería hablar. Quiero decir solo que, al no saber griego, Angelo no se dio cuenta de que, si *nomen omen* –“nombre es presagio”–, mi vida estaba destinada a la duplicidad. Quizás a la polisemia, para decirlo de una manera más refinada. O a la ironía.

“La palabra *phemi* en griego antiguo significa “decir”. El prefijo “bi”, por su parte, es la abreviatura de “bis”, que significa “dos veces”. *Bifo* significa, por lo tanto, alguien que habla dos veces, o incluso alguien que habla con una lengua bífida. A los ocho años no sabía griego, así que unas décadas más tarde me di cuenta de que este apodo me había marcado.

Quizás debido a esta influencia nunca le di importancia a las palabras. No en el sentido de que para mí las palabras tengan poca importancia. Antes al contrario, no paro un momento de rumiarlas de manera aguda, rítmica, redundante, susurrante, pulverizada, polvorienta, mascullada, porque no conozco para la angustia inflamada que siempre me atormenta las tripas otra cura que el ungüento de las palabras.

Las palabras son la cosa más importante que poseo, sin duda.

Pero precisamente porque las cargo a mis espaldas todo el tiempo no quiero que sean pesadas. Quiero evitar que me sean un lastre, obligándome a permanecer apegado a su significado como si el significado fuera todo lo que una palabra tiene que ofrecer.

El secreto de la ironía es la ligereza; no el intercambio de un significado por otro, sino el deslizamiento del significado.

Por eso me gustaba el título que inicialmente se había pensado para este libro: *Canon bífido*.

Es un buen título, ¿no? Bueno, ¿saben qué? Parece que no. Parece que un título como este es desaconsejable, porque lleva al lector a pensar que se trataría del libro de un tipo traicionero.

Entonces, al final, se decidió renunciar a él porque parecía un título burlón, casi una especie de autodenigración. Podría serlo, no puedo negarlo, pero me parecía bello precisamente por eso. ¿Cómo puede tomársenos en serio cuando exhibimos cuarenta años de trabajo contra el trabajo? ¿No es quizás oportuno señalar que estamos jugando, que todo este trabajo contra el trabajo es un juego, que toda esta tomentosa búsqueda de un sentido, de una dirección, de una profundidad no es más que un juego?

Bífidó es un palabra esdrújula (¡cómo me gustan las palabras esdrújulas!) que no se usa, excepto en casos excepcionales para indicar un órgano dividido en dos, con dos puntas.

Y el lector debe aprender a estar en guardia, debe saber que las palabras no son carteles indicadores que lo conducen con certeza a algún lugar. Son sensores lanzados al abismo para medir su profundidad.

Los años setenta

Los años setenta otra vez

Nanni Balestrini

a/través de bifo los años
Setenta son
la alegría de vivir
por el mundo mejor

a/través de bifo los años
Setenta son
un animal de oro en fuga
en un desierto de harapos

un concierto de luces
y mil colores
que los náufragos recuerdan
en el ocaso del mundo

a/través de bifo los años
Setenta son
fermentos hueso juegos grito
martillos auroras amor

cuando estallan los corazones
evadidos del enredo
de días manchados
apenas comprendidos

remolinos de lenguajes
escapados de la carnada
del odio del
destino implosionado

a/través de bifo los años
Setenta son
un sueño de cristal
destrozado y móviles
heridas circuncisas

que explora
habita perfora los monstruos
del país destrozado

a/través de bifo los años
Setenta son
un signo secreto
en cielos infinitos
regados de pestañas

alas de cera perdidas
perforadas de plomo

a/través de bifo los años
la respiración la brújula
del cerebro el sismógrafo
de la impaciencia tatuada

los años Setenta
vacían cartílagos
aguileños frágiles espigones

manos azules que excavan
se sublevan contra el
maligno consumo del tiempo
multitud ojos lúcidos horizontes
por siempre quemando
perseguidos por el viento

Autonomía-poder; rechazo del trabajo (1970)

La fuerza de trabajo motor del desarrollo; la clase obrera fuera de todo control: este es el proyecto práctico en el que trabajar.

Y este es también un proyecto de poder que parte del rechazo del trabajo. La clase obrera no quiere administrar la organización del trabajo, solo quiere rechazarla; esta es la razón por la cual hoy el poder no significa “toma del poder”, dirección sobre la sociedad, gestión constructiva del desarrollo. Dejamos por completo al capital y a su clase política el desarrollo económico y las formas institucionales del control y del equilibrio: el Estado; a los trabajadores el rechazo del trabajo y la insubordinación permanente, el desorden organizado. Dejamos por completo al capital y a su clase política gestionar esta fase histórica en la que todavía tenemos que trabajar. No queremos administrar el trabajo y la coacción al trabajo: toda esa mierda para el capital y para su clase política. Para los trabajadores, el rechazo del trabajo, que también quiere decir inducción constante en el capital de la dinámica que conduce al desarrollo, que conduce a la reducción del trabajo vivo, el reemplazo del trabajo vivo con máquinas, la introducción de técnicas de producción automáticas que cada vez más absorben la función de producir y abren la posibilidad de subvertir la relación trabajo-capital hasta la raíz: abolir el trabajo. *Machines do not go on strike*,¹ dice el capital.

Pero de esta forma, al intensificar cada vez más la productividad por trabajador y al agregar cada vez más a la máquina funciones productivas, prepara el pasaje del aumento creciente de la explotación a su supresión. El capital introduce la automatización y luego la cibernética (hoy en función del control, mañana en función productiva) para reducir los márgenes de insubordinación. Nosotros debemos mantener la insubordinación para acortarle al capital los tiempos del desarrollo.

Y será el capital, encerrado en este callejón por la iniciativa política de la clase obrera, el que lleve a la organización del trabajo desde el punto en el que hoy produce el rechazo del trabajo hasta el punto en que será realmente posible la abolición del trabajo.

¹ “Las máquinas no hacen huelga”, en inglés en el original. [N. del T.]

En cualquier caso, el centro político de este discurso es el lado subjetivo que depende de la iniciativa que sepan sostener las vanguardias obreras organizadas: la autonomía estratégica que significa empujar al capital al desarrollo pero cortándole el camino del control y del equilibrio; inducir la reestructuración y el salto tecnológico pero superando el uso político que el capital quisiera hacer de esto. Y esto es posible masificando las formas del rechazo del trabajo y destruyendo la influencia que el sindicato, órgano totalmente capitalista, pueda tener sobre la clase. Porque este representa (en la negociación, como un momento que une reestructuración y equilibrio político, desarrollo y control) el órgano de la represión y la descomposición política de los trabajadores.

Destruir la función política (totalmente capitalista) del sindicato; organizar la autonomía de la clase; volver permanente este nivel de lucha: impulsar el desarrollo, e imponer el poder. Los obreros dentro del capital, el capital en manos de los obreros, para la satisfacción de sus necesidades materiales, hacia la supresión del trabajo productivo.

Escritura y movimiento (1974)

La institución cultural

A comienzos de los años setenta, han sucedido algunas cosas en el plano de la institución cultural.

Muchos dicen que, en la literatura, y en la cultura más en general, asistimos a un proceso de restauración.

¿Pero es realmente esto lo que ha ocurrido? ¿Qué es lo que se podría, en el fondo, restaurar, y contra qué debería tener lugar la restauración?

De acuerdo, los años sesenta han sido el lugar de la formación de una vanguardia experimental que, mientras ponía en crisis el lenguaje neorrealista, producía un lenguaje tendiente a adecuarse al modo de existencia de la sociedad industrial. Todo esto ha sucedido en el terreno de la institución literaria, sin ninguna relación (consciente) con la lucha de clases que en aquellos años, bajo la aparente paz social, bajo un terreno aparentemente plano, recobraba su marcha.

A fines de los años sesenta, el impacto que provocó la emergencia y puesta en visibilidad de esta lucha, su transformación en una lucha de masas abierta, puso en crisis la premisa misma sobre la cual la vanguardia había constituido su práctica literaria (ideológica): la premisa de la puesta entre paréntesis del mundo, de la autonomía de la literatura respecto de la “política”.

En tanto instancia específicamente literaria, formal, la autonomía de la literatura había tenido su función positiva: lo que había significado que ningún Politburó podía dar órdenes a los intelectuales, porque, si estos eran burgueses, a lo sumo se volverían burgueses llenos de buenos sentimientos y de voluntarismo.

Pero ahora la lucha de clases involucraba a todos aquellos sectores sociales que habían sido tocados por el proceso de proletarianización, y entre estos estaba el trabajo intelectual proletarianizado.

1968 fue también y sobre todo la revuelta de los estudiantes; solo en la superficie, sin embargo, podría reducirse a una (mistificadora) neutralidad. El lenguaje se recuperaba allí donde no lo tocaba ninguna intención heterónoma (política, moral...), y donde se presentaba como pura técnica; así sucedió, pero al final de los años sesenta provocó la crisis: la lucha de clases irrumpe en la escritura ya no como un objeto engorroso que quiere ser reconocido, sino como la condición material que determina y asienta la premisa de cada práctica particular.

En este punto, sin embargo, la elección es mucho más radical que en el pasado; el problema ya no es estar “moralmente” del lado de la clase trabajadora o con las fuerzas revolucionarias, asumirlas como objeto de una actividad literaria que no cambia dentro de sí misma. No es solo el uso de la literatura, su destino, su objeto (contenido) lo que debe cambiar, sino que su propia estructura debe ser forzada a expresar un nuevo punto de vista. Y para que esto suceda, no es suficiente un conocimiento externo de los nuevos datos emergentes, no basta una adhesión voluntarista. Es necesario que la práctica política de la clase revolucionaria se convierta en el *sujeto mismo* de la práctica significativa, teórica, literaria, poética y artística.

Pensar es, hoy, un momento de un proceso colectivo de modificación; también escribir lo es.

Pero esto significa exactamente el fin de todo discurso sobre el intelectual orgánico y sobre la literatura comprometida.

Esto quiere decir que, para que la práctica significativa pueda presentarse como un momento interno de la práctica obrera general, el escritor debe estar materialmente dentro de la condición de clase obrera (no en sentido sociológico, por supuesto, sino en sentido político), que ve extenderse la dirección obrera sobre una serie de capas de trabajo intelectual tendencialmente proletarizado.

Pero volvamos a la llamada “restauración”. ¿Qué sucede en realidad? Se da un hecho positivo en cierta medida.

Si en los años sesenta todavía era posible producir algo interesante en el campo de la literatura como institución, llevando adelante en su seno una discusión sobre adaptación y renovación, esto hoy ya no es posible.

Hoy hay dos operaciones posibles, que no tienen un campo común (a no ser el espectacular y mistificador de la literatura como institución): por un lado, la institución literaria pone orden sobre sí misma (¿es esta la operación llamada restauración?); por otro lado, se constituye el terreno de la escritura como práctica significativa determinada por la práctica colectiva de la lucha comunista y la modificación obrera de las relaciones existentes entre las clases, así como entre los hombres. No creo que entre estos dos campos haya algo así como una batalla (los “escritores proletarios” que dan una extraña batalla contra los siervos alquilados por Rusconi, mientras que en las plazas los trabajadores y estudiantes se enfrentan al enemigo real). Nada de esto. La batalla tiene lugar entre dos clases en lucha, y cada militante se enfrenta en el terreno de las relaciones materiales entre las clases, sin reproducir en el movimiento comunista la división entre trabajo manual y trabajo intelectual. Y la escritura es una práctica particular que lleva el signo de la clase; el sujeto que escribe, vive, trabaja, lucha y se reconoce a sí mismo.

Así que no nos pongamos nerviosos porque los escritores a sueldo hagan escritura a sueldo, y que si los envían a China hablen de cocina china. Que Volponi esté de parte de los que explotan, y que Salinari sea un bienpensante defensor del orden tanto en los libros como en las escuelas y en las fábricas no es restauración,

es el resultado de una lucha que obligó a cada uno a manifestar su vocación.

Por otro lado, reconocemos que, en la condición en que nos encontramos, esta práctica masiva de la lucha comunista puede comenzar a dejar marcas.

Por lo tanto, hemos dicho: no una batalla entre institución literaria y práctica textual que se reconoce en la lucha de clases, sino completa divergencia, extrañeza total.

La batalla se despliega en otro lugar, en las plazas y en las fábricas. En esta disociación completa, el movimiento comienza a articular algunas formas de intervención en el plano de la práctica signifi-
cante, en el plano literario.

Lo queremos todo de Nanni Balestrini es un intento de avanzar en esta dirección, de hacer un texto no como una batalla literaria, sino como una intervención determinada por una práctica general que es la de la lucha obrera.

Se pueden decir muchas cosas sobre el éxito (y los límites) de esta operación, pero mientras tanto es preciso decir: este texto nace dentro de un momento de la lucha de clases, y no como batalla literaria, como propuesta de reforma de la institución literaria.

La escritura de Balestrini es, en este sentido, un hacer interno a un proceso histórico; es un momento de conocimiento de este proceso, de modificación teórica y lingüística del proceso real.

Aquí escribir significa acumular una experiencia política y material, y el acto de escribir gira hacia la realidad, conociéndola y reduciéndola a lenguaje (es decir, modificándola), de una manera que está determinada por el despliegue de todo el proceso, por la práctica general previa.

Por supuesto, en este libro hay límites que han hecho posible el equívoco de aquellos que han leído *Lo queremos todo* como un libro realista-socialista. Pero lo que debe reafirmarse en cualquier caso es la intención de salir, con este libro, de la esfera de la batalla dentro de la institución literaria, para actuar en cambio dentro de una práctica determinada por la práctica comunista en general. Mucho, sin embargo, debe decirse y hacerse aun en el nivel del modo lingüístico en que esta intención debe realizarse. El hecho es que cambiar el

uso de la tecnología no es suficiente, sino que tenemos que cambiar la estructura de la tecnología y la estructura de la ciencia misma. Esto significa que la apropiación obrera es necesariamente también una modificación (y destrucción) de la forma capitalista del objeto apropiado.

Todo esto, que hemos intentado esbozar de modo casi sumario en lo que respecta al problema de la ciencia y la tecnología, puede extenderse y aplicarse al problema del lenguaje y el conocimiento.

El lenguaje es una forma de práctica significativa, cuya apropiación no es de ninguna manera significativa si no está acompañada de su modificación estructural.

Una mera apropiación unilateral del lenguaje tal vez implique, de hecho, una circulación diferente del mensaje, implique un problema de demanda, pero la asunción de un objeto diferente a “describir” conocer, tratar, e incluso un público diferente, una circulación diferente no significan nada si el “modo de producción” del texto no cambia, si el lenguaje y el sujeto que habla no cambian.

Sabemos, con Marx, que los reformistas reducen siempre el problema de la revolución a una distribución y circulación diferentes. Pero “no queremos un capital sin capitalistas”.²

El revisionismo reduce la apropiación obrera de la máquina productiva a un problema de producir cosas diferentes, y de modificar la “persona” del mando, es decir, reduce la transformación socialista a un uso alternativo de la “misma” técnica y la “misma” ciencia –que así expresan la misma relación de producción y la misma forma del proceso de trabajo, la misma opresión y explotación–.

No por casualidad, al mismo tiempo, el discurso cultural vinculado al revisionismo reduce el problema de la renovación en el plano artístico y literario a la comunicación de mensajes diferentes, a la circulación en un ambiente diferente, más amplio, popular.

Sabemos que la ciencia a través de la mediación de la fuerza productiva tecnológica, y como una herramienta para controlar el

² Ver K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* 1857-1858: “Los socialistas tienen algo bueno que decir...”, trad. de Pedro Scaron, 1972, México, Siglo XXI.

proceso de producción, es una forma de práctica cognitiva orgánica al desarrollo capitalista.

Ella se presenta, en su forma actual, como robo de la invención obrera por parte de la organización del trabajo, y como inversión de esta invención obrera contra los movimientos políticos de la clase trabajadora misma.

La lucha obrera es lucha contra el uso capitalista de la tecnología (un uso que la convierte en instrumento de esclavización e intensificación de la productividad, y un aumento del grado de explotación de la fuerza de trabajo). Con justicia son criticadas por el marxismo ciertas concepciones que identifican la opresión característica de la sociedad actual con su forma tecnológica, entendida de modo meta-histórico y genérico, y que por lo tanto identifican la liberación con la supresión de la tecnología (restauración de una relación inmediata con la naturaleza). Lo que las luchas obreras rechazan y tienden a suprimir es la relación capitalista de producción y, por consiguiente, el uso capitalista de la tecnología.

Pero hay que aclarar algo. Si bien es cierto que el problema no es el de la supresión de la máquina tecnológica, esto no significa que, una vez subvertido el uso de la tecnología (sustraído, por así decirlo, el poder a los capitalistas y a su clase política), la máquina tecnológica (el proceso laboral) permanecerá sin cambios en su estructura. Es importante tener en cuenta que la reducción leninista de la transformación revolucionaria a “soviets más electricidad”, a pasaje formal del poder más repetición del modelo capitalista de desarrollo contenía ya en su interior el peligro implícito de toda degeneración revisionista y estalinista. Y que cuando Lenin declaraba que era necesario introducir el fordismo como punto más avanzado de la tecnología, revelaba reducir la transformación revolucionaria a un hecho puramente “político-formal” que no afecta a la estructura material del modo de producción, de las relaciones entre los hombres.

Pero en realidad los “mensajes” permanecen (véase el caso de la escritura realista-socialista) completamente ajenos a la práctica de construcción del texto, porque esta no había cambiado. Y así la misma circulación diferente era una mistificación: se les presentaba a

los obreros un arte que glorifica la eternidad de las relaciones de clase en la eternización de la estructura lingüística-formal existente.

Es la estructura misma la que debe ser cambiada; este es el punto. Apropiación obrera de la práctica de construcción del texto quiere decir, sobre todo, destrucción de la estructura dada del lenguaje, que, en su eternidad, querría representar la eternidad de las relaciones que expresa. Y significa construcción de un lenguaje que expresa el carácter colectivo del pensamiento comunista, y el movimiento continuo de la relación palabra/sentido de una condición en que las relaciones de clase, las relaciones entre los hombres, y entre los hombres y las cosas están en continuo movimiento; y, por lo tanto, es imposible fijar el sentido de las palabras, ya que no puede ser fijado (sin mistificación) el sentido de las cosas.

Utopía estética y reformismo

No es suficiente definir la reorganización de la institución literaria con el término –subjetivo– de restauración; por el contrario, parece más bien que este término serviría como cubierta para el reformismo que, llamando a reunirse contra el peligro de la restauración cultural, prepara la defensa de la institución y se ocupa de su renovación (que luego estrechamente se entrelaza con la reorganización de la sociedad capitalista, proporcionándole una serie de instrumentos culturales, ideológicos y científicos).

En esta renovación de la institución cultural colaboran también parte de los cuadros intelectuales surgidos del 68. Veamos sintéticamente cuál es su destino, su ubicación actual.

Terminada la experiencia política que los mantenía unidos en el movimiento estudiantil, no sabían cómo reciclarse en una nueva fase de la lucha de clases que, después de 1969, ha visto extenderse y organizarse a la autonomía obrera.

Una parte de estos cuadros se ha aislado del movimiento, refugiándose en formas de existencia individualistas y en la repetición de comportamientos culturales tardo-existencialistas o *hippies*, caracterizados por una pasividad resignada.

Muchos otros han ingresado a la institución, identificándose constructivamente en su rol social (quizás a través de una posición

reformista) asumiendo el papel de experimentadores, diseñadores o incluso asumiendo la figura de la oposición cultural y estética que el plano prevé como dialéctica interna a la institución.

La renovación de la institución cultural parte del reconocimiento de lo sucedido, por ejemplo, desde el 68 en adelante; el movimiento real es ubicado, sin embargo, como un momento interno a la cultura, como un movimiento de ideas; para que podamos reconocer que todo cambia, pero solo porque el destino de la espiritualidad es moverse y cambiar, y por lo tanto realmente nada cambia.

La cultura se convierte en el lugar donde todo puede ser reasumido, en el que todo sucede, según una dialéctica precisa, que es la de la cultura de la crisis. El mundo es puesto entre paréntesis, pero desde el mundo la característica del movimiento termina siendo destilada –depurada de sus elementos materiales, concretos, de determinación histórica– y el movimiento se vuelve movimiento de ideas, puro conflicto cultural.

La presencia de la contradicción, que en los años de las luchas había presionado contra los paréntesis entre los que la cultura la había colocado, ahora entra en la cultura, para volverse, allí, puro conflicto de ideas, crisis de la cultura.

Veamos, por ejemplo, algunos hechos culturales, como la nueva serie del “Verri”. Allí nada ha cambiado excepto la observación abstracta del hecho de que todo ha cambiado. Pero, ¿cómo puede captarse el movimiento real si nunca se menciona la fuerza material de la lucha obrera que, al trastornar los equilibrios existentes en el plano de las relaciones reales, ha determinado la posibilidad de una intervención en la producción de signos, trasladando allí el punto de vista de la contradicción?

De esta manera, el espacio de la escritura es un espacio cerrado en sí mismo, que procede de la acción de escribir, y allí tiene su propia realización. En esto, en el ocultamiento de la existencia de un sujeto político material que fundamenta la posibilidad de escribir (en el sentido de que es el sujeto de la práctica textual misma), las influencias teóricas estructuralistas y fenomenológicas han actuado análogamente de manera profunda.

La poesía termina siendo el lugar en el que habla un sujeto “otro”, ante quien la práctica concreta y determinada de la escritura se rinde, de manera pasiva, y así finalmente la literatura se manifiesta como consuelo, como abandono del sujeto a un flujo que llena el espacio de la escritura-pasividad.

Por otro lado, la cultura asume institucionalmente, y de modo cada vez más integral, su función de productora de utopía. Al mismo tiempo, la utopía cultural define cada vez mejor sus relaciones con la planificación capitalista. La reorganización capitalista tiene como objetivo la recomposición del conflicto existente entre clase trabajadora y desarrollo. La utopía de esta composición definitiva, de esta reducción de la clase a su figura productiva de fuerza de trabajo es el objetivo político del plan.

La visión estética del mundo es –en la cultura que pretende ser función, diseño, profecía– la expresión de este sueño utópico. Sería interesante llegar a ver cómo las utopías estéticas representan históricamente el proyecto capitalista concreto, presentándolo solo como negación radical de la situación actual, como disociación total de lo dado, proyectándolo sobre el plano de la perfección ideal.

Por ejemplo, las utopías estéticas de los años veinte (futurismo, constructivismo) representan como sueño aquella visión que luego habría encontrado respuesta en la materialización del proyecto de formación de la metrópolis industrial, del proyecto de subsunción de la ciudad dentro de la esfera de la fábrica.

Es decir, la utopía destila la esencia de la situación real, depurándola de sus aspectos no esenciales, y proyecta esta visión fuera de la existencia de la contradicción (exorcizando en el pensamiento la forma material del conflicto y asumiéndolo solo como conflicto de ideas); en esta idealización, el estado de cosas presente es eternizado, del mismo modo que el plan piensa el futuro como reproducción de lo existente, si Dios quiere, depurado de su naturaleza contradictoria.

Así, el reformismo y la cultura se encuentran en el terreno común de la utopía. La cultura sueña con poder reducir la contradicción a puro conflicto cultural, a “dialéctica”. Y el reformismo sueña con poder planificar el desarrollo reduciendo la fuerza que niega para destruir la fuerza que colabora, aunque sea conflictivamente.

Para ilustrar esto, podemos referirnos a la utopía urbanística como la forma más evidente de este encuentro entre cultura y reformismo. La ciudad a escala humana (como demuestra el ejemplo iluminador de Bolonia, punto avanzado de la experimentación reformista) es en sentido exacto la ciudad que aleja de sí, que exorciza, la presencia escandalosa de la contradicción material de la clase obrera.

El proyecto capitalista (que, a nivel del enfrentamiento material entre las clases, tiene como adversario casi ineliminable a la autonomía, así como la hostilidad de las vanguardias de masas de la clase obrera) tiene como objetivo –por decirlo de modo sin duda precipitado e inexacto– la disgregación de las concentraciones productivas, la gran fábrica, la gran concentración obrera, productivos y territorial, la metrópolis proletaria, el barrio gueto.

La destrucción de las grandes concentraciones obreras, la organización en el terreno social de una fluidez que –mientras reúne al trabajo obrero en la figura de la valorización, lo divide en los planos de la dislocación territorial y de la composición política– es la forma estratégica del plan capitalista en esta fase histórica.

El reformismo ya tiene este proyecto como un plan a ser realizado (vemos aquí la Emilia roja, con su estructura industrial y urbana inteligentemente descentralizada pero también fluidificada y recompuesta por los planes de desarrollo, no como un paso hacia atrás, sino más bien como un punto de avanzada en el plano de la experimentación política, económica, social).

La “gestión social” es la forma política de este proyecto.

Las formas ideológicas son en cambio extremadamente complejas: desde la ecología a la cuestión de la recomposición de las tareas, se entrelazan una serie de temas: utopías culturales que presentan como forma “finalmente humana” de la ciudad y del trabajo aquella que en realidad no es más que (si bien básicamente solo en el sueño) la forma finalmente no contradictoria y finalmente pacificada de la relación entre las clases.

Utopía e ideología en la vanguardia

La escritura realista no modifica el sujeto de la operación literaria, sino que se limita a abrirse a un nuevo objeto, a aplicarse a objetos

nuevos. El sujeto de la producción literaria no cambia; sigue siendo el intelectual que realiza una decisión, que maneja un instrumento neutral, y aplica este instrumento (lenguaje, conocimiento) al objeto que quiere.

En su mayor parte, la vanguardia, en la medida en que mitifica las posibilidades subversivas, negativas de la poesía, del arte, permanece dentro de una concepción que identifica la producción literaria con una forma de misión. Es la otra cara de una visión preindustrial de la actividad artística. En esta visión preindustrial, que corresponde a una autonomía relativa del productor de textos del mercado, es posible un alto grado de identificación con el “comercio”, con las características artesanales, concretas e individuales del oficio.

Es posible, así, identificarse con la operatividad literaria hasta el punto de pensar que ella no sería una práctica particular, determinada por la práctica social general (modo de producción, relaciones de clase), sino una forma de praxis autónoma y –según una terminología idealista, historicista– totalizante. En el marco de esta ilusión, la vanguardia artística se convierte en un proyecto de modificación, no de la práctica particular de la producción textual, sino del mundo entero.

La vanguardia negativa (pensemos en un sector de la vanguardia histórica: surrealismo, dadaísmo, parte del futurismo; y parte de la literatura de los años sesenta, en Alemania, EE. UU. y también en Italia) identifica la literatura con una operación total porque ya ha descubierto que el capitalismo es un sistema opresivo, pero aún debe descubrir que la literatura se inserta en el sistema capitalista como un ciclo particular de producción, como una práctica particular y determinada.

Es así que el artista de vanguardia rechaza el capitalismo, pero cree que puede rechazarlo precisamente usando su actividad como un arma, como una fuerza autónoma y negativa.

Gran desorden bajo el cielo (1975)

El ataque capitalista contra la actual composición de clase está determinado por la masificación de la fuerza de trabajo intelectual

y técnico-científica. La inteligencia técnico-científica es producida dentro del conflicto entre obreros y capital; esta reduce el trabajo necesario al hacer posible el reemplazo de trabajo vivo con máquinas y al garantizar el funcionamiento productivo de las máquinas. Sin embargo, cuando la informatización del proceso de trabajo masifica y proletariza un estrato social de trabajadores intelectuales, y estos se encuentran con la fuerza de trabajo escolarizada y politizada que se formó en los años sesenta y setenta, se abre una nueva contradicción decisiva. El uso capitalista de la maquinaria hace de ella una estructura de control y de dominio sobre los movimientos obreros: la supresión formal del trabajo tiene como objetivo la eliminación de la autonomía y la descomposición del cuerpo de clase. Ahora, en el momento en que el trabajo intelectual se proletariza, este estrato se vuelve portador de necesidades más avanzadas; pero también, en cuanto poseedor de conocimiento acumulado, se vuelve portador de la posibilidad material de transformación obrera del mecanismo productivo, pasando de ser instrumento de intensificación de la explotación a ser instrumento de liberación del trabajo.

En la maquinaria, la ciencia se le presenta al obrero como algo ajeno y externo [...] Pero si bien el capital tan solo en la maquinaria y otras formas de existencia materiales del capital fijo [...] se confiere su forma adecuada como valor de uso dentro del proceso de producción, ello en absoluto significa que ese valor de uso –la maquinaria en sí– sea capital, o que su existencia como maquinaria sea idéntica a su existencia como capital.³

El dominio de la valorización, la contradicción entre valor de uso y valor de cambio impide que una cantidad de posibilidades que la ciencia contiene sean aplicadas en la tecnología; pero la proletarización del trabajo intelectual abre la posibilidad de un uso obrero de la ciencia, un uso que no consiste en la gestión obrera directa del proceso productivo y de la organización del trabajo, sino en la disociación entre el desarrollo y el poder. Es decir, la subsunción

³ K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* 1857-1858, trad. de Pedro Scaron, 1972, México, Siglo XXI, vol. 2, pp. 221-222.

del trabajo intelectual en el proceso de producción trae aparejada su disposición para la lucha contra la organización del trabajo, contra el uso y la estructura de la maquinaria. Esta conflictividad del trabajo intelectual en el proceso de producción, contra el uso que el capital hace de él, es la base para dar vuelta a la función de la ciencia y de la maquinaria. Será preciso analizar, con el segundo volumen de los *Grundrisse* en la mano, este momento en el que el desarrollo capitalista llega a su límite, y la contradicción entre producción del valor de uso y valorización se revela en toda su perfección y alude a su derrocamiento. En esta dirección, el problema de la proletarianización subjetiva del trabajo técnico-científico es central. Y de hecho, incluso para el capital surge con urgencia el problema del control sobre este estrato social, sobre esta función central del proceso de producción que es constituida por el estrato del trabajo que suprime al trabajo (es decir, el trabajo técnico-científico). La cultura debe funcionar como mediación entre los intereses del estrato intelectual y los intereses de la sociedad capitalista; pero debe intentar realizar esta función de una nueva manera. A esta altura, de hecho, la mistificación de la independencia de la cultura respecto del proceso de producción –sobre la que se había asentado hasta ayer el control del trabajo intelectual– es puesta en crisis por la propia masificación de esta figura social. Así, las hipótesis políticas que, desde la perspectiva obrera, apuntaban a la incorporación de los intelectuales como estrato social autónomo sobre la base de una mediación cultural (gramscismo) o de una adhesión voluntarista al partido (el *Qué hacer* de Lenin) han sido superadas.

En este punto, mientras la función del trabajo técnico-científico se vuelve central en el proceso de producción, pero también decisiva en la subversión obrera del sistema de explotación, el control capitalista tiende a realizarse en el intento de reducir la función del trabajo intelectual únicamente a su figura positiva, de trabajo productivo, y negar su figura dinámica, de rechazo.

El trabajo técnico-científico es portador de los intereses, pero también de la posibilidad material del comunismo, como la abolición del trabajo, de la misma manera que el proletariado juvenil es el portador histórico de la urgencia del comunismo.

Proletariado juvenil (1975)

Eliminar la autonomía, destruir sus contenidos, es el objetivo político de este pasaje, después del cual la crisis habrá de encontrar su final. Pero este pasaje requiere la expulsión de fuerza de trabajo de la fábrica; y precisamente la expulsión del estrato social más radical y conscientemente no disponible para el trabajo asalariado; este es el resultado del ataque que el capital ha llevado a cabo, en este último año, contra la ocupación obrera. El proyecto es expulsar del lugar de producción no solo a una vanguardia política, sino a todo un estrato social, no solo echar fuera de la fábrica a los sectores organizados de la autonomía, sino expulsar a cientos de miles de jóvenes escolarizados, absentistas, igualitarios, comprometidos y conscientes.

Contra este estrato social se han puesto en funcionamiento los subsidios y los despidos, la desocupación, el trabajo ocasional y la subocupación. Pero de esta manera se crea una vasta capa de proletariado juvenil móvil, que deambula por las metrópolis del área europea. El fondo de desempleo sobre el 93 por ciento del salario en Italia, los despidos con el 100 por ciento del último salario recibido en Alemania, el trabajo ocasional, la colectivización.

El movimiento es el estrato social que se mueve. Y el ataque capitalista contra la fuerza organizada de la clase obrera apunta a una reorganización del trabajo que reduce por completo el tiempo de trabajo necesario y transforma radicalmente la relación entre trabajo vivo y trabajo maquínico. Sin embargo, desde el punto de vista capitalista lo que importa es el signo, la calidad política con la que se determina esta modificación: como una reducción de los márgenes de autonomía del trabajo vivo y la reactivación de los mecanismos de dominio de la valorización. Un ejército de jóvenes que vive sin trabajar. Esta nueva realidad –la formación de este ejército proletario escolarizado, irreductible a la categoría de ejército industrial de reserva– es lo que nos permite poner en la agenda cuestiones teórico-políticas relacionadas con la formación de la existencia, la necesidad de liberación de lo cotidiano, la colectivización de la escritura como una intervención formativa sobre la realidad, no como temas colaterales, sino como elementos de redefinición general de

la línea de clase. Ya no es suficiente en este punto identificar la vanguardia solo en la fábrica; el movimiento produce una vanguardia socialmente móvil que es la clase trabajadora no por su lugar en el proceso productivo, sino por la forma de su existencia política, social y cultural.

Poder como autonomía

Hoy en día, la aparición de un estrato que se ha consolidado políticamente a finales de los años sesenta, y que luego se ha disgregado políticamente pero se ha masificado socialmente, vuelve a poner en cuestión el problema del poder, de un modo que de nuevo resulta irreductible al subjetivismo organizativo y socialista. El poder capitalista es mucho más que una simple máquina de control y coordinación estatal; se configura como un sistema de dominio articulado en todo el terreno de las relaciones sociales, es el sistema general de instrumentos de control que garantiza la reproducción del dominio capitalista sobre el trabajo.

Poder obrero no puede significar la transferencia a la máquina estatal de la representación política del proletariado; la clase trabajadora no tiene interés en una identificación con el funcionamiento social y productivo general.

Por el contrario, el interés obrero es la desintegración del aparato de control sobre la máquina y el fortalecimiento de la autonomía como dislocación en otra parte, como transformación de sí, de su propia figura, por parte de las masas.

A pesar de haber atravesado toda una fase histórica, la función del capitalismo –como sistema de valorización y de acumulación, aumento de la capacidad productiva de la maquinaria, reducción del trabajo necesario– no se ha agotado, y el interés obrero es el desarrollo del potencial que el sistema contiene.

La sociedad capitalista trata continuamente de constreñir a los movimientos obreros dentro del dominio político de la valorización, poder obrero es la capacidad de disociar el desarrollo del dominio político. Forzar al capital a renovarse, a reducir el trabajo necesario, pero que las estructuras productivas se suelden en un mecanismo de dominación. Poder obrero es autonomía del desarrollo, dentro del desarrollo.

Pero para que esta dialéctica funcione deben reconocerse no solo que la clase obrera es la fuerza impulsora del desarrollo, objetivamente hegemónica en la relación productiva, sino también que es subjetivamente extraña respecto del desarrollo, auto-sustracción de la producción de valor, auto-posicionamiento fuera del lugar de producción, en el lugar del movimiento.

Por lo tanto, el poder debe entenderse como un instrumento de esta necesidad y de esta posibilidad de autonomía con respecto de la sociedad del trabajo y del desarrollo, instrumento de una extrañeza que es separación, en un lugar en el que es posible la transformación de la propia existencia en movimiento.

Construir el movimiento de liberación del trabajo (1976)

Parque Lambro, junio de 1976. La autonomía de la existencia está encerrada dentro del gueto de la fiesta y de su reverso: el gueto de la agresividad. Vamos y venimos durante cuatro días en medio de un mar de basura, bajo el sol opresivo, con la lluvia fangosa de las noches, con cucarachas en el saco de dormir y nauseabundos platos de plástico. Es demencial hablar de Parque Lambro en términos triunfalistas (como lo hace Rosso, periódico de la autonomía milanese en el suplemento de julio). Se expropian los puestos de los compañeros, pero entre los expropiadores están quienes destruyen el stand de los gays del colectivo homosexual milanés, quienes atacan a las mujeres y durante la noche organizan grupos que gritan “¡hombres del Lambro, a la carga!”. La agresividad de la impotencia se mide con la impotencia de esta agresividad. Todas las tensiones se descargan en el gueto. El movimiento de las separaciones termina en la separación de los aislamientos, o bien en el desencadenamiento de la agresividad.

El terrorismo, sin embargo, es el resultado de una oposición de aparato contra aparato, subrogación del sujeto real por parte de un hipersujeto voluntarista que golpea al corazón del Estado como si el Estado tuviese un corazón, y no fuese en cambio el sistema de mecanismos de control generalizados en el tiempo de vida obrero, en el trabajo social.

Poder obrero no es gobierno sobre lo existente, sino disociación de lo existente. Esta disociación modifica lo existente pero sin identificarse con él ni asumir su responsabilidad.

Desde hace un año, un nuevo sujeto ha demostrado que es posible emerger en el terreno de la lucha de clases, de la presencia metropolitana: el proletariado juvenil. El proletariado juvenil surge de las luchas obreras contra el trabajo de los años sesenta. Estas luchas han forzado al capital a liberar algunos estratos, los más insubordinados por su constitución sociocultural. Así, este tiempo liberado se ha coagulado en una figura social que se define en apariencia por su edad. Es incorrecto reducir este estrato dentro de la categoría de la desocupación; el trabajo precario, el absentismo, la externalidad al proceso productivo, son el producto del rechazo obrero al trabajo, que toma forma concreta en un ejército absentista que no tiene nada que ver con el ejército industrial de reserva.

Los años cincuenta fueron un período conservador. Los jóvenes de los años sesenta compensaron lo que faltaba en los años cincuenta. No se consignaba nada sobre los jóvenes antes de estas décadas. Era natural que fueras un niño y luego un adulto. (Frank Zappa)

¿Qué hay detrás de la formación de la categoría sociológica de “joven”? Está la adquisición de una relevancia específica de la capacitación dentro del mercado laboral. En la década de 1960, esta franja constituida por los estratos de fuerza de trabajo en formación comenzó un proceso de rechazo a la organización capitalista que se extiende desde la escuela a toda la clase obrera. En los años setenta, este rechazo se consolidó y se convirtió en una nueva cultura de los grupos juveniles, que se volvió no disponible para el trabajo. La restauración del dominio del capital sobre toda la extensión de la composición de clase pasa hoy, por lo tanto, a través de la capacidad de llevar a cabo un ataque indiferenciado. Reducción de la fuerza de la clase obrera de fábrica con el congelamiento de los puestos y el consecuente envejecimiento de los obreros industriales; criminalización de las vanguardias revolucionarias y aislamiento de ciertos comportamientos masivos (absentismo, apropiación) con el apoyo de sectores obreros transformados en supervisores. En los ataques

al proletariado juvenil el intento es, por un lado, la marginación y el aislamiento de sectores para forzar un destino de desintegración; por otro, la militarización del trabajo juvenil en condiciones de semiesclavitud.

En este contexto, el reformismo es una herramienta esencial de destrucción de la autonomía obrera, ya que busca reducirla a una variable dependiente del desarrollo capitalista. Pero, objetivamente, ¿es el reformismo también la forma que el capital está obligado a dar a su sistema para contener la presión obrera, y también la condición dentro de la cual el proceso de liberación del trabajo gana nuevas posibilidades materiales?

Hay un interés obrero en el desarrollo. Solo si uno sigue siendo esclavo de la ideología socialista e historicista puede pensar que cuando comienza la autonomía obrera termina el desarrollo capitalista. Por el contrario, es necesario observar la interrelación contradictoria de lucha obrera y desarrollo capitalista, es preciso ver la autonomía como extrañamiento del sujeto respecto de un sistema en el que, sin embargo, el sujeto (en su forma de fuerza de trabajo) es motor, y en el cual está interesado. Después de 1848, Marx propuso el concepto de “revolución desde arriba”: es decir, la reorganización general de las relaciones entre clases, determinada por el proceso de reestructuración económica y tecnológica del proceso de producción, algo mucho más importante que el reformismo cartista y que el subjetivismo anárquico. Este proceso es, en realidad, la premisa de una recomposición del movimiento de liberación del trabajo.

El rechazo del trabajo que en los años sesenta ha desplazado y ha desbordado la organización laboral capitalista se ha coagulado en una figura social: el proletariado juvenil móvil. El trabajo precario, el trabajo ocasional, son los modos a través de los cuales esta figura social obtiene ingresos.

Un ejército que trabaja un mes aquí, diez días allí. Esta es la nueva realidad, la formación de un ejército proletariado irreductible a la categoría de ejército industrial de reserva, que puede crear en todas partes contrapoder, que puede transformar los microcomportamientos cotidianos de nuevos estratos de clase, que puede construir espacios liberados.

La revolución es justa, necesaria, posible (1977)

Sorprendente no es que la gente robe, sino que aquellos que tienen hambre no roben siempre. Sorprendente no es que los trabajadores hagan huelga, sino que quien es explotado no haga huelga siempre. Intentaron convencernos de que esta sociedad es la única posible, que es algo natural; un sistema que se basa en la expropiación de toda nuestra vida, en su transformación en valor; un sistema basado en la explotación, en el robo organizado de la invención de los trabajadores, se nos presenta como algo natural.

La lucha continua de los explotados para sustraer el tiempo de vida al trabajo, para ganar espacios de autonomía, es el fundamento de la liberación. La reestructuración capitalista se apropia de la invención obrera, de la estratagema hecha para ganar autonomía y vuelve contra los trabajadores su propia invención. La convierte en ciencia, en control tecnológico, en intensificación de los ritmos de trabajo.

Pero la revuelta es justa, afirmar la vida contra la productividad es justo, reivindicar el poder obrero sobre la invención, controlar y dirigir la transformación productiva.

Es justo liberar la vida del trabajo.

El partido del orden dice: hay que reducir el despilfarro, hay que entregar toda la vida al capital.

El partido de la división busca oponer el movimiento de los proletarios, de los estudiantes, de los desocupados, al movimiento de los obreros. Intenta poner a los obreros en contra de los millones de proletarios desprotegidos. Pero no puede tener éxito. Para funcionar, el reformismo debe asegurarse el consenso de la mayoría de los obreros ocupados. Pero ¿qué garantiza hoy el reformismo a los trabajadores empleados? ¿Les garantiza el salario? No: en 1976 el aumento de los precios ha disminuido la capacidad de compra del salario en un 25 por ciento. ¿Les garantiza el tiempo de trabajo? No: el acuerdo entre los sindicatos y Confindustria⁴ aumenta el tiempo de trabajo 56 horas por año (una hora por semana) y les devuelve a los patrones la

⁴ Confederación General de la Industria Italiana. [N. del T.]

posibilidad de sacarle el jugo al régimen de horas extraordinarias. ¿Les garantiza los logros organizativos? No: el congelamiento de puestos reduce la fuerza de trabajo ocupada en cientos de miles de unidades. El aumento de las horas extraordinarias permite a los patrones aumentar la producción sin aumentar la plantilla. Mientras tanto, con la excusa de frenar la inflación, y detrás de la reconversión, se están preparando para dismantelar sectores enteros de la clase. ¿Garantiza la salud de los trabajadores? No: por el contrario, los sindicatos y los patrones dan a los médicos el mandato de perseguir a los trabajadores para evitar ausencias por enfermedad, a no ser que estén en las puertas de la muerte. La campaña de prensa contra el absentismo y el moralismo jesuítico amendoliano-lamalfiano⁵ buscan criminalizar a aquellos que permanecen en casa porque están enfermos de tristeza, de agotamiento o de gripe.

¿Qué mierda garantiza entonces el partido de la abstención?

Estamos todos sin garantía. Es por esto que el consenso obrero con la socialdemocracia se reduce cada vez más, tiende a desaparecer. Lo vemos en la fábrica, donde un verdadero plebiscito obrero ha dicho que no a la política de sacrificios y al acuerdo sindical. Pero existe el riesgo de difundir la falta de confianza, la sensación de no poder hacer nada. No es verdad. Compañeros, la revuelta de los jóvenes, de los desocupados, de los estudiantes significa que la revolución es necesaria.

Ya no puede haber consenso obrero con el partido de la resignación, que ahora solo ofrece palabras, propósitos, planes y derrotas. Es por eso que el PCI se muestra solo como máquina de represión y terror contra los marginados, los desocupados y los estudiantes. Porque, sabiendo que el consenso en la fábrica ya no es posible, teme la conjunción de este movimiento con el rechazo obrero de los sacrificios, con la revuelta contra la explotación de la fábrica.

Compañeros, observen lo que está sucediendo, del movimiento de los clubes juveniles a las autorreducciones,⁶ al gran movimiento de

⁵ En alusión a Giorgio Amendola, diputado histórico del PCI y Ugo La Malfa, líder del reformista Partido Republicano Italiano. [N. del T.]

⁶ La práctica de la "autorreducción", extendida en los años setenta en Italia, especial-

ocupación de las universidades, al estallido de Mirafiori, a las nuevas formas de organización obrera como la coordinación obrera de la zona romana de Milán.

¿Quién dijo que la única forma de salir de la crisis es el aumento de la explotación en las fábricas, la ruptura de la organización obrera? Esta es la solución capitalista de la crisis. Pero las leyes de la economía no son eternas.

¿Quién dijo que no se puede producir todo lo que se necesita reduciendo las horas de trabajo y aumentando el empleo? ¿Quién dijo que no se puede dar un salario a todo el mundo, aumentar el consumo, los servicios y especialmente el tiempo de vida liberado del trabajo?

2 de julio de 1969: Trentin, en el Congreso de Rimini, dice que aquellos que desean aumentos salariales iguales para todos son utopistas y no tienen nada que ver con el movimiento obrero.

2 de julio de 1969: huelga en Mirafiori, corso Traiano, diez horas de batalla entre los trabajadores y la policía en Turín.

3 de julio de 1969: en la plataforma para el contrato de los trabajadores metalúrgicos se aplican aumentos salariales iguales para todos.

La línea igualitaria era la mayoría política del proletariado. Hoy, ocho años después, está claro: el reformismo es una utopía. El consenso con los sacrificios es imposible. La línea revolucionaria se convierte en una mayoría política del proletariado. Observen, compañeros: la revolución es probable.

En las asambleas masivas de la universidad emerge el nuevo sujeto proletario (1977)

La concreción del rechazo obrero al trabajo en una figura social masiva, capaz de atravesar todo el cuerpo social con una línea realista y

mente entre los jóvenes cercanos al movimiento de la Autonomía, consistía en una reducción unilateral de un servicio o bien que se juzgaba demasiado caro, a modo de protesta. Las acciones, generalmente colectivas, se realizaban en conciertos de música, cines e incluso almacenes. [N. del T.]

comunista: reducción general de las horas de trabajo y trabajar todos pero menos. Asalto proletario generalizado a la riqueza socialmente reducida y expropiada por los burgueses. La revolución es posible.

1. La gran ola de luchas, de discusión, de movilización que ha afectado a la universidad –pero que es la culminación de una transformación de la existencia juvenil proletaria que, a diferencia del 68, proviene de los barrios, de las miles de viviendas colectivas, de los lugares del trabajo precario– pone en agenda la actualidad de la revolución.

Después de diez años de lucha de clases ininterrumpida –hecho sin precedentes en la historia del movimiento obrero–, Italia, punto medio de la revolución comunista en el mundo, ha sido de nuevo alcanzada por el viento rojo de la transformación, de la ruptura, de la madurez del comunismo.

2. El movimiento tiene claro hoy, en las escuelas, en los barrios, en las fábricas del norte, que al reformismo se lo puede confrontar solo si llegamos a comprender su verdadera naturaleza: el Partido Comunista no es un aliado del poder, el Partido Comunista es orgánicamente parte del poder capitalista, de la contraofensiva patronal, de la cadaverización institucional. El movimiento revolucionario en Italia no debe cometer el error de la Revolución española de 1936, cuando los estalinistas fueron capaces de masacrar a los obreros anarquistas, comunistas, trotskistas, para así abrir paso al fascismo de Franco.

3. Aclarada la contradicción antagónica e irreductible, que nos opone a los berlinguerianos,⁷ es necesario ver los dos componentes que se enfrentan en el movimiento real: un componente estudiantil, que advierte con agudeza el problema de la ruptura del mecanismo de transmisión burguesa del poder, y un componente juvenil-proletario que inserta dentro de las luchas todas las condiciones de vida que en los hogares, en los barrios, en las fábricas, en el empleo, en las cafeterías, en las relaciones interpersonales, los trabajadores jóvenes quieren transformar y han comenzado a transformar (con la

⁷ En referencia a Enrico Berlinguer, dirigente histórico del PCI, del que fue secretario general desde 1972 hasta su muerte en 1984. [N. del T.]

colectivización, la autorreducción, la apropiación, el cuestionamiento de todas las formas de la existencia, el lenguaje, la sexualidad).

4. La condición real de la vida de los jóvenes proletarios, y de los estudiantes como fuerza de trabajo intelectual, es hoy la base de una radicalidad no ideológica que contrapone el movimiento al reformismo, que inscribe materialmente nuestro movimiento en la lucha que toda la clase obrera conduce contra la explotación, contra el rendimiento de la vida, por la reducción general de las horas de trabajo.

5. En el movimiento de los estudiantes y del proletariado juvenil surge por consiguiente una posibilidad que no requiere de mediaciones ideológicas ni forzamientos voluntaristas: estamos desocupados, obligados al trabajo esporádico, a la miseria, mientras la clase obrera es cada vez más explotada, obligada a un aumento de las horas de trabajo, de las horas extra, con la colaboración activa de los sindicatos.

Demos la vuelta a nuestra condición en una batalla por el empleo que no sea mero derecho al trabajo, sino una reducción general de las horas de trabajo.

Trabajar todos pero menos. Este, no un plan de puesta en marcha de trabajos forzados y mal pagados, es el programa bajo el que podríamos movilizarnos juntos, obreros, estudiantes, todos los proletarios en lucha por la liberación de nuestras vidas del trabajo asalariado y de la miseria.

De lo lírico a lo épico (evitando lo trágico) (1977)

No se trata por lo tanto de la renuncia al disfrute, sino de la capacidad de producción y, por eso, no tanto de la capacidad como de los medios de disfrute. La capacidad de disfrutar es una condición para disfrutar, es decir, su primer medio, y esta capacidad es el desarrollo de un talento individual, es productividad. El ahorro de tiempo de trabajo ha aumentado el tiempo libre del trabajo, es decir, el tiempo dedicado al desarrollo pleno del individuo, desarrollo que a su vez responde como máxima productividad en la productividad del trabajo. Desde el punto de vista del proceso de producción inmediato, puede considerarse como una producción de capital fijo: este capital fijo es el hombre mismo. (K. Marx)

Después del levantamiento de marzo, la situación italiana se muestra para los revolucionarios en todo su drama. Esta vez no hay dudas: estamos viviendo una fase revolucionaria. ¿Qué significa eso? Vivimos en un momento de ruptura histórica durante el cual todo el terreno de la existencia, de las relaciones entre los hombres y entre las clases resulta transformado. En la densa red de la vida cotidiana, de las tensiones deseantes, de las necesidades materiales, de las formas de vida, de las condiciones de producción y reproducción, durante el invierno-primavera de 1976-77 se ha establecido un nudo extraordinariamente grande. No se puede pretender no verlo, ni pensar que algo permanecerá como antes.

Hay varias hipótesis. Una se basa en la radicalización armada de la confrontación con el Estado, la formación de un cuadro político-militar arraigado en sectores proletarios metropolitanos, suficientemente fuerte tanto para resistir una violenta represión, como para llevar a cabo una guerra prolongada que responda golpe por golpe la reestructuración patronal. Esta hipótesis considera prioritario el arraigo de la fuerza combatiente, y secundaria a la dimensión masiva del movimiento, y su capacidad de crecimiento y autonomía con respecto de los tiempos de choque. Esta es una hipótesis que apunta a sudamericanizar la situación italiana.

Otra hipótesis ve en la transformación generalizada y molecular de las conductas sociales y culturales un terreno capaz de resistir al margen de los tiempos tácticos del choque directo con el poder. Incluso esta segunda hipótesis considera secundaria la capacidad masiva del movimiento, subestimando el vínculo entre relaciones de fuerza generales y procesos de transformación cotidiana.

Nosotros pensamos, en cambio, que no se debería dar por sentada la pérdida de la dimensión de masas o de la capacidad propositiva del movimiento. La ofensiva patronal está delineada en tres niveles:

1. El ataque a la escala móvil como liquidación de todos los mecanismos de defensa del salario real, y por lo tanto la vía libre para el aumento y la intensificación de los tiempos de trabajo.
2. La reglamentación del trabajo juvenil (trabajo en negro legalizado, ataque a la escolarización).

3. Criminalización, militarización de las ciudades, encarcelamiento masivo, cierre de las cuevas⁸ como un ataque a todos los espacios liberados.

Si esta ofensiva no es rechazada en su totalidad, corremos el riesgo de encontrarnos luego en una situación en la que la densa red de lo cotidiano será rota y convertida en cadáver por el terror y el control.

Por lo tanto, es cuestión de contraponer a la seducción paranoica del terror y del choque frontal la seducción propositiva de la transformación, de la conciencia de que todo es posible, de que es posible transformarlo todo.

¿Qué significa recuperar una dimensión propositiva del movimiento? Necesitamos pensar sobre cosas nuevas. Ya no es suficiente decir “liberación de zonas territoriales”, precisamos también decir que hacer al respecto. La próxima vez, ¿qué se hace en un barrio liberado? ¿Qué quiere decir aplicación de la inteligencia social acumulada, de la creatividad comprimida, en un proceso de liberación?

¿No es verdad que sectores industriales enteros podrían hoy producir con la mitad del trabajo involucrado? ¿Y no es verdad también que se podrían emplear el doble de las personas actualmente ocupadas? Esto significaría trabajar menos de la mitad. Pero en lugar de escribir estas cosas, podríamos experimentarlas de manera ejemplar: el movimiento que hasta ahora ha aplicado su inteligencia a la destrucción ¿no puede convertirse en un movimiento de ingenieros de los pobres? El problema de la inteligencia técnico-científica, de la apropiación y la transformación de la ciencia, podría ser el centro del movimiento en la universidad. Y este es el terreno de la victoria.

⁸ “Covi” (en italiano, plural de “covo”, que puede traducirse como “cueva”, “madri-guera” o “guarida”) fue un término en buena medida instalado por el periodismo durante los “años de plomo” para referirse –tendenciosamente– a los lugares de reunión de la militancia de izquierda extraparlamentaria (ya fueran locales, redacciones, radios, centros culturales, casas particulares, etc.), en especial a la hora de informar la intervención de las fuerzas policiales, que “descubrían” esas “cuevas” y realizaban requisas y operativos de detención. [N. del T.]

Por la autonomía (1977)

Lo que ha sucedido en las últimas semanas debe hacernos reflexionar sobre el problema de la autonomía en sus términos reales; es necesario en primer lugar darse cuenta de que, donde la línea revolucionaria es connotada en términos minoritarios y militaristas, donde se presenta como una mera hipótesis de organización, el proceso de extensión y homogeneización del movimiento se vuelve más difícil.

El problema de la autonomía aparece hoy en términos maduros; ¿se trata –como insisten algunos sectores que, en Roma y Milán sobre todo, se reconocen en las posiciones del área de la autonomía organizada– de construir el movimiento de la autonomía, o más bien es cuestión de detectar una tendencia objetiva y darle todos los soportes subjetivos necesarios de conciencia, información, organización, para que la autonomía del movimiento crezca?

Si rechazamos la idea de una identificación organizativa y minoritaria de la autonomía, si sabemos definirla como línea de tendencia necesaria en los comportamientos de las masas proletarizadas, entonces buscamos determinar las formas de esta tendencia: la autonomía es la capacidad de desconectar los tiempos y las formas de la recomposición de clase de los tiempos y las formas de la reestructuración capitalista. Y en este sentido el movimiento de febrero fue un elemento formidable de autonomía obrera del capital; justo mientras el proyecto capitalista pretendía convertir a los trabajadores precarios en un sector a ser usado estratégicamente contra la clase obrera fabril, estos han sabido presentarse como una fuerza política que afirma su autonomía respecto de la organización social del trabajo, a pesar de encontrarse presionados por la ideología de la descalificación, y objetivamente limitados por la ley del trabajo marginal.

Pero cuando hablamos de trabajo marginal no debemos malinterpretar el concepto, no debemos terminar aceptando la ideología de la marginación del trabajo. El berlinguerismo ha propuesto, como piedra angular de su ideología, la noción de “disgregación” como condición sufrida por las masas jóvenes y por el propio proletariado metropolitano, tratando de contraponer a esta condición, como

proyecto positivo, la restauración de la ley del valor y el mando patronal en la fábrica, presentándolo como un nuevo modelo de desarrollo, como hegemonía de la producción de valor sobre las fuerzas sociales. De ello resulta la teorización de una especie de “estado ético” de la producción de valor, cuyas articulaciones ideológicas y prácticas deben analizarse con precisión.

Pero la ideología de la marginación, ampliamente difundida incluso en sectores consistentes del movimiento juvenil, corre el riesgo de ser el reverso de esta ideología de la disgregación. Estamos marginados porque estamos desocupados, sin trabajo, expulsados del proceso de trabajo. La realidad es profundamente diferente; este movimiento no es un movimiento de expulsados del trabajo, es un movimiento de trabajadores orgánicos en un proceso de producción extendido a todos los poros de la sociedad civil, a una organización de la valorización que ha impregnado todo el cuerpo social.

Lo que el PCI define como “disgregación” es, de hecho, una elección subjetiva de comportamiento que podríamos llamar sin más autonomía, como figura global de todos los distanciamientos que los sujetos sociales ponen en acción en sus enfrentamientos con la normalidad productiva, cultural, sexual, social...

El distanciamiento total de estas fuerzas sociales de su ser fuerza de trabajo, la concreción del rechazo obrero al trabajo en un cuerpo social, en una cultura, en una transformación antropológica: todo esto es la realidad que la ideología lee, impotente y quejumbrosa, como disgregación.

El movimiento de febrero ha sido la emergencia de este estrato social de trabajo generalizado. Frente a esta emergencia, el reformismo ha perdido por completo su capacidad como controlador general de la sociedad. Por esto ha entrado en juego directamente el aparato de represión del Estado; y se ha jugado una partida muy importante, que ha tenido como protagonistas por un lado a Cossiga,⁹

⁹ Francisco Cossiga, dirigente de la Democracia Cristiana, desde 1966 ocupó diversos cargos ejecutivos durante los llamados “años de plomo italiano”. Fue ministro de Interior entre 1976 y 1978.

sus tanques y toda la burguesía, y por otro al movimiento revolucionario de los trabajadores precarizados. La apuesta de la partida era el aislamiento del movimiento, el fraccionamiento de sus vanguardias, la posibilidad de hacer que la derrota funcione como un elemento disuasorio en el enfrentamiento de la insubordinación obrera contra el pacto social. Quizás no haya sido suficientemente valorado el carácter de ejemplaridad que el partido cossiguiano atribuía a la derrota del movimiento, y el carácter de lección que debía tener la derrota de Bolonia. Pero no hubo derrota. Cossiga no ganó la partida; y un número cada vez mayor de cosas sugiere que nosotros tenemos las cartas necesarias para ganarla; caso de que derrotemos al minoritarismo, reconozcamos la autonomía como tendencia social mayoritaria y no reduzcamos la línea revolucionaria a proyecto de partido.

Dialéctica de lo suprimido (1977)

La Revolución Cultural Proletaria no se limita a la historia china; tiene un alcance universal, sus problemas no son específicos de China; son los problemas del movimiento obrero internacional en los años de la recuperación mundial de la lucha de clases contra el imperialismo, contra el capitalismo, contra el reformismo, en los años de la difusión de la autonomía obrera revolucionaria. El 8 de agosto de 1966 es una fecha de importancia histórica: marca el momento en que la presión de lo suprimido, la presión de las necesidades autónomas de las masas revolucionarias de todo el mundo asume su forma completa, se despliega sobre la escena de la política, la invade, obligando a la política a registrar lo que siempre ha suprimido: la autonomía obrera, el movimiento de las masas, la necesidad cotidiana. El pensamiento de Mao Tse-Tung es solo el registro de este estallido, de esta emergencia. “Debemos rechazar el temor y no tener miedo a los trastornos”. Es necesario leer con atención la Declaración del Comité Central del PCC, “Declaración sobre la Revolución Cultural Proletaria” del 8 de agosto de 1966, porque en ella la aparición incontenible de lo suprimido se registra de manera consciente, y porque en ella podemos leer –hoy, casi diez años después– todo lo

que el movimiento de masas, al desplegar internacionalmente las premisas contenidas en el movimiento de los Guardias Rojos y de los jóvenes rebeldes revolucionarios, habría logrado.

El modo en que intentamos leer la Revolución Cultural, para comprender su valor general, es por supuesto muy diferente de aquel modo dogmático, adoptado por los marxistas-leninistas y, peor aún, por los estalinistas declarados. En la Revolución Cultural queremos captar sobre todo esta indicación: el rechazo de una identificación entre intereses del proletariado y de la revolución y equilibrio estatal, orden constituido “socialista”.

En los años siguientes, la invasión de la esfera política por parte de la autonomía obrera se extendió por todo el mundo, hasta la explosión de 1968 y 1969. Durante esta ofensiva internacional, los comportamientos cotidianos de las masas se transforman profundamente, mientras se transforman las relaciones de fuerza entre las clases, y también su configuración político-institucional.

Pero mientras que la contraofensiva capitalista se las arregla para hacer retroceder la traducción política e institucional del estallido de luchas –destruyendo las formas de organización política que la clase se ha dado, y recuperando para un ámbito neoinstitucional y neoreformista las formaciones políticas que el 68 ha producido, y que han asumido la representación en la esfera de la política espectacular– el producto más consolidado de la ola de luchas es la transformación que el movimiento ha determinado en la forma de la existencia cotidiana de las masas, en las necesidades materiales de los jóvenes, de los trabajadores, de las mujeres.

La experiencia de los grupos agotó su capacidad de dirección revolucionaria y de transformación del movimiento, precisamente por no ser más una mediación política de las necesidades materiales de las masas y reproducir en cambio una vieja manera de componer los impulsos políticos mediante la eliminación de la autonomía, la materialidad, y de reducirlos dentro de categorías teóricas y esquemas organizativos voluntaristas, y en última instancia terroristas y policiales. La política, en la práctica de los grupos –como de los partidos de la tradición de la segunda y la tercera internacional– es unificación terrorista; lo personal, la forma de vida cotidiana, en su funcionalidad

e interdependencia con la forma general de las relaciones de clase, se reduce de modo terrorista a la forma categorizada, pasada (ritual) de lo político; y si rechaza ser reducida a este esquema, termina removida, expulsada de la esfera de la política, eliminada como residuo irreductible a la política.

Pero el terreno de la liberación de lo personal, de la colectivización de lo cotidiano, es el terreno decisivo; no meramente como esfera “personal”, sino como un terreno de transformación (organizativa) de la existencia de las masas.

¿Cuál es efectivamente hoy el terreno sobre el que el capital busca contraatacar con la crisis? ¿Cuál es el objetivo que quiere lograr? El objetivo es la descomposición de la vanguardia de masas del proletariado: las grandes concentraciones obreras. Y en este ataque al obrero-masa hay un uso de la crisis que apunta a la descolectivización, a la reestratificación en primer lugar del terreno socioterritorial, y solo después del plano de la fábrica; rompiendo las formas de existencia y de organización territorial en las que se manifiesta la necesidad obrera y juvenil de la colectivización. Restituyendo al salario su poder de control y de presión sobre el trabajo, de atomización; devolviendo a lo “personal” su carácter de individualización y aislamiento. Lo personal debe volver a ser un lugar de reconstrucción de la disponibilidad para el trabajo y la subordinación.

La Mirafiori es incurablemente roja; para el capital, es necesario disgregarla y transformar a los rojos en fuerza de trabajo disciplinada mediante el uso de esa esfera en la cual la clase no está unida: la esfera de lo social y lo personal.

La vida debe volverse gris, y también para esto sirve la crisis, el llamado constante a la responsabilidad, a la austeridad, además, naturalmente, del ataque directo a la capacidad adquisitiva del salario.

Ante la necesidad de exuberancia que se expresa en la liberación de la vida cotidiana, el capital quiere responder con la restauración de los roles, con la restauración de la familia y del aislamiento, de la miseria de la vida cotidiana.

Aquí se abre un discurso completamente nuevo, que solo mencionaremos. ¿Cómo se manifiesta la necesidad comunista de las masas? ¿Cómo va recomponiéndose, en tendencia, la figura obrera?

En 1969, Hans-Jürgen Krahl escribió sus “Tesis sobre la relación general entre la inteligencia científica y la conciencia de clase proletaria” tratando de definir (por primera vez) la relación de interioridad del trabajo intelectual científico-técnico respecto de la figura obrera general y tratando de descubrir la relación política que este estrato de clase nuevo y determinante puede construir con el movimiento de clase.

Si las ciencias, en función de su grado de aplicabilidad técnica, y sus portadores, los trabajadores intelectuales, están ahora integrados en el trabajador productivo en general, ya no es aceptable que las estrategias revolucionarias continúen haciendo referencia casi exclusivamente al proletariado industrial. La cuestión no radica en la posibilidad de que la inteligencia científica desarrolle una conciencia de clase en el sentido tradicional; por el contrario, es necesario preguntarse qué modificación ha tenido lugar en el concepto de *productor inmediato*, y por lo tanto, en el de *clase obrera* en general.¹⁰

Queremos presentar la hipótesis de que la nueva clase obrera técnico-científica estaría en una posición –ligada a la esencia misma de la reestructuración continua del proceso de producción– por la que su liberación coincide con la apropiación no solo de todo lo que ha sido producido, sino también con la posibilidad misma de reproducir todo el mundo de valores de uso, transformando el modo y el uso de esta producción. La liberación de esta figura de clase, que se da en la tendencia capitalista y en la latencia política del movimiento, es en su esencia la liberación del hombre del trabajo. La supresión formal –capitalista– del trabajo, la transformación del trabajo vivo en fuerza de activación de la inteligencia social acumulada, llega al punto en el que se encuentra con un obstáculo insuperable en la función determinada de la técnica, en su uso y en su estructura dirigida a la reproducción de la dominación capitalista sobre el trabajo. Pero esta nueva figura representa el punto de encuentro entre necesidad comunista y posibilidad del comunismo, en la medida en que liberar la inteligencia técnico-científica significa transformar su uso y

¹⁰ H. J. Krahl, *Costituzione e lotta di classe*, Jaca book, Milano, 1975, p. 336.

estructura, es decir, liberar al hombre del trabajo. Esta nueva figura obrera –joven y escolarizada– debe, por lo tanto, ser sometida antes de llegar a la fábrica, ya que su fuerza política en el lugar de producción se multiplica por su capacidad productiva, por la enorme cantidad de valor del capital fijo (en maquinaria, pero sobre todo en información) que termina siendo puesta en sus manos. Y es sobre el terreno de lo personal, de lo “cultural”, que esta individualización, división, subordinación y puesta en disponibilidad debe tener lugar.

En el espacio de la vida cotidiana –ese espacio que la conciencia “política” parlamentaria y extraparlamentaria quiere sacarse de encima para reactivar su funcionamiento ritual– se juega la posibilidad de dar continuidad a la historia de las luchas de los años sesenta, transfiriendo el patrimonio de conciencia igualitaria y los comportamientos antiproductivos del obrero-masa de las grandes concentraciones al obrero posindustrial, metropolitano y multinacional.

Para concluir, volvamos al compañero Krahl y a algunas líneas sobre el tema de la relación entre organización y cotidianidad:

La organización no es solo forma, mediación, sino que es en sí misma praxis material [...]. Entender la organización como proceso significa ante todo que la organización misma debe constituir existencias revolucionarias conscientes. [...] Colectivo: (*Projectgruppe*) fase del constitución de la existencia revolucionaria y de las células. [Finalmente] ¿es aun posible el centralismo en las metrópolis?¹¹

La lucha de clases transforma la existencia, la forma de la cotidianidad personal, colectivizándola; pero, por otro lado, la colectivización de lo cotidiano es la forma presente de la organización de las masas. Rigor de la teoría y exuberancia de la vida cotidiana, para concluir con sensatez.

¹¹ H. J. Krahl, “Tesis sobre la relación general de la inteligencia científica y la conciencia de clase proletaria”, *op. cit.*

Registro (cuasi) teórico de fragmentos de una historia personal (1977)

Todas las mañanas, con atención algo emocionada, leo los periódicos italianos que me llegan aquí, tratando de captar detrás de las oraciones el más pequeño movimiento; adivinar detrás de los falsos estupores de los periodistas las caras de mis compañeros, tratando de reconstruir a través de las declaraciones de *Lotta Continua* (que no me llega sino rara vez) las rupturas, los deslizamientos, las combinaciones, los descubrimientos de Maurizio o de Luciano o de Matteo o de Angelo...

Fragmentos de una historia personal dentro de la continuidad de una investigación teórica. Doy vuelta a la página.

De marzo a hoy, desde que los artículos de *L'Unità* exigían la detención de los revoltosos, desde que el alcalde de una ciudad roja aplaudía los carros blindados, desde que el Partido Comunista se constituía en partido de la burguesía y del orden en Bolonia, para lanzar las fuerzas sociales vinculadas al estado de cosas presente contra las fuerzas de la liberación y de la rebelión. Huimos de cinco en cinco, regresamos de tres en tres, volvimos a huir, nos encontramos clandestinamente, hablamos desde teléfonos públicos para evitar controles, nos encontramos en la periferia, luego escribimos cartas e intentamos ordenar las ideas, y luego descubrimos que habíamos pensado exactamente las mismas cosas, después de tres meses, a miles de kilómetros de distancia.

Fragmentos de crisis políticas en la vida de cada uno de nosotros. Fragmentos de la vida de cada uno de nosotros en la continuidad de una investigación teórica. Y, por otro lado, fragmentos de intuición teórica que crecen, se solidifican, se recomponen en relación con una práctica en la que el juego de la extirpación y de la reemergencia está continuamente bajo nuestros ojos. En los últimos años, la capacidad del poder para encerrar dentro de la institución las situaciones calientes y las formas de expresión del movimiento había hecho desaparecer, del escenario de la política y de la lucha abierta de masas, al sujeto que vive. La extirpación institucional de la contradicción dejaba ante nuestros ojos el territorio pacificado de

una sociedad en la que las luchas se fragmentaban para encontrar complejidad solo a través del uso mortificante de la participación democrática y la mediación sindical.

Entonces el territorio vuelve a ser ocupado por aquellas realidades que habían vivido una existencia subterránea, que habían cruzado los espacios moleculares de transformación. Y en el momento en que lo extirpado resurge y recupera el territorio visible de la lucha abierta de masas, entonces la institución se arma y se descubre como represión, violencia, intolerancia arrogante.

Y está el reformismo y su partido histórico en Italia, el Partido Comunista, que en este punto –mostrando en términos tácticos que no tiene siquiera un mínimo aliento de verdadero reformismo, afianzándose en posiciones de pura y simple defensa del estado de cosas presente, del orden establecido– asume la tarea de enfrentar al movimiento.

Si tratamos de medir en los hechos, en términos de nuestra experiencia, el funcionamiento teórico del reformismo, debemos enfrentar desde un nivel directamente político el comportamiento, la práctica y la ideología del PCI.

Debemos descifrar la implicación entre práctica y funcionamiento ideológico en la forma de reaccionar de este partido ante la reemergencia no solo terca, sino sobre todo llena de nuevas motivaciones, del movimiento de lucha y transformación que durante 1977 ha reconquistado el territorio de la lucha abierta de masas contra la explotación y contra el Estado.

En efecto, el movimiento ha debido chocar violenta y frecuentemente con el PCI, no por un antirrevisionismo ideológico abstracto, sino porque dicho partido funciona en la actualidad como la figura más sólida del Estado, como la garantía material de la continuidad del poder y de la reproducción de los mecanismos de explotación.

Pero tenemos que indagar acerca de esta contraposición entre el movimiento de clase y el PCI, descubrir cómo la elección del PCI no representa una forma de oportunismo o de desviación, sino la consecuencia de una impostación que se relaciona directamente con la extirpación fundamental que constituye la continuidad del “marxismo institucional” y del reformismo.

La extirpación del sujeto de clase, agente de la contradicción, que rechaza convertirse en capital y prestar su tiempo de vida con la consiguiente hipóstasis de la ley del valor en ley necesaria y natural de funcionamiento de la sociedad. Está claro que debemos también comprender las especificaciones tácticas y prácticas de la línea del PCI en relación con esta impostación fundamental. Pero es interesante al mismo tiempo ver estas especificaciones como articulaciones de la constitución teórico-ideológica del pensamiento reformista basado en la extirpación y en la hipóstasis.

Vimos al PCI en acción este año: lo vimos aprobar la política antiobrera de la austeridad (octubre de 1976), lo vimos apoyar el acuerdo antiobrero Confindustria-Sindicatos (enero de 1977), que desmantela la escala salarial móvil y descarga sobre las condiciones de trabajo la reestructuración capitalista. Lo vimos en enero llamar al orden a los intelectuales para salvaguardar este sistema y para teorizar sobre la necesidad del sacrificio; en febrero para teorizar la contraposición entre trabajadores ocupados y trabajadores desocupados, y tratar de empujar (sin éxito) a la clase trabajadora contra el movimiento juvenil. Luego lo vimos incluso aplaudir a los carros blindados contra el movimiento de los jóvenes proletarios de Bolonia, y finalmente indicar, a la policía y al poder judicial, los revolucionarios que había que atacar; al tiempo que cubría de un modo inconcebible, hasta no hace mucho, un verdadero desmantelamiento de la mismísima Constitución republicana con las leyes sobre orden público. Venciendo el disgusto, sin embargo, debemos tratar de comprender la relación teórica entre el funcionamiento general de la máquina ideológica posmarxista (del marxismo institucionalizado que viene después de Marx) y sus articulaciones.

La cuestión del Estado, la cuestión de la cultura como aparato de organización del consenso son dos temas sobre los que se puede sembrar esta crítica a las últimas encarnaciones posibles del reformismo "socialista". Pero luego podríamos ver rápidamente cómo estas últimas encarnaciones posibles del reformismo colisionan con un terreno táctico (por así decirlo) que nos pone completamente en crisis, que confina la estrategia reformista al mundo de la utopía. Es preciso hoy hacer un balance de las contradicciones del eurocomunismo,

de la insuficiencia de la unión entre socialdemocracia represiva y proyecto reformista, de la irrealidad del supuesto compromiso histórico, como una máquina de guerra institucional antiobrera.

El realismo de la extrañeza obrera del rechazo del trabajo, del comunismo práctico que desplaza al sujeto afuera del espacio en el que quisiera mantenerlo el sistema productivo, pone en crisis el utopismo de una estrategia de paz entre las clases, de gestión socialista de la sociedad de la valorización.

La trampa del socialismo, como ideología productivista, como responsabilización respecto de los intereses generales de la acumulación, como reconstitución de una totalidad política que reduzca las diferencias de los sujetos en liberación, es una trampa que ya no funciona. Es por esto que, privada de terreno táctico, la estrategia del movimiento obrero reformista (que es reformista solo en la estrategia, pero de hecho nunca logra serlo en la táctica) se reduce a ser un doloroso libro de sueños.

La dialéctica real de lo suprimido no puede sino lanzar por los aires el castillo de cartas de la hipótesis.

Y tanto peor para ellos.

Pero enfrentémonos al problema del Estado, a la fórmula que comienza a tomar cuerpo dentro de la ideología reformista (y recordemos que a la ideología reformista no le corresponde una práctica reformista, sino simplemente una práctica represiva y conservadora). Intentemos comprender qué hay de nuevo en la teoría del Estado que el PCI ha venido constituyendo paso a paso, y que no representa más que la continuidad esencial del posmarxismo ideologizado.

El PCI ha formulado una hipótesis según la cual el Estado (una máquina privada de una connotación materialista, una máquina vacía, una mera forma) es hoy terreno de una conquista progresiva por parte de las masas, de la clase obrera. Naturalmente, el discurso se mantiene en un terreno completamente abstracto y formal. Si se intenta ver los contenidos materiales del “volverse Estado por parte de la clase”, resulta que este “volverse Estado” termina costando un aumento de las horas de trabajo, un aumento de la explotación, una reducción del salario real, una reconstrucción de los mecanismos de división al interior de la clase, etc.

Pero lo que importa es volverse Estado.

Volverse Estado: expresión realmente cargada de diferentes valores: ¿Qué significa? Puede querer decir que la clase obrera se reconoce en su figura de fuerza de trabajo e identifica en el Estado el lugar de la institucionalización de esta figura.

Este es el tema de la hegemonía, categoría bajo la cual podemos entender un esfuerzo práctico-teórico que el PCI está haciendo para identificar la reestructuración capitalista, el aumento de la plusvalía relativa y de la subordinación de la vida obrera al mando de la valorización (todo esto resumido en la noción de *austeridad*, proyección moral de la hipóstasis de la ley del valor y de la naturalidad del modo de producción basado en la explotación) con la transición al socialismo.

La clave de esta reivindicación es, de hecho, el concepto de hegemonía.

La cuestión de la hegemonía se resuelve en la cuestión del consenso y del convencimiento discursivo; cambia radicalmente la función del partido en relación con las masas.¹²

La teoría de la hegemonía funciona como justificación ideológica de la reconstrucción del control estatal sobre la dinámica real de la lucha de clases. Control que se entrelaza, por otro lado, con una “expansión de la democracia” contemporánea como reconstrucción desde abajo del Estado, ya que la red de control se vuelve más estrecha y el poder se interioriza a lo largo de todo el cuerpo social. Por lo tanto, encontramos que el funcionamiento del concepto ideológico de hegemonía está estrechamente relacionado con el concepto ideológico de “pluralismo”.

Salvo que, mientras el pluralismo se ejerce entre las fuerzas sociales que reconocen la necesidad de su subordinación, y se identifican con su papel subalterno, la hegemonía debe ejercerse contra aquellos sujetos que no reconocen el derecho del Estado a la totalización y, más concretamente, no aceptan el mando de la valorización sobre la vida.

Para decirlo de una manera algo apresurada: pluralismo con los burgueses, hegemonía contra los revolucionarios.

¹² A. Bolaffi, “Marx, lo Stato, la democrazia”, *Rinascita*, 1976.

Pero para profundizar en el problema:

La idea del socialismo se enriquece con nuevas determinaciones. Se traza la idea fuerza de un largo proceso histórico en el que la hegemonía creciente de la clase obrera sienta las bases para un autogobierno de los ciudadanos-productores. No se trata solo de conquistar la máquina del Estado y de plegarla a los fines de una nueva clase, ni simplemente de conquistarla y sustituirla con una nueva trama de democracia de los productores, incluso antes de la plena emergencia de una forma estatal que exprese el dominio de la clase obrera. Eso ya está marcado por el proceso de reclasificación de las formas políticas actuales, por la germinación de instituciones políticas de nuevo tipo. Estamos a la altura de un proceso en el que reconectar democracia y socialismo implica para el movimiento obrero intervenir cotidianamente en la trama de las relaciones políticas y de clase que definen la forma del Estado, transformarla desde ahora en dirección de un progresivo autogobierno de los ciudadanos-productores.¹³

Más allá de distinciones formales y de síntesis pretendidamente dialécticas entre hegemonía y pluralismo, aquí encontramos el sentido profundo de la cuestión. *Hegemonía de los ciudadanos-productores* significa *forma política democrática y consensual de la sociedad de la valorización*.

Pero, además, en la crisis, esto significa *sanción democrática y consensual de la austeridad*, es decir, reducción del salario, aumento de la explotación, destrucción de autonomía obrera.

En conclusión, la categoría ideológica de *hegemonía* funciona como una teorización de la dictadura de lo existente sobre el sujeto en movimiento; dictadura del productor, de la fuerza de trabajo unida a su función valorizante, sobre la clase obrera que reivindica y practica su autonomía de la valorización, sobre el obrero que se rebela.

Pero en este punto no hay que olvidar un hecho: que en la práctica, en la situación italiana, este proyecto de “hegemonía” se topa con una realidad de clase que no concede mucho espacio a la identificación entre austeridad y transición a una nueva sociedad. Que

¹³ G. Vacca, “Perché Kautsky non ci serve”, *Renascità*, 18 de febrero de 1977.

por cierto es otra forma de decir: clase obrera = dictadura de la valorización sobre el tiempo de vida social.

El movimiento de clase en Italia se identifica cultural, social e incluso políticamente a partir del proceso de luchas igualitarias y antiproductivas que han puesto en marcha una transformación de la composición de clase; hoy, el tiempo de vida liberado del trabajo es una figura central, y esto también define los comportamientos de sectores importantes de la clase obrera fabril.

Frente a esta composición de clase real, y frente al rechazo del trabajo, la práctica estatal de la hegemonía de los productores debe volverse práctica de anulación de la realidad en nombre de la Idea: anulación de la autonomía por parte del totalitarismo de la valorización con el objetivo de restaurar el Reino de la Necesidad, de la identidad (ideal) entre Estado y Clase.

Y aquí estamos ante el dispositivo ideológico fundamental del reformismo, que está determinado naturalmente por una práctica que contiene elementos del estalinismo, aunque no sea simplemente reducible a esto. A partir de la identificación de la Clase con el Estado socialista, el estalinismo atribuye sistemáticamente la realidad de la autonomía, del disenso, de la multiplicidad que se escapa de la paranoide Totalización Estatal a la conspiración antisocialista, y encierra, con la fuerza de la represión policial (del partido), al sujeto real dentro de un esquema ideal preconstituido. Esta teorización de la hegemonía es, en realidad, Hegel en armas.

Pero este tipo de teorización, esta formulación de una teoría del Estado es indisociable del deslizamiento teórico posmarxista que se intenta reconstruir a lo largo del libro, el deslizamiento que lleva a la hipóstasis de las leyes económicas que Marx critica, y a la anulación del movimiento real y contradictorio que Marx identifica como el fundamento de la dinámica social. La concepción de la hegemonía, como dominio del obrero productor sobre el sujeto obrero de la liberación, y como dictadura de la valorización, está estrechamente relacionada con una naturalización de las categorías económicas. En el momento en que se realiza una identidad ideal entre clase obrera y fuerza de trabajo productiva (herencia, por otra parte, y como veremos, de la socialdemocracia alemana clásica y del propio

engelsismo), he aquí que las categorías de la economía política son despojadas conceptualmente de toda cualidad contradictoria; la economía política del capital se convierte en la única economía política posible, y las leyes de funcionamiento de este modo de producción se vuelven leyes naturales.

Por lo tanto, el deber del Estado es garantizar el funcionamiento de estas leyes y eliminar cualquier perturbación: antes que nada la perturbación de la subjetividad obrera, del rechazo del trabajo, aquello que la ideología austera define como “residuo”, es decir, la liberación de tiempo de vida del dominio del Valor.

De la identificación entre clase y valorización desciende por lo tanto como consecuencia lógica la identificación entre partido y Estado: el deber del Partido (fuerza que organiza el consenso, que garantiza la hegemonía) es reconducir al sujeto dentro del funcionamiento (naturalizado) de la economía.

Así, somos testigos de la construcción ideológica (y práctica) de un estado ético de la productividad. Hegel en armas frente (primero en la construcción ideal, luego en el funcionamiento represivo del Estado) a la existencia material de la contradicción, para que la economía clásica (pertrechada con Hegel en armas) pueda reconquistar aquella verdad que las luchas obreras le habían sustraído. La ley del valor se erige como principio natural, y la organización del Estado debe eliminar los obstáculos que se opongan a su funcionamiento.

Mientras que la categoría de hegemonía pasa a funcionar en el cuadro ideológico “reformista” (y usamos aun este término teniendo en cuenta la advertencia acerca de la irrealidad táctica del reformismo y su resultado puramente conservador) como filiación de una impostación historicista e idealista que suprime la contradicción real para reasumirla en el desarrollo de la identidad ideal entre Clase y Estado, al mismo tiempo una impostación formal produce la categoría de “autonomía de lo político”, en la que la supresión de la contradicción real es operada en el marco de una hipóstasis del mecanicismo formal de la institución entendida como estructura separada.

El sujeto social en movimiento –la vida obrera que se rebela contra el rendimiento– termina siendo suprimido y ocultado en términos teóricos, en las categorías formalistas que separan las

prácticas de su agente real para convertirlas en estructuras sin sujeto, y que eternizan el funcionamiento de la política y de las instituciones, ocultando su estructura concreta.

De esta manera, a través de esta supresión del sujeto real, a través de, digamos, un verdadero desprecio por el sujeto real, vivo y, en consecuencia, a través de esta autonomización de la esfera de lo político, se llega (por parte de Mario Tronti, por ejemplo) a una justificación de cada violencia que lo político hace sobre lo social, ya que (en la teorización trontiana) es explícitamente tarea de lo político violentar lo social, reducirlo a la racionalidad del desarrollo.

La especificidad de lo político es un hecho natural, un hecho material, que históricamente califica a la institución político-burguesa y a la clase política que actúa dentro de la institución. En cualquier caso, podemos captar esta especificidad y esto explica precisamente tanto que exista un retraso como que exista una fuga hacia adelante; y por lo tanto puede explicar lo que nos interesa, es decir, que esta especificidad pueda ser usada para un proyecto práctico, alternativo, de uso de las instituciones políticas separado del uso que normalmente hace el capital de su sociedad, es decir, de su relación social, de su relación de producción, que es algo que, en todo caso, no podremos eliminar del capital.¹⁴

Tronti plantea, pues, una posibilidad de desvincular el funcionamiento de la esfera política del nexo de contradicciones sociales que le dan forma. Lo político, separado así de su determinación, autonomizado, puede configurar y modelar la sociedad real, la vida de los hombres y de las masas.

El dominio de lo político sobre lo real, en Tronti, termina así justificado en el momento mismo en que se hipotetiza la posibilidad de hacer funcionar esta acción de lo político sobre lo social como independiente con respecto del interés capitalista. Pero no nos lleva mucho tiempo ver cómo esta es además la suposición implícita en el estalinismo.

¹⁴ M. Tronti, *Sull'autonomia del politico*, Feltrinelli, Milán, 1977. [Ed. cast.: *Sobre la autonomía de lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2019].

Cuando Tronti habla de la “autonomía de todo el poder con respecto del resto que no es el poder”, es necesario responder ante todo que ha inventado el agua caliente. Nadie duda de que el poder tiene poder (por lo tanto, autonomía) sobre lo que no tiene poder (y que por consiguiente no tiene autonomía). Excepto por un pequeño detalle: que la clase social que no tiene poder –en la forma dada de las relaciones de producción, de las relaciones de clase existentes– se vuelve autónoma, se convierte en objeto, se convierte en movimiento, conquista poder. Y que la conformación completa del poder político, del Estado, se modela continuamente (lo hemos aprendido precisamente de Tronti) como respuesta a la lucha obrera por el poder, es decir, por la autonomía.

La autonomía de lo político, por lo tanto, no es más que una función del proyecto de reconstitución del dominio capitalista sobre las fuerzas sociales que se liberan, no es más que una función de la dictadura del trabajo sobre la clase.

Y luego, cuando Tronti agrega, precisando:

Es mejor pensar en una historia del capital por un lado como *continuum* lógico, como continuidad lógica y, por lo tanto, continuidad económica; y por otro lado como discontinuidad práctica, y por lo tanto como discontinuidad política.¹⁵

Debemos recordarle que la llamada continuidad lógica (y económica) es el proceso de reconstrucción continua (política, en última instancia) del dominio del capital sobre la sociedad. Y que la discontinuidad política de la que habla es la lucha de clases. Y la figura supone que esta discontinuidad política asume, dentro del propio capital, dentro del Estado, la forma invertida que esta asume, la forma espectacularizada, hipostasiada, es en realidad el proceso de reorganización continua del Estado en su relación con la lucha obrera. En resumidas cuentas: la esfera de la política (el Estado, las instituciones, el partido como institución) podría tener un grado de autonomía tal como para funcionar como elemento de reequilibrio de la relación entre las clases en interés de los obreros. Nada podría ser

¹⁵ *Ibidem*, p. 15.

más falso, más antimaterialista. El Estado, las instituciones, el partido son aquí autonomizados solo porque ha sido preventivamente eliminado, suprimido, el sujeto social: la clase como sujeto, su proceso de recomposición. Si reintroducimos este sujeto, descubrimos que la supuesta autonomía de lo político no es otra cosa que la función específica, por cierto, pero determinada, de la reconstrucción del dominio sobre la red social en movimiento.

En tanto se oculta la irreductibilidad del sujeto de clase respecto de las leyes de la economía capitalista, en la concepción trontiana de la autonomía de lo político desaparece la determinación histórica, la materialidad de clase de las instituciones.

Es por esto que de la autonomía trontiana de lo político (de la vertiente formalista de la ideología contenida en el libro de los sueños del reformismo) podemos regresar a las lecturas actuales (historicistas e idealistas) de la hegemonía gramsciana.

Ocultando el carácter histórico de las leyes económicas, hipostasiando al mismo tiempo la autonomía de lo político de la lucha de clases y la no politicidad, la no historicidad de las relaciones de producción, el reformismo puede hipostasiar el funcionamiento de las leyes económicas, y reducir el campo de acción de la iniciativa obrera a la mera gestión formal de lo existente.

La relación de rendimiento de la vida se considera insuperable; así es como el hegelianismo en armas del socialismo reformista concluye: la única libertad posible es la aceptación consciente de la necesidad natural. Y aquí llegamos, entonces, al modo en que el reformismo del PCI entiende la función de los intelectuales.

Ya desde el Encuentro del Eliseo (enero de 1977), el PCI dió mandato para organizar el consenso sobre la necesidad de supervivencia del capitalismo.¹⁶ El aparato estalinista del partido se pone al servicio del Estado para eliminar cualquier aberración de la necesidad natural (la necesidad de reproducción de las leyes económicas existentes).

¹⁶ Se hace referencia al encuentro de intelectuales cercanos al PCI que se llevó a cabo el 15 de enero de 1977 en el Teatro Eliseo de Roma, en el que Enrico Berlinguer dió un célebre discurso llamando a la “austeridad” de la clase trabajadora. [N. del T.]

La función de los intelectuales, la participación cultural debe volverse entonces contemplación extática de la necesidad.

Pero para que este austero paraíso del berlinguerismo pueda funcionar es necesario completar una pequeña operación: criminalizar al sujeto histórico, someterlo a la subordinación a un sistema que es histórico y se pretende natural, obligar a la clase obrera real a reconocer la hegemonía de la hipostática de clase que impone el nuevo sistema de valores del berlinguerismo.

Aquí está la clave de toda la reflexión reciente sobre la hegemonía. La clase termina siendo reducida a función del capital, a fuerza de trabajo (es decir, termina siendo negada como sujeto autónomo). El capital es hipostasiado como funcionamiento natural de la economía. Tras lo cual el juego ha terminado: dado que la clase obrera es la garantía de la eternidad de las leyes económicas, su hegemonía es la dictadura de lo existente que debe imponerse como terror frente al irreprimible resurgimiento del sujeto. Entendemos entonces por qué la disgregación es el objeto privilegiado de la polémica de berlingueriana. Disgregación es –para aquellos que consideran natural el sistema de la explotación, es decir, de la cristalización de la vida en valor– toda forma de autonomización de la vida por parte del capital, toda forma de derroche, es decir, de disfrute de la vida.

Disgregatoria es, para los cadáveres berlinguerianos, la vida misma. Y también entendemos por qué sería provocadora y aberrante toda forma del movimiento real. Porque, definida la clase obrera como Idea, idealización de lo existente, toda manifestación de la realidad que contradiga la hipóstasis “sale afuera”, es expulsada, y, por otro lado, “llama desde afuera”, es decir, provoca la contradicción que a toda costa se quiere ocultar.

Con toda nuestra inteligencia (1977)

Por una estrategia del deseo

La primavera del 77 es el punto de llegada de transformaciones de la existencia, de emergencias de lo reprimido. Hemos intentado dar al inconsciente colectivo la posibilidad de producir realidad, y a

nuestras angustias una dimensión colectiva de superación. Al final de esta primavera podemos decir: hemos acumulado nuevas angustias, nos vemos nuevamente obligados a la separación y el aislamiento. Podemos preguntar: ¿Quién nos hizo comenzar la revolución?

El problema está precisamente aquí: cuando el deseo emerge en la escena del movimiento, si no se hace práctica estratégica del deseo, termina siendo reducido a la mera inmediatez, termina siendo entregado a la angustia y al terrorismo; la dimensión estratégica del deseo está solo en la posibilidad concreta de la revolución. Y en cuanto a esto podemos decir sin problemas: la primavera del 77 en Italia, y en Bolonia en particular, ha sido la primera experiencia de emergencia práctica y masiva de lo reprimido de toda la historia. En la historia de la lucha de clases, el inconsciente siempre ha escrito su texto de modo cifrado, siempre se ha inscrito como un contrapunto legible solo a contraluz. Esta primavera fue la primera vez que este texto fue escrito con sus personajes, y la lucha de clases se ha convertido, abierta y conscientemente, en una liberación productiva del inconsciente, lenguaje deseante y transformador.

Es una clave muy difícil, que soporta mal ser minimizada en un fácil psicoanalismo, o en una filosofía boba de la felicidad, porque la trama ligera de lo reprimido se inscribe en un tejido extremadamente denso y compacto de determinaciones absolutamente materiales, históricas, económicas, políticas, cuyo espesor de violencia y de represión es irreductible al lenguaje y al gesto que también lo a/traviesa.

Se trata de hablar de la capacidad de liberación de la inteligencia creativa frente a la inteligencia acumulada en forma de ciencia-capital, de técnica-capital.

Roberto Vacca, alguien que se ocupa de la teoría de sistemas, ha dicho que una sociedad altamente sistematizada e informatizada no puede ser fácilmente puesta en crisis por el sabotaje. Y la razón es clara: la estructura de los sistemas de información está demasiado ramificada y es demasiado compleja como para ser disgregada golpeándola en un punto, en cuanto a la propia alta concentración de la red hace que sea imposible que el saboteador, salvo que sea un sistema competente, cause serios daños.

Así que el problema es llegar a ser ingenieros de sistemas competentes, no solo porque es necesario interrumpir el funcionamiento de grandes sistemas, sino porque es necesario comenzar a identificar dos funciones (la actual y la posible) de la inteligencia técnico-científica aplicada, y en particular de la ciencia de sistemas y de la informática. Descubriremos que la función real de la inteligencia aplicada por el capital es totalmente de control sobre el suministro de trabajo vivo. Que el uso que el capital hace de la inteligencia está totalmente dirigido a la reproducción del dominio político sobre el tiempo de trabajo obrero.

Pero probablemente también descubramos que las potencialidades de la inteligencia aplicada van en la dirección de la supresión del trabajo. El rol a ser disuelto es el de la relación de dependencia de la inteligencia viva respecto de la inteligencia acumulada en forma de capital, y precisamente en forma de dominio del dato sobre lo posible. Es en la estructura lógica misma de los sistemas, más que (y antes que) en su funcionamiento material y técnico, donde se asienta el dominio del proceso de valorización sobre el proceso laboral, precisamente el dominio de la producción de valor de cambio (mando sobre el trabajo asalariado, aumento de la extracción de plusvalía relativa) sobre la producción de bienes útiles.

Tenemos que metérselo bien en la cabeza: aquellos que practican hoy, en Italia, la lucha armada contra las estructuras policiales y estatales corren el riesgo de combatir en una batalla que es tan costosa como retrógrada. No porque el Estado policial no sea un dato relevante, sino porque en realidad es la forma aparente, y en última instancia una forma capaz de reproducirse al infinito en una relación de producción y de organización capitalista de la inteligencia social, que se garantiza precisamente desplazando las tensiones sociales agresivas y/o transformadoras hacia sus aparatos superficiales. Se corre el riesgo de luchar en una batalla de artillería, por cierto perdida, con un enemigo que, mientras compromete la artillería en el frente externo, está preparando un armamento tecnológicamente muchísimo más avanzado, capaz no solo de derrotar militarmente al movimiento, sino de someter durante un largo período histórico a la clase del trabajo asalariado. Y mientras que en la batalla de artillería usamos y perdemos hombres, fuerzas y sobre todo inteligencia y vida, en el terreno de

la organización tecnológico-informativa es posible vencer. Y no destruyendo la estructura productiva y tecnocientífica que el capital ha determinado, sino poniendo en crisis su límite en términos de uso, su ambivalencia: destruir la función de control de la inteligencia acumulada (control como memoria, vigilancia y reproducción de las relaciones dadas, control como una forma madura del Estado posindustrial) liberando sus funciones de liberación, de creatividad, de reducción de trabajo, de uso alternativo de los circuitos informativos.

El citado Vacca anuncia que la acción de los sabotadores es un elemento irregular que puede ser estudiado y previsto precisamente con procedimientos típicos de la ingeniería de sistemas, por ejemplo con la teoría de los juegos competitivos. Está claro que Vacca habla únicamente de una intervención en forma de sabotaje, irregular pero predecible, o al menos programable en términos de retroalimentación y autocorrección de la estructura sistémica. Pero para nosotros no se trata de eso: se trata de planificar la subversión general de la estructura lógica y técnica del aparato sistémico, de romper y *detournare*¹⁷ su función. Y se trata de experimentar esta subversión incluso a pequeña escala, ejemplarmente, en una ciudad, en una fábrica, en un centro de diseño. Es el pasaje que debemos hacer, es difícil pero extraordinariamente rico.

¿Quién mató a Maiakovski? (1977)

Era una gran fiesta. El pueblo se agolpaba en las puertas para ver a sus escritores. Lo llevaron al Gólgota desde las aulas y no había nadie que no gritara “*crucifige crucifige*”.¹⁸

Algunos jóvenes estaban en la entrada murmurando entre sí, mientras los más ancianos, esparcidos por el pasillo y en los asientos de honor, permanecían rígidos y solitarios. En los días de octubre estaban en París de luna de miel. Descubrían su amor por el socialismo mucho tiempo después.

¹⁷ “Desviar”, en francés en el original. [N. del T.]

¹⁸ “Crucifiquenlo, crucifiquenlo”, en latín en el original. [N. del T.]

En la sala había murmullos por todas partes, y corrillos, y alguien se metía los dedos en la nariz riendo.

Un hombre alto se acerca al escenario a paso decidido, y toma la palabra sin hacerse anunciar. Su zancada atravesó la sala como una ráfaga de viento y la chaqueta ondeaba oscura como las alas de un pájaro que cae desde lo alto. En un instante se hizo silencio y alguien huyó aquí y allá. Gritos de estupor y de indignación desde distintos ángulos de la sala.

Cuando Maiakovski tomó la palabra en el Congreso de Escritores de 1934, en un primer momento quedaron todos sin respiración, luego prefirieron ignorarlo, los periódicos, las noticias, los periodistas mercenarios, y toda esta gente.

¡Está muerto está muerto es imposible está muerto está muerto está muerto está muerto, cómo! Lo he visto yo mismo en un callejón Lubianska no es posible lo vi tenía los ojos trastornados los zapatos grandes los labios púrpura los jeans la corbata a rombos la kurtka amarilla el pito recto la nariz torcida un crucifijo en el culo, imposible imposible Lunacharski escribió un epitafio tan bello está muerto está muerto está muerto.

Queridos compañeros escritores si me permiten me gustaría saludar y hacer una intervención; la intervención de alguien que con la poesía marchó en las filas de los rebeldes bajo el Palacio de Invierno. En aquel entonces, alrededor de Lenin como un pequeño ejército se alinearon los obreros industriales, los marinos y los soldados.

Los otros esperaban que durase poco, quiero decir también los poetas. Algunos se adhirieron, dentro de nuestra poesía queríamos un salvador, una resurrección del mundo, y el pueblo en revuelta era estéticamente bello como lo había siempre sido el pueblo sometido. Muchos otros continuaron su día sin hilo; chillando por la libertad perdida algunos se llevaban su equipaje a París, a Zurich y a Berlín. Para quien estaba habituado a estar del lado del poder, eran tiempos difíciles: el poder de los soviets obreros no daba regalos a los lameculos.

En aquellos primeros años no había protecciones estatales para algunos escritores y sus asociaciones. Entonces rendíamos cuenta directamente a los proletarios en lucha; nuestro trabajo de transformación del ritmo de las palabras era un proceso profundamente

relacionado con el proceso de transformación de las relaciones reales entre los hombres; y de nuestro trabajo buscábamos continuamente validación no en las declaraciones oficiales, sino directamente en la práctica de las masas, en la correspondencia entre el gesto que hacíamos y el movimiento colectivo de la subversión.

El rol del partido bolchevique era dirigir a las masas contra el Estado burgués. Después de la toma del poder, el partido era la forma muerta, la representación esclerótica del movimiento pasado. La Clase y el Estado no pueden odiarse porque el Estado es el aparato de compulsión al trabajo. Pero el socialismo en un solo país redujo la clase al partido e hizo del partido la mediación entre clase y Estado. La clase tenía que corresponder con la idea que el partido representaba; pero las huelgas que en los años posteriores los obreros desataron en todo el país eran incompatibles con el proceso de restauración; en el Estado la tarea del partido era bloquear las huelgas.

Presentándose como la encarnación de la Clase reducida a la Idea, proclamó la identidad (puramente ideal) entre clase obrera y desarrollo y quería que la clase real –aquella que debía seguir trabajando en las mismas condiciones que el capitalismo– se reconociera a sí misma en esta proyección ideal y se viera obligada a reconocerse a sí misma. El conflicto era abolido en la idea. El Estado era el garante de esta abolición ideal del conflicto, y si la lucha de clases no hubiera existido, la literatura no habría podido representarla.

Los que habían hecho las maletas por miedo a la revolución no tenían nada más que temer; aquellos que siempre habían obedecido el poder ahora reconocían la mano que siempre habían lamido y podían comenzar de nuevo. Estado y Literatura constituían una unidad porque la literatura reconocía la reducción de la clase a la idea, la perfección de la condición existente, y así fue literatura de partido: Clase y Estado tenían los mismos intereses, por lo que se debía repetir al infinito esta verdad, esta perfecta ausencia de conflicto, este mundo sin contradicción.

Mire, yo no defiendo los intereses de los intelectuales; no hablo de la libertad perdida de la literatura, ni lloro por los privilegios de la burguesía. Son privilegios de los que jamás he disfrutado. En los campos de concentración, Stalin nos ha clausurado el comunismo;

los obreros son su enemigo porque no reconocen la perfección de su Estado. La Unión Soviética quiere suprimir la lucha entre las clases, afirmando haber absorbido a la clase trabajadora en su enemigo, el orden del Estado del trabajo. Todo esto vuestra literatura cortesana lo ha aceptado, pero la práctica poética se rebela, porque en ella se pone en acción la tendencia de clase a romper esta jaula, porque la escritura en movimiento se vuelve contra el orden de las palabras que glorifica este orden opresivo.

Todo enemigo
de la clase obrera
es también mi viejo
y acérrimo enemigo.
Nos ordenaron marchar
bajo la bandera roja
los años del trabajo duro
y los días del hambre.
Cada libro de Marx
lo abríamos
como en nuestra casa
se abren los impuestos.
Pero aun sin leerlo
entendíamos bien
a dónde ir
en qué campo luchar.
La dialéctica nosotros
no la aprendimos de Hegel.
Con el fragor de las batallas
irrupía en el verso
cuando
bajo los proyectiles
delante de nosotros huían los burgueses
como una vez
nosotros
huimos delante de ellos.

Queridos compañeros escritores, la poesía debe seguir formándose en la revuelta. Hoy nuestro movimiento se ve retrasado en todo el mundo; pero la revuelta sigue escarbando, y volverá a levantar cabeza. Se prepara a través de un purgatorio de trabajo subterráneo, paciencia y tozudez. Años sesenta: en Praga, la lucha obrera obliga al Estado a la farsa de la democracia; pero el socialismo apunta las bocas de sus cañones contra los obreros y estudiantes que luchan.

¿Los tanques quieren el socialismo, y los obreros no? No defiendo la libertad de los burgueses de vestirse bien, la libertad de los intelectuales de escribir; defiendo la libertad de los obreros para entrar en huelga. Esta es la libertad que más teoriza la trinidad socialista en la que Estado, partido y trabajo son una sola cosa.

En Nueva York, áreas enteras de la ciudad son *unsafe* de noche, algunas incluso son *unsafe* en todo momento. Es mejor para los burgueses mantenerse lejos; allí la única ley que cuenta es la del más fuerte. Por otra parte, siempre es así; cuando los proletarios se organizan, toda ficción es destruida. La forma misma de vestir indica un predominio de los proletarios y de los negros; si quieres caminar por la calle mejor que te quites la corbata y la camisa, mejor que se te confunda, la uniformidad en la vestimenta en clave joven proletario indica una hegemonía política, la hegemonía del más fuerte. Ya no somos nosotros los que queremos imitarte, eres tú quien debe uniformarse; si te reconocemos en las áreas ocupadas podrías quedar aislado, y no está escrito que salgas con vida.

Lo que está abajo debe emerger; eso es lo que no es, pero en realidad eso es lo que es. Aquello que es negado pero presiona, aquello que se organiza amenazante para liberarse y que cuando se libera destruye el orden presente, se apodera de la ciudad. Y el uno se divide en dos. En la Revolución Cultural proletaria, en China, los jóvenes y la clase obrera se rebelan. El partido termina siendo agredido por miles de guardias rojos; los intereses del Estado del trabajo no pueden ser los mismos que los de la clase obrera en revuelta.

Toda la clase trabajadora es de ultraizquierda. Organiza las formas históricas e institucionales como posibilidades emergentes y concretas de su organización invisible, continua y subterránea; pero entonces toda forma de ideología, toda estructura organizativa

es superada por el movimiento de masas, y entonces se cristaliza y permanece como un residuo, como una representación del pasado del movimiento, y por su propia supervivencia obstaculiza y enlentece la aparición de nuevas posibilidades. El partido es esta representación del pasado, esta voluntad de autoconservación, este obstáculo para la insurgencia de lo nuevo.

En la escritura de aquellos días la misma fuerza material que trastornó el orden de nuestra poesía comenzará a trastornar el orden de las palabras. Años setenta. La lucha en los talleres es continua, violenta, un punto del que no se retrocede.

16 de marzo de 1973. Después de la entrada del turno vamos al bar. A las 15:30 comienza la huelga. Esperamos la salida de la columna; caminamos por la avenida Settembrini. Durante mucho tiempo, por la polvorienta avenida, mientras en todos va creciendo la tensión. A la altura de la puerta 18 vemos salir una columna de los Mecánicos; corremos; entramos a la columna.

La columna cruza la calle, luego se dirige hacia la puerta 10 en Carrocerías. Estoy en primera fila, siento que soy absorbido por esa corriente; los guardias se hacen a un lado mientras la columna entra en Carrocerías; decenas de puños se levantan en el aire; y los cantos se confunden hasta convertirse en una sola voz, un grito, la escansión colectiva de un ritmo de cinco golpes que no quieren decir nada, sino solo la unidad y la tensión que hay dentro de nosotros. Decenas de latas vacías de aceite son golpeadas con martillos, mazas, barretas.

Es el ritmo de la revuelta, del odio que estalla, de la insurrección que se prepara y avanza, expresada en estos cinco compases.

En los primeros dos movimientos está la preparación, la construcción de la unidad, el cerrar filas; luego en los tres últimos compases está el asalto, la carga, el choque.

*“Lòtta / dura // sé / nza pa / ùra”.*¹⁹

En un patio nos encontramos con una columna que está saliendo de los talleres de carrocerías. Las dos columnas quedan frente a frente por un momento, gritando con más fuerza las

¹⁹ Literalmente “lucha dura, sin miedo”. [N. del T.]

consignas, cerrando filas, en una infinidad de puños levantados. Luego corren al encuentro, como en una carga, hasta confundirse. Luego entramos en un taller, para azuzar a los carneros que se quedaron trabajando.

La marcha avanza entre las líneas de montaje, y en sus flancos grupos de jóvenes con pañuelos cubriendo sus rostros corren a romper las piezas ya producidas, a tirar bulones contra los vidrios, a patear a un carnero escondido en la carcasa de un automóvil; luego llegamos a un playón lleno de coches ya acabados. Grupos de jóvenes obreros pegan con papel engomado las bocinas de los coches; es una música de cien bocinazos unidos a los tambores de lata. A la cabeza de la marcha hay una animada discusión, planteando recorridos posibles. Hay quien quiere ir a Forja, quien propone Pintura, quien dice que es más importante detener las líneas de montaje en tal o cual puesto.

El conocimiento obrero del proceso laboral se realiza aquí, como conocimiento para la destrucción. De esta forma, todo el proceso se reconstruye en términos cognoscitivos. Pensar, aquí, es colectivo.

Y en la columna interior está la loca alegría de contar con la fábrica desnuda e indefensa; la jerarquía de la fábrica se ha disuelto, los jefes y los guardias han desaparecido después de que los primeros bulones salieron de la marcha. El mecanismo por el cual cada uno está obligado a incrementar los ritmos y la voluntad ahora está indefenso frente a la rabia ya no desarmada de los explotados.

La columna interior es también una explosión de felicidad y es buena para la salud; esto debe ser comprendido, ya no existe la vieja concepción de la lucha como sacrificio necesario que es preciso llevar a cabo, para poder rascarle algo al patrón; la lucha es una explosión de las energías colectivas que el capitalismo comprime en la fábrica y en la ciudad, que distorsiona y subordina para transformarlas en fuerza productiva, aplastándola y reunificándola en la figura hostil de la mercancía. La recomposición obrera no tiene lugar en el trabajo, sino en el rechazo organizado, y es aquí donde se consolida el conocimiento de la realidad, de la fábrica, de las relaciones existentes, y es aquí donde se forma un lenguaje nuevo, comprensible solo para aquellos que luchan.

En la columna interna está la subversión y la fundación de todas las artes: hay allí una nueva música, una nueva pintura, un nuevo lenguaje poético. El único lugar donde se puede formar una escritura comunista es en la lucha que la clase conduce contra todo orden. Se trata de una escritura en movimiento, que parte de la contradicción real; porque el comunismo práctico de las masas habla desde un lugar diferente, y desde ese lugar ve las cosas invisibles al lenguaje de la identidad y de la repetición.

En mi poesía metálica he querido transcribir la dureza del movimiento revolucionario; pero en la poesía también debe hacerse presente la alegría que hay en la revuelta, la creatividad que se libera en el comportamiento antiproductivo de los jóvenes obreros.

No solo se trata de la dimensión colectiva, sino que también se modifica la dimensión individual, inmediata. La lucha, el rechazo, el absentismo, la apropiación son también sobre el plano personal una condición de felicidad, de colectivización inmediata de la propia existencia.

El comportamiento de miles y miles de jóvenes, que en su modo de vida están fuera del *establishment*, no indica, como quiere la ideología juvenilista, una *new way of life*, la construcción de estructuras alternativas, pacíficamente asentadas en la sociedad capitalista del trabajo y del no-trabajo, de la miseria y del yugo duro. Es, en cambio, el comportamiento espontáneo de un sector del proletariado que, viviendo colectivamente, constituyendo estructuras de defensa de su propia autonomía, construye el terreno de la apropiación comunista del tiempo y de las cosas.

La práctica de la felicidad es subversiva. Y su representación es instigación a cometer delito, a subvertir el orden presente. Sabemos del peso de la palabra impresa.

El peso: el trabajo de millones de hombres, la lucha de millones de hombres contra la explotación, las palabras con que estos hombres organizan y comunican su revuelta, su lucha por la liberación del trabajo. El peso de toneladas de mineral verbal del cual la palabra poética termina siendo extraída como el radio.

El peso: pero la palabra impresa es también un arma, algo que puede tener fuerza de unificación, un instrumento de agitación y de conocimiento para la modificación práctica del mundo.

Esto solo puede suceder fuera de aquí, de este Congreso al servicio del orden, solo dentro del movimiento en el que se forma el pensamiento colectivo del comunismo y su lenguaje.

Era una gran fiesta, el pueblo se agolpaba en las puertas para ver a sus escritores. Cuando Maiakovski terminó de hablar, las rotativas de los periódicos fueron frenadas por órdenes superiores. (Era una gran fiesta).

Durante su discurso, un silencio increíble había caído poco a poco en la sala; al principio alguien se había molestado un poco, pero luego tuvieron que escucharlo con los ojos un poco abiertos, sus escritores, el pueblo. Cuando Maiakovski bajó del escenario y se alejó de él, el silencio continuó por un tiempo, incluso un poco avergonzado.

Era una gran fiesta.

Maiakovski caminó a lo largo de la pared y luego se dirigió hacia la salida.

Era una gran fiesta y sus escritores.

Maiakovski era bastante alto; y había un silencio que duró todo el tiempo que caminó hacia la salida. El pueblo venía a ver a sus escritores. Alguien se aclaró la garganta, un poco para volver en sí, para recuperar la compostura. Era una gran fiesta el pueblo.

Tan pronto como Maiakovski estuvo fuera hubo una sensación de alivio, sí escucharon de nuevo susurros, primero aquí y luego allí, luego más allá, entonces uno dijo fuerte está muerto, luego llamaron a su amigo luego aplastaron una cucaracha entonces el presidente dijo compañeros disculpas luego dijo algo más, luego alzó el tono de voz, luego todos hablaron, luego alguien gritó, luego uno se sintió mal, luego todos protestaron en voz alta, luego alguien golpeó a su vecino en el estómago. Era una gran fiesta.

No hay nada más no hay nada más no hay nada más no hay nada más no hay nada más una botella de champagne para el presidente, ha sido un tubo de escape, alguien se cayó de un cuarto piso sin darse cuenta, una descarga eléctrica, todo el mundo puede hablar libremente, aquí se quiere crear un incidente, qué dirán luego los burgueses en Occidente. Vuelvan todos adentro, el Congreso comienza de nuevo, si no le importa el destino de la literatura son unos irresponsables. Aislar a los extremistas, echar fuera a los que molestan.

Vuelvan a entrar.

Hablen de poesía también de narrativa también de yambos también de teatro también de cine también de pintura también de rima también de ritmo también de música también de sintaxis también de jazz también de vanguardia también de realismo también de surrealismo también de Shakespeare también de suprematismo también de abstraccionismo también de simbolismo también de Maiakovski.

Alice: simpatía e hipocresía (1977)

El informe teórico de la insurrección de marzo ha sido considerado, por las autoridades, como una organización conspirativa, la información interna al movimiento termina siendo reducida a una comunicación organizativa de la conspiración.

Pero detrás de esta operación policial que reduce el movimiento a un complot, hay un procedimiento teórico de clásica marca idealista: la supresión del sujeto real, de sus necesidades, del flujo deseante que transforma la rabia en revuelta, las necesidades de movimiento. El sujeto material y práctico se oculta, y en su lugar reaparece un hipersujeto paranoico, la maquinación.

Lo que ha sido suprimido parece incomprensible, y termina siendo interpretado por medio de los únicos esquemas disponibles, que son policiales porque sustituyen al movimiento real por la voluntad hipertrófica y abstracta. Se niega la subjetividad histórica del movimiento, y entonces el sujeto reaparece como un monstruo al que el Estado atribuye características terroristas.

En tal sentido, es suficiente volver a leer las declaraciones impagables del alcalde de los tanques, Zangheri.²⁰ Junto al apoyo incondicional de este fantoche a las tropas de ocupación, junto a declaraciones como la que “no se critica a quien está en guerra” (que yo sepa, ¿las SS en Polonia, los marines en Vietnam no podían ser criticados?), su operación es sintomática en términos teóricos:

²⁰ Renato Zangheri, político del PCI e historiador, alcalde de Bolonia entre 1970 y 1983, responsable local en marzo de 1977 del decomiso y cierre de Radio Alice y de la militarización urbana y posterior represión, célebre por decir, en ese contexto, “somos la ciudad más libre del mundo”. [N. del T.]

es negada la realidad de un movimiento, es decir, del sujeto que irrumpe en la escena de la historia; pero lo que sucede no puede ser negado, y, dado que los sistemas idealistas no pueden comprender lo que está sucediendo, todo lo aterroriza. Entonces, lo único que queda es exorcizar la realidad, sustituyéndola por la maquinación. Plan preordenado, instrumentos de propaganda montados con anterioridad, complot.

El lenguaje es digno de Radetzki, pero los conspiradores serían una radio, una revista, un periódico, las cuevas, nuestra propia vida.

Criminalizar todas las formas de manifestación del sujeto social en movimiento, para luego negar que el sujeto social existe. Esta es la quintaesencia de la operación estatal.

Pero si finalmente dejamos ir la interpretación policial de la realidad, podemos tratar de captar en una posición muy diferente, la expresada por los artículos de Eco, una similar incompreensión. Eco reemplaza la perspectiva policial por la que podríamos definir “perspectiva especialista”. “Decir que Radio Alice ha sido la causa de la explosión de rabia juvenil, es como decir que el festival de San Remo sería la causa de la estupidez nacional”, escribe Eco unas semanas antes de que el ataque a Alice asuma las características de un pogromo.

Eco, por lo tanto, rechaza la atribución al instrumento de información de una función de “maquinación”; pero al hacerlo, atribuye a la radio una función de simple “tercer ojo en el dedo índice de cada ser humano”.

Es cierto: Alice no es la instigadora ni la organizadora del movimiento. El movimiento se instiga a sí mismo, en el sentido de que dentro de sus formas de democracia de masas, de madurez, de discusión y de práctica, produce la conciencia de la necesidad de la lucha y de la posibilidad de la revolución.

Pero, una vez dicho esto, no se puede decir que Radio Alice sea un mero registro de una voz que es externa a ella, o un mero reflejo de un proceso que no la involucra. También en Eco la realidad del sujeto huye como base material del proceso revolucionario y de todas las prácticas que atraviesan el proceso: desde la práctica

lingüística a la práctica de la información, a la práctica teórica, a la práctica sexual.

Eco llama la atención sobre el fenómeno “cultura”, y en este concepto intenta proponer un territorio en todo caso neutro, en el que se despliegan procesos si se quiere similares o entrecruzados con la realidad, pero ausentes de anudamiento, de ese fundamento que es la condición del sujeto de cualquier práctica.

El nudo del sujeto vincula todos los hilos de esa red que constituye el proceso de transformación global de la vida, y se rompe y se reafirma en algunos puntos, los puntos de la ruptura revolucionaria. Aún más, Eco dice: “No puedo decir si Radio Alice produce o refleja la realidad de la rabia juvenil. Esta realidad es demasiado compleja”. Pues, no: es cierto, esta realidad es compleja, pero precisamente aquí se trata de observar.

Alice no produce la realidad, ni obviamente la completa. Pero tampoco Alice se limita a reflejarla. Alice es el producto de una realidad que es la misma que produce las escrituras en las paredes y los centros juveniles, la huelga de los talleres y el proceso de liberación. Y como cada una de las actividades del sujeto de clase, no se limita a ser determinada por la clase, sino que a su vez la determina. Por eso en lugar del concepto de *cultura* prefiero el concepto materialista de *escritura*: porque indica la especificidad de una práctica (que está signada y que deja signos) pero también, al mismo tiempo, la capacidad de atravesar materialmente todo el territorio del comportamiento del sujeto de clase.

El sujeto de clase no es ni el sueño de una sociedad nueva ni el mero producto mecánico de la historia de la sociedad vieja. Es el proceso de recomposición de todas las figuras sociales, políticas, sexuales, culturales que rechazan el orden presente de las cosas y esencialmente rechazan el modo de producción capitalista, la transformación del tiempo de vida en valor.

El sujeto de clase es, por lo tanto, el sujeto de la contradicción, y se opone a todas aquellas fuerzas que quieren reproducir la realidad tal como es, sin transformarla.

No será el miedo a la locura (1978)

No será el miedo a la locura lo que nos haga tener a media asta la bandera de la imaginación, habíamos escrito en nuestros manifiestos.

¿Quién podría hoy acusarnos de no haber sido consecuentes? Hoy sabemos hasta qué punto la imaginación no era ni fuga de la realidad ni sublimación ni, sobre todo, li-te-ra-tu-ra.

Aquellos que todavía creen que la transformación social se mide en kilogramos de conquistas, en número de miembros o en decilitros de conciencia, no entendieron nunca que el dominio se basa en la capacidad de producir imaginario.

El imaginario es el sistema práctico de organización del mundo por medio de su percepción.

El barco del amor sabía cómo ver tierra y perseguirla incluso cuando las más altas olas parecían enloquecerlo, sacudirlo y hacerlo zozobrar.

Seguimos así la onda, sin renunciar nunca al dúctil principio: busca siempre el camino de la revolución.

Luego el movimiento de la ola se ha vuelto incontrolable por parte de quien lo navega.

Me dijiste: no pretendo seguirte en tu locura.

Y la ola azota más que nunca al barco del amor. Y la brújula se rompió, este es el hecho nuevo. Ya no puede indicar la dirección en la que ir para encontrar tierra.

No hables, por favor, en nombre de Alice.

En cualquier caso, no le erigiremos un monumento.

Los años ochenta

New York

Maurizio Torrealta

Estimado Franco:

Son las cinco de la mañana y la ciudad es azotada por un viento helado suspendido en una niebla azulada, incluso los enormes pasillos del Waldorf Astoria son atravesados por corrientes muy frías. No sé por qué le escribo, estoy solo y esperando hace muchas horas a Magda, una chica palestino-estadounidense que desde hace una semana me está hospedando aquí en el Waldorf.

Catherine se ha ido a Chicago por un mes y desde entonces no he conseguido rastrearla por teléfono. Empecé un importante trabajo de restauración en mi apartamento en el Village y es por esto que ya hace más de una semana duermo con Magda aquí en el Waldorf-Astoria, hace algunas décadas uno de los hoteles más famosos de Nueva York, ahora con el coeficiente de crímenes más alto de Times Square: tres muertos en menos de un mes en los pasillos de los pisos superiores. En los primeros pisos se han asentado traficantes de drogas y prostitutas y travestis y se dice que al menos dos son “*shooting gallery*” que funcionan las 24 horas del día, por lo que las muertes de esos pisos no tienen responsables. Magda ha descubierto que la tarjeta magnética que el hotel le ha dado para abrir su habitación funciona incluso si la fecha de su reserva ha expirado y así es como hace una semana seguimos viviendo en un relativo lujo: apenas pedí una máquina de escribir, como ves, aunque eran las cinco de la mañana me la dieron de inmediato. Ten en cuenta que por la tarde crucé el piquete de trabajadores de hoteles en huelga que rodeaban el Waldorf y cantaban un ritornelo que decía “no duermas en esas sábanas, no las cambiamos hace semanas” y yo pensaba “y yo no pago la habitación desde hace una semana”. Cómo ha cambiado la clientela del Waldorf, aquí se refugiaba el Duque de Windsor y el General Hoover y ahora...

A menudo pienso en ti, Angelo, Susi y Dario, en tus proyectos literarios que no se entiende nunca a dónde van y qué narran, pero mis maestros me enseñaron a respetar mucho a quien escribe, sobre todo cuando no lo entiendo. No habría leído los escritos de Lacan y los de Julien Greimas si no hubiera seguido esta regla. La cantidad de deuda que tengo que pagar me obliga a seguir siendo un huésped fantasma en estos pasillos durante algunas semanas más, a menudo me parece encontrarme en un puesto de avanzada que fue abandonado y estar mandando mensajes que no terminan siendo recibidos a otro puesto también abandonado. Maldición, el viento hizo que las ventanas se golpearan tanto que los vidrios se han roto, creo que pronto tendré que interrumpir esta carta.

Todas las personas que frecuento en estos meses no me dan la más mínima confianza, pero entiendo a la primera su regla principal: no tener reglas, por eso no me asustan, porque son fácilmente predecibles, haciendo lo que les conviene en cada momento. Escucho sus discursos en silencio y los encuentro simples y verdaderos, pero poco interesantes. No sé por qué estoy aquí en Nueva York, pero creo que es interesante quedarme, aun si no hay una sola razón que pudiera justificar mi presencia aquí. Últimamente me llamó Jean Baudrillard, tenía mi número de Paolo Fabbri, y me pidió si lo podía sacar a pasear un rato por la noche. Al principio pensé que era una broma y luego me convenció y nos vimos casi todas las noches durante un par de semanas. Fue genial, entraba y salía de cualquier ambiente con gran simplicidad. Si puedo hacer una comparación entre su comportamiento y el un poco demasiado “deseante” de Felix Guattari, que cuando se cruzaba con Catherine no paraba nunca de saltarle encima, me parece que los separan eras geológicas. El segundo, a pesar de haber luchado contra las pasiones edípicas, está aún atrapado en esos parámetros; el primero se desliza sobre todo: como desliza su mirada sobre todos los signos, Baudrillard parece más interesado en lo invisible que en la pasión y es considerado un gurú del mercado del arte porque no se interesa para nada por el arte.

¿Deberíamos entender mejor este pasaje de eras geológicas, como escribió Tronti?: “Encandilados por las estrellas de la Revolución Rusa, circulábamos con los ojos vendados por el día estadounidense”.

Me acaba de llamar Magda: fue invitada a Key West el fin de semana, quiere que la encuentre a las siete y vaya con ella, no sé por qué pero no puedo dejar esta ciudad, esta tarde debería ocurrir algo en la Math Gallery y no quisiera perdermelo.

Joder, ya es madrugada, asquerosa, repugnante, desde que llevé a reparar mi ordenador Kaypro, renunció a escribir con las viejas máquinas eléctricas y al final el encabezado de esta carta es demasiado bello. Querría enfadarme contigo para mantener al menos el placer de un desacuerdo, pero no tengo motivo para ello, me propongo leer las cosas que estás escribiendo en un futuro próximo y discutir las contigo en un futuro aún más lejano que tal vez no llegará nunca.

No iré a Italia por Navidad solo para reforzar mi decisión de olvidar por qué me fui, todos nos hemos ido para olvidar algo y tuvimos éxito: no sabemos ya por qué nos fuimos, a fin de cuentas me conviene quedarme aquí y con los pocos dólares que consigo hacer algo por mi cuenta en dieciséis milímetros.

Feliz Navidad para ti, Claudia, Angelo, Susi y Dario y Giga y todos los demás, realmente te extraño pero no me gusta admitirlo y luego en realidad no es tan cierto.

La revolución ha terminado, hemos vencido (1980)

Podríamos decir que el 77 tiene un doble carácter.

Puede verse como la culminación del proceso iniciado por el 68, y como la conciencia de una precipitación inminente de las formas de sociabilidad y de cultura que animaron a los movimientos revolucionarios del siglo XX.

En medio de la movilización que siguió al marzo insurreccional de Bolonia y de Roma, unos pocos meses después, en junio del 77, un número de *Zut-A/traverso* anunciaba perentoriamente: “La revolución ha terminado, hemos vencido”.

Muchos leyeron este título como una broma irónica. En realidad, había sido dicho muy en serio y al pie de la letra. Los movimientos revolucionarios del siglo XX pensaban que podían derrocar y superar la forma social capitalista. El movimiento autónomo había

establecido las condiciones para una nueva concepción del proceso de liberación.

Esta nueva concepción no implicaba ninguna ruptura del sistema del poder político sino la creación de un área social capaz de encarnar la utopía de una comunidad que se despierta y se reorganiza fuera del modelo predominante de intercambio económico del trabajo y del salario. Ahora la extinción del trabajo se vuelve tendencia objetiva, posibilidad implícita en la tecnología y en el sistema social del saber.

No podía aplicarse el modelo de la revolución política; en este sentido la revolución había terminado.

Pero la segunda parte de aquel título era más difícil de interpretar. ¿Qué significa “hemos vencido”?

Con esa frase buscábamos, como si fuera algún tipo de conjuro, o más bien la indicación de una actitud mental, crear las condiciones para enfrentar el proceso de extinción del trabajo en términos de experimentación consciente y colectiva.

La problemática del trabajo es central en todo el pensamiento italiano de los años sesenta y setenta, y el pensamiento del 77 se ubica en la línea teórica inaugurada por *Quaderni Rossi* y *Classe Operaia* en los años sesenta, y posteriormente desarrollada por la elaboración del área cercana a *Potere Operaio* en los años setenta.

Muchos estímulos filosóficos y analíticos confluían en esa problemática.

La historia humana, ya sea como lucha de clases, ya como conflicto e integración entre el hombre y el medio ambiente, puede ser descrita a través de la categoría “trabajo”.

El trabajo es la forma alienada de la actividad humana: en la forma del trabajo, el hombre no puede elegir el sentido de su actividad, y el producto de su actividad no le pertenece.

El capitalismo realiza la sumisión sistemática de la actividad humana. Los hombres no producen objetos para su necesidad y su uso; producen simulacros del valor. En este sentido, Marx habla de trabajo “abstracto”:

En el dominio de la producción capitalista, el entero mundo de los objetos no es más que “objetividad espectral”, simple concreción de trabajo humano, gasto de fuerza laboral humana sin tener en cuenta la forma

de su gasto. [...] Como cristales de esta sustancia social común a ellos, son valores, valores de las mercancías (K. Marx, *Il capitale*, Libro I, cap. I, p. 47).¹

El capitalismo realiza la transformación sistemática del tiempo humano en unidad de medida del valor abstracta. El tiempo humano termina siendo regulado por la máquina, perdiendo así toda cualidad intensiva. La experiencia del tiempo se vuelve rígida dentro del dominio del capital.

Pero entonces, a partir de la inmensa transformación de las tecnologías modernas, de la subsunción del trabajo técnico-científico dentro del proceso de producción, se hace posible pensar la sustitución del trabajo humano, la extinción del trabajo como modelo de la actividad. Toda la cuestión de la subsunción del trabajo intelectual técnico y científico dentro del proceso de producción había sido el centro de nuestra atención en los años posteriores a la crisis de los grupos revolucionarios, digamos desde 1973 en adelante. Nos habían llevado en aquella dirección los escritos de Hans Jürgen Krahl y Alfred Sohn-Rethel, y especialmente la lectura de muchos pasajes de los *Grundrisse*, en los que Marx pasa de la crítica de la economía política del sistema industrial a una crítica de trabajo, independientemente de su forma industrial contingente.

La actualidad de los *Grundrisse* nos parece aún hoy indiscutible, en la medida que en varias páginas Marx plantea el problema del trabajo abstracto en términos que son lo suficientemente abstractos y generales para poder referir muy bien a la forma posindustrial de trabajo, a la forma inmaterial de la producción.

¹ Traducción directa de la versión italiana citada por Bifo, ya que la traducción del mismo apartado en la edición en castellano más clásica dista, al punto de impedir una adaptación ajustada: "Examinemos ahora el residuo de los productos del trabajo. Nada ha quedado de ellos salvo una misma objetividad espectral, una mera gelatina del trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó la misma. Esas cosas tan solo nos hacen presente que en su producción se empleó fuerza humana de trabajo, se acumuló trabajo humano. En cuanto cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas, son valores". *El capital*, traducción de Pedro Scaron, Buenos Aires, Siglo XXI, Tomo I Vol. I, p.47. [N. del T.]

Marx describe todo el proceso de subsunción de la ciencia dentro de la organización capitalista del trabajo y su resultado: la reducción del trabajo obrero a algo irrelevante, cualitativa y cuantitativamente. Los productos de la ciencia aplicada a la producción son órganos del cerebro humano creados por la mano humana: capacidad científica objetivada. El desarrollo de capital fijo muestra hasta qué grado el saber social general, *knowledge*, se convirtió en la fuerza productiva inmediata, y por consiguiente las condiciones del proceso vital de la sociedad han quedado bajo el control del *general intellect* y remodeladas de acuerdo a ello; hasta qué punto las fuerzas productivas sociales son producidas no solo por la forma del saber sino como órganos inmediatos de la praxis social, del proceso de vida real. Pero debido a esta subsunción dentro del proceso de producción capitalista, es decir, dentro del proceso de valorización, debido a su reducción a trabajo abstracto, la ciencia realiza el sacrificio del conocimiento. La ciencia se doblega a las necesidades del valor, se vuelve instrumento de sometimiento de la naturaleza y del hombre, y de este modo termina siendo intrínsecamente modelada de acuerdo en una necesidad histórica delimitante, anticognoscitiva (o, como dicen Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo*, “antiprodutiva”).

He aquí la paradoja con la que se encontró el pensamiento de la liberación: la ciencia y la tecnología son los instrumentos de la liberación del hombre de la esclavitud del trabajo. Pero en la medida que llevan dentro de sí un paradigma que constituye sus condiciones cognoscitivas y sus condiciones de aplicación, terminan por oponerse al proceso que han suscitado y hecho posible.

La ciencia que realiza el sacrificio del conocimiento es aquella que, en su desarrollo, se coloca por fuera de la naturaleza, y segura de sus propias fuerzas se vuelve potencia autónoma. El trabajo debe su potencia a la ciencia, pero también es cierta la relación recíproca: la ciencia debe su potencia al trabajo; el trabajo es potencia a través de la ciencia y a través de sí mismo.²

El principio constitutivo de la técnica moderna es el sometimiento de la naturaleza, por lo tanto del hombre como ser natural,

² J. Fallot, *Marx e la questione delle macchine*, Florencia, La Nuova Italia, 1975, p. 41.

y de la mente misma. La técnica se identifica con el poder, con el dominio sobre la actividad y sobre la sociedad. He aquí que, aun siendo la condición para la liberación del hombre de la necesidad del trabajo, la técnica termina actuando como creación de otras necesidades, de otras esclavitudes, de otras formas de sometimiento del hombre, porque el paradigma constitutivo de la forma capitalista, que se ha incorporado en la técnica, puede así continuar funcionando, es decir, produciendo y reproduciendo el dominio.

La ciencia, como conocimiento socialmente organizado de acuerdo con un paradigma epistémico de eficacia, sufre el mismo destino. No puede dejar de sacrificar el conocimiento para darse a conocer técnicamente.

En el 77 se buscó dar una forma subjetiva, política, reconocible y práctica a este proceso identificado en abstracto, de una manera puramente teórica. Así fue que se colocó en primer plano el problema de la liberación del tiempo de vida del dominio del trabajo alienado, y el problema conexo del trabajo técnico-científico, de su función dual: útil, por un lado, a la extinción de trabajo y, por otro, útil para someter la actividad humana a otras formas de dominación.

¿De qué modo se intentó concretar esta intuición teórica? En primer lugar, identificando una figura social portadora de la extinción de trabajo industrial, una especie de precipitado subjetivo, social y cultural de este proceso de abolición de la necesidad de trabajo, en algunos segmentos de la población, sobre todo juventud. En este sentido se elaboraron los conceptos de “tiempo liberado”, de “proletariado juvenil en liberación”, y se avanzó la hipótesis de una superación del concepto de “ejército industrial de reserva”.

En segundo lugar, señalando un camino en el que el movimiento obrero y el movimiento del proletariado en liberación podrían converger: la reducción generalizada del horario de trabajo, del trabajo residual (trabajar todos, pero muy poco).

En tercer lugar, identificando en la actividad intelectual, artística, técnico-científica, creativa, un terreno social nuevo, el terreno sobre el que tendrían lugar las nuevas luchas, los nuevos conflictos, los nuevos procesos de recomposición.

Estos señalamientos no se llevaron a cabo, no se concretaron ni a nivel teórico ni a nivel práctico. El proceso de transición posindustrial, que el 77 había previsto, comenzó en aquel momento a desarrollarse rápidamente, pero de forma perversa y contradictoria.

La fuerza de invención está de hecho inclinada a actuar contra la fuerza de trabajo. Un segmento del trabajo social es opuesto al otro, mientras que el proyecto del 77 consistía esencialmente en la recomposición de la invención y de la extinción del trabajo.

El producto de esta divergencia entre los dos segmentos del trabajo social hoy se ha consolidado ante nuestros ojos: en lugar de una reducción general de la dependencia de la vida respecto de la necesidad social, ¿qué es lo que vemos? Vemos a millones de personas desocupadas, personas cuyo tiempo no se vive como libertad producida por el desarrollo mismo del trabajo, ni como un disfrute concreto de la riqueza disponible, sino como miseria y marginación, como angustia del vacío y de la culpabilización.

Por otro lado, vemos a millones de obreros obligados a horarios de trabajo más extensos e intensos, cada vez más sometidos e incluso privados de su identidad histórico-política, y privados del sentido mismo de la utilidad del trabajo que realizan.

Y las fuerzas sociales de la invención y de la ciencia, lejos de ser llamadas a afrontar este problema, a su vez aisladas, están sometidas a la presión de los intereses predominantes, los intereses militares y la ganancia económica.

La verdad como libertad de lo conocido (1980)

No me propongo aquí repensar las cuestiones que el tema de la verdad ha planteado en el contexto del pensamiento filosófico moderno. Me limito aquí a sugerir una consideración metodológica, o más bien de disposición; quiero decir que el campo gnoseológico, en el que el pensamiento moderno ha colocado el problema de la verdad, es inadecuado para comprenderlo en su totalidad compleja.

En rigor, en el plano gnoseológico, el concepto de “verdad” ni siquiera es un concepto (como señala Ayer en *Lenguaje, verdad*

y lógica).³ Los términos “verdadero” y “falso” no indican las connotaciones de un ente, sino que simplemente funcionan como una marca de afirmación y negación dentro de un enunciado. Por lo tanto, el concepto de “verdad” no se puede analizar, ya que, en un nivel lógico, el ser verdadero pertenece al análisis de un enunciado y no constituye una determinación aparte.

Es por eso que también podemos decir que no existe un “problema de la verdad”.

Sin embargo, el idealismo histórico había planteado el problema de la verdad; había pensado a la verdad como problema. De hecho, para el idealismo, la verdad debe entenderse como la adecuación del ser histórico a la potencialidad ideal. La historia de la que habla el idealismo es de hecho un “invariable”, la realización de la armonía del mundo con su deber ser, con el *telos*; y de este modo la historia establece el fin de la dialéctica histórica misma, en la medida en que esta última supone una desarmonía.

El desplazamiento del “problema” de la verdad al terreno histórico efectivamente le ha dado a ese problema una consistencia filosófica. Pero esa coherencia se ha agotado, en el momento en que reconocemos la desaparición de esa expectativa de sentido que establece en la historia la modernidad y el sufrimiento interminable de los modernos.

El “problema” de la verdad debe volver a ser planteado ahora, en la época en que el nihilismo se desarrolla como “movimiento histórico del destino de los pueblos occidentales”.

Antes bien, el nihilismo, pensado en su esencia, es el movimiento fundamental de la historia de Occidente. Muestra tal profundidad, que su despliegue solo puede tener como consecuencia catástrofes mundiales. El nihilismo es el movimiento histórico mundial que conduce a los pueblos de la tierra al ámbito de poder de la Edad Moderna.⁴

³ A. J. Ayer, *Linguaggio verità e logica*, Milán, Feltrinelli, 1961. [Ed. cast.: *Lenguaje, verdad y lógica*, Valencia, Universitat de València, 1992].

⁴ M. Heidegger, *Sentieri interrotti (Holzwege)*, Florencia, La Nuova Italia, 1968. [Ed. cast.: *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 2010].

Pero el nihilismo es el movimiento de quitar lo que ha sido puesto. En esto es esencial lo que ha sido puesto, y solo la identificación con que fue puesto produce la angustia del quitar.

El destino positivo de la historia (la verdad como *telos* positivo de la dialéctica hegeliana) que el idealismo había afirmado, el nihilismo lo niega, volviéndose rápidamente hacia lo que Baudrillard define como la aleatoriedad de los valores fluctuantes.

Una vez que la evolución dialéctica ha terminado, es la indeterminación discontinua del código genético lo que gobierna la vida; el principio teleonómico: la finalidad ya no está al final, ya no hay un término o una determinación. La finalidad está allí desde el principio, inscrita en el código. Como puede verse, nada ha cambiado, simplemente el orden de los fines deja su lugar al juego de las moléculas, y el orden de los significados al juego de los significantes infinitesimales, reducidos a su comunicabilidad aleatoria.⁵

Vemos por lo tanto que se disuelve toda posibilidad de hablar de "verdad". Se disuelve la posibilidad de hablar de la verdad de un enunciado en un mundo en el que la relación entre significantes y significados se vuelve aleatoria, ya no atribuible a un sentido originario, sino solo a la intercambiabilidad de las combinaciones que el código puede hacer interpretables y funcionales. Pero también se disuelve la posibilidad de hablar de la verdad de un proceso, de un devenir histórico, en un mundo que no funciona de acuerdo con finalidades, sino según modelos generativos y de acuerdo con funcionalidades.

Esta disolución es seguida por el convencionalismo. El nihilismo contemporáneo elimina el contenido vivido de la verdad, para recuperar la verdad en un contexto funcionalista.

El dominio de lo material no podría plantearse de otra manera. La verdad es una forma de organización del material sensible que permite su uso. Decidimos que nuestro determinar activo alcanza la verdad cuando el devenir se ha definido en una serie de relaciones que nos permite verlo, conocerlo y prever su movimiento. La verdad es función

⁵ J. Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Avila, 1980, p. 70.

de esta necesidad nuestra. [...] El mundo no es lógico, pero el proceso de logicización, racionalización, sistematización nos brinda el mundo de nuestra necesidad, de nuestra vida. La lógica no descubre la logicidad del mundo, sino que define los instrumentos y modos de nuestro posesionarnos del mundo.⁶

La noción de verdad propuesta aquí se funde con la de dominio. La verdad es aquí entendida como el dominio del Saber sobre el Mundo, como sumisión funcionalista de lo real al pensamiento. El idealismo pensó la verdad como sumisión ontológica del mundo al pensamiento, y también, intrínsecamente, como sumisión del pensamiento al proceso de realización de la Idea, es decir, como sumisión del pensamiento a la Historia.

En la misma dirección del pensamiento del dominio se mueve el pensamiento de la “disolución”, o bien la antología del declive que esboza Vattimo. El mundo ya no se mantiene unido por el sentido, por lo tanto no puede sino disolverse y, al mismo tiempo, mantenerse unido por lo “político”, entendido como convención, como verdad funcional.

“Lógico”, “verdadero”, es el proceso que nosotros hemos puesto para *tener poder* sobre el mundo.⁷

La medida, el metro de medida, estas reglas a las que no les corresponde ninguna medida absoluta son profundamente convencionales. No tiene sentido preguntarse por su fundamento, por el origen de su autoridad. Reglas, técnica, uso, todo esto es convención. Pero precisamente por ser una convención, es despiadada e inexorable.⁸

Adorno denuncia el dominio (*Herrschaft*) de la Razón que identifica con la sumisión (*Unterwerfung*) del contenido bajo el concepto. No menos que la verdad funcionalista, la verdad idealista es una figura del Dominio: en efecto, el dominio de la Razón sobre el

⁶ M. Cacciari, *Krisis*, Milán, Feltrinelli, 1977. [Ed. cast.: *Krisis*, traducción de Romeo Medina, México, Siglo XXI, 1982, p. 69].

⁷ *Ibidem*, p. 71.

⁸ *Ibidem*, p. 78.

proceso histórico real no es otra cosa que una hipóstasis del dominio real, que el modelo social dominante ejerce sobre los individuos reales dominados.

Horkheimer escribe:

Si quisiéramos hablar de una enfermedad que se apodera de la razón, no debería entenderse esa enfermedad como si hubiese atacado a la razón en algún momento histórico, sino como algo inseparable de la esencia de la razón dentro de la civilización, tal como hasta ahora la hemos conocido. La enfermedad de la razón tiene sus raíces en su origen, en el deseo del hombre de dominar la naturaleza [...] Desde los tiempos en que la razón se convirtió en instrumento de dominio de la naturaleza humana y extrahumana por el hombre —esto es, desde sus más tempranos comienzos—, su propia intención de descubrir la verdad se vio frustrada.⁹

La tradición filosófica moderna concibe la noción de verdad como dominio (cognoscitivo, práctico, histórico, funcional). De una manera u otra, *knowledge is power*. Aquí queremos repensar la verdad como principio de independencia.

El problema de la verdad es redefinido por la muerte de Dios, y de la misma manera es redefinido por la desaparición de la ilusión dialéctica de una finalidad histórica positiva. La desaparición del criterio metafísico y del criterio histórico de la verdad nos enfrenta a una situación que parece nueva.

Pero la conciencia trágica de esta desaparición encuentra soluciones que no van al corazón del problema. Dionigi escribe:

La comunicación a través de signos asegura el dominio del mundo siempre que se garantice el uso correcto de los signos, la inseguridad se transfiere del ambiente al sistema, de los sucesos a los enunciados, del acaecer al comunicar. El poder de control sobre las cosas requiere un control sobre el poder de los signos... la verdad es una medida de seguridad por la cual se decide que cada enunciado debe atenerse a la verificación de las cosas que dice, para poder ser admitido en el circuito de comunicación.¹⁰

⁹ M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, trad. de H. A. Murena y D. J. Vogelmann, Buenos Aires, Sur, 1969, p. 184.

¹⁰ R. Dionigi, *Il doppio cervello di Nietzsche*, Capelli Editore, Bologna, 1982, p. 41.

También aquí solo el dominio, solo la seguridad como garantía de la reproducción del dominio del hombre sobre el mundo garantiza la verdad, e incluso deviene criterio de verdad. La verdad es eficacia, y se manifiesta como realidad, como dominio.

Desaparecida la finalidad, y por lo tanto un criterio histórico-finalista capaz de reconocer la verdad en el volverse realidad del Sentido, “la *superficie* del signo es aquí la máxima *profundidad* –puesto que permite la *convencionalidad* de las reglas del juego– y *por consiguiente su poder*”.¹¹

Y Vattimo, por su parte: “El pensamiento de la verdad no es el pensamiento que funda, como piensa la metafísica, sino el que, exhibiendo la caducidad y mortalidad precisamente como lo que otorga el ser, produce un desfondamiento”.¹²

Mientras que la conciencia trágica del pensamiento negativo restituye una función al pensamiento en su dimensión convencional, Vattimo atribuye al pensamiento un rumbo declinante, un sentido que es el de olvidar el ser; pero no da respuesta a la inquietud que se deriva de esta falta.

No podemos decir que el psicoanálisis sea muy innovador en este aspecto: continúa planteando sus cuestiones y desarrollando su interpretaciones desde el fondo del triángulo edípico, incluso cuando ve que los fenómenos llamados psicóticos desbordan este marco de referencia. El psicoanálisis dice que *debemos* descubrir al papá bajo el Dios superior de Schreber, y ¿por qué no al hermano mayor bajo el Dios inferior? Ora el esquizofrénico se impacienta y pide que se le deje tranquilo, ora entra en el juego, incluso lo exagera, con la libertad de poder reintroducir sus propios puntos de referencia en el modelo que se le propone y que desde el interior hace estallar (sí, es mi madre, pero mi madre es la Virgen). Nos imaginamos al presidente Schreber respondiendo a Freud: claro que sí, los pájaros parlantes son muchachas, y el Dios superior es papá, y el Dios inferior, mi hermano [...] formas divinas que se complican o más bien “se desimplifican” a medida que se abren bajo los términos y funciones demasiado simples del triángulo edípico.

¹¹ M. Cacciari, *op. cit.*, p. 86.

¹² G. Vattimo y P. Rovatti, *Il pensiero debole*, Milán, Feltrinelli, 1983.

No creo ni en padre ni en madre
Ya nada
con papá-mamá.¹³

Aquí está. Freud construyó su enorme máquina teórico-interpretativa para poner todo en su lugar, como si cada signo pudiera remitirse a un significado, y por lo tanto se pudiese decir la verdad de la necesidad y de la seguridad de la que habla también Cacciari: la verdad en la que todo funciona, gobernada por el principio de coherencia convencional.

Pero, ¿qué se hace con lo esquizofrénico de la máquina interpretativa freudiana? El esquizo no habla para ser interpretado, sus enunciados no son síntomas, son concatenaciones gobernadas por otro criterio.

No podemos definir absolutamente ningún criterio de verdad de un enunciado, porque esto actúa solo en relación con el contexto comunicacional en el que se ubica, como flujo, como acontecimiento, como deseo, sufrimiento, goce.

La verdad a cuya definición estamos dando la vuelta es la condición para hacer frente (para afrontar) la desaparición del sentido. Hacer frente (*epistēin*) significa aquí una serenidad, una fuerza, una armonía de la deriva con el no ser.

Incluso la política del dominio se enfrenta a la desaparición del sentido: produciendo estrategias, planes, programas, ideologías y técnicas para mantener unido al mundo, para forzar todos los modelos de vida y todas las derivas dentro de la verdad del interés general, del lazo social. En este caso, la verdad termina siendo definida como el conjunto de técnicas cognoscitivas capaces de ejercer el dominio sobre el mundo: la verdad real.

Pero el problema de la verdad puede plantearse en cambio como la posibilidad de una sustracción, de una coherencia que se sustrae al saber y a la técnica.

¹³ Deleuze y Guattari, *L'anti-Edip*, Turín, Einaudi, 1972. [Ed. cast.: *El Anti-Edipo*, trad. de Francisco Monge, Barcelona, Barral Editores, 1974, pp. 23-24].

Hacer frente al vacío del sentido como los nómadas que no buscan reconocer la patria en ningún territorio, pero en todas partes buscan signos que hagan referencia a sus caminos anteriores, o quizás a sus vidas anteriores.

El principio de verdad de una declaración está en su capacidad de liberarse del saber que tenemos sobre el mundo.

El cruce del desierto (1981)

El tiempo del después ha comenzado. Se presenta como un desierto del cual no vemos el final. La derrota que el movimiento de liberación hoy conoce no es producto de la represión. El movimiento no puede ser derrotado por la represión, sino solo por su propia incapacidad para comprender las nuevas formas de lo real, el mundo de las nuevas formas de vida, de los nuevos escenarios imaginarios. La represión viene después, cuando el movimiento es derrotado.

Dos actitudes deben ser barridas. La de quien resiste, quien defiende los valores del movimiento pasado, las formas de vida y los comportamientos que la reestructuración productiva y las mutaciones han vuelto vanos. De ese modo no entenderíamos nada de lo que sucede, quedaríamos atónitos en un mundo de inteligencias metálicas e imágenes electrónicas. Una segunda actitud es la de quien acepta todo con la elegante excusa del cinismo. ¿Cómo puede uno no rebelarse, cómo se puede no rechazar? ¿Cómo puede no verse que, precisamente donde más espantosa es la miseria, donde más oprimida está la vida y más aplanada la inteligencia, ahí mismo se está conectando un universo de posibilidades, inconmensurables con lo existente, totalmente extrañas, al punto que ya no se pueden ser interpretadas con las categorías de la dialéctica y la oposición? La infinita potencia de la restauración pone al descubierto la insostenibilidad de lo existente, la tendencia inexorable a la catástrofe.

Será necesario liberarse de la obtusa dialéctica, de la teoría de la superación y la oposición antagonista. Será necesario pensar en términos de lo posible, vincular a través de los signos y las

formas del saber absurdo de la tecnología, la experimentación de otros universos.

En la cultura del desierto no hay ya espacio para la totalización dialéctica, ¿Querriamos terminar siendo sus últimos paladines? Para nosotros, la crisis ha terminado. La condición del discernimiento, de la crítica, de la distinción, decae con la constitución de un imaginario de configuraciones instantáneas, de configuraciones videoelectrónicas. La breve era del *logos* (de la política) está sumergida en la cultura del desierto. ¿Querriamos restaurar la razón crítica? Dejemos a los cultores del museo vienés los alambiques de la crisis, un producto extremo de la teleología dialéctica y del idealismo de la superación.

En la cultura del desierto, la razón crítica ha terminado.

Dejemos nuestro equipaje y construyamos otra brújula: la del pasado ya no sirve, porque el norte y el sur han cambiado. El imaginario de la población del desierto es un imaginario de aturdimiento. Época de la religión que vuelve y de la heroína. Y la lógica de la alteración que sucede a la lógica dialéctica. No más crítica, no más secuencialidad de signos discretos y discernibles. Sino instantaneidad de la alteración, producción artificial del *continuum*. Dentro de este imaginario es necesario moverse, para salir de lo real que lo limita.

No más secuencias de signos que adquieren significado a partir de la conexión dialéctica, sino una sucesión de configuraciones.

El capital no es biodegradable, no hay superación posible de este universo. Pero, ¿qué pasa con nosotros? ¿Por qué deberíamos pensar que nuestra suerte está relacionada con la de la humanidad? La humanidad que elige a Reagan y que sufre a Brezhnev y aclama a Wojtyla, en lo que a nosotros respecta, también puede desaparecer.

La revolución proletaria que ha avanzado en la última década no ha ganado en ninguna parte por la simple razón de que no puede ganar. No pretende realizarse, no pretende transformarse en gobierno de lo existente. No hay posibilidad de gobernar lo existente si no es volviéndolo un desierto. Por lo tanto, aquí estamos en el desierto. No saldremos jamás de él con la brújula de la política. Para el poder, el desierto es la única tierra habitable: militarización generalizada, guerra total asintótica, capitalismo mundial integrado, decerebralización. De esta manera, los dueños del tiempo ya han salido de su crisis.

Es necesario, entonces, construir nuevas brújulas. Tendrán otras coordenadas, otros puntos cardinales y otras periodizaciones. No sabemos qué hacer con la voluntad y la transición.

Comenzamos a razonar con dos coordenadas temporales que la historia y la política ignoran por completo: la coordenada del tiempo larguísimo de la antropología, el tiempo en que se estratifican los gestos, las formas de vida, las relaciones entre necesidades y consumos, la relación entre mitos y rituales de la sociedad.

En segundo lugar, la coordenada del tiempo brevísimo de la neuroquímica, donde se verifican las mutaciones instantáneas que hacen posible otra forma de ver, de percibir, pensar y organizar lo real. El tiempo de las alteraciones neurotrópicas (drogas), de las alteraciones neuroperceptivas (sonido, imagen), de las alteraciones tecnológicas (experimentación, invención, arte).

Luego, buscaremos una aguja capaz de indicar un nuevo Norte y un nuevo Sur, una aguja que probablemente nos muestre la dirección en la que se mueven las mutaciones intencionales.

Lo cierto es que la crítica desaparece como forma de funcionamiento del cerebro social, para dar lugar a la sucesión de alteraciones. Y que no es posible pensar en ninguna salida del desierto en términos de transición. Estamos sustituyendo la dialéctica de la transición política de una totalidad a otra por una mitología de lo posible (y, por qué no, una ciencia de lo posible) que tiene como objeto la mutación, y no el devenir.

Lo que nos interesa son las neuromutaciones, las biomutaciones. Porque solo en este plano se puede encontrar la forma de actividad capaz de liberar otras formas de vida, de experimentar formas diferentes de sociabilidad, para conectarlas entre sí a fin de salir del desierto.

***Game over*, poema videoelectrónico (1981)**

Franco Berardi y Enzo Crosio

La máquina siempre gana. La función exponencial de la velocidad electrónica derriba una tras otra las funciones de la reactividad biológica. Y tarde o temprano perderás.

Números de desplazamiento undécimo duodécimo decimocuarto piso ascensor indicador número que se ilumina zumbido de puertas que se abren. Universos de hombres que se forman y desaparecen señales luminosas entremezcladas y luego se alejan con silbidos electrónicos mientras se pone en escena una guerra ya en marcha.

3 de febrero de 1983, se acabó el tiempo. Ahora comienza el juicio contra nosotros. No se acerquen. Ni siquiera un centímetro. Ahora comienza un proceso de otro tipo. La condena se ha cumplido pero no seremos nosotros los que la ejecuten. 3 de febrero de 1983. Si han tenido la suerte de llegar hasta aquí, esta noche sáquense de la cabeza la ilusión de que finalmente habrían sido perdonados los pecados y las culpas. La expiación tiene una lógica imparable y han perdido la oportunidad. Por lo tanto ahora comienza. Se encienden las hogueras. Incluso perdonando el error, no pueden evitar sus consecuencias. Sobre aquellas hogueras serán ustedes los que se quemen. light light light light light LIGHT.

No conozco la fecha espero mañana por la mañana. La invasión viene de todas las direcciones hacia todas las direcciones. Como era esperable. Se declara la guerra de exterminio. Nosotros declaramos nuestra secesión. Será preparada durante una década. Nos cuidaremos de no guardar nada, nos cuidaremos de alcanzar todo lo que la obsesión de realidad ha declarado absurdo.

Recibí una carta del presidente Mao: "Tengo siempre la sensación de que cuando en el monte no hay tigres, el mono es proclamado gran rey. Me volví gran rey. Pero no soy un ecléctico. En mí, los instintos del tigre son los principales. Los del mono son secundarios. Estoy listo para caer destrozándome la carne y aplastándome los huesos. No importa, la materia no se destruye, solo se hace añicos. No dejes que se te suban a la cabeza los éxitos; esto lo dije quién sabe cuántas veces, te hablaba de eso en Shanghai en abril. Lo que escribí arriba parece casi un discurso negro. Quizás después de mi muerte la derecha tomará el poder por un tiempo. La derecha hará uso de mis palabras en el intento de izar su bandera negra para siempre, pero este intento la llevará al desastre.

El emperador está derrocado desde 1911; el poder de la reacción no durará mucho. Entonces tal vez la derecha se servirá de mis palabras

para hacerse fuerte, pero la izquierda puede servirse de otras cosas que dije y nacerá un bello espectáculo”.

Números de *tic-tacs* domingo por la tarde en el bar de los *tic-tacs* luces perfectas en determinadas explosiones rápidas cambian los puntos mientras golpeo enemigos intergalácticos con silbidos electrónicos.

Afuera la niebla se extiende junto a los edificios invisibles casi nadie se asoma a las calles celestes del barrio encienden televisores para jugar una guerra que debe llegar.

Aquí estamos indecisos como siempre. ¿Pero de qué debería arrepentirme? ¿Pero sabías que terminaría así?

¿Sabías que terminaría? Lo sabías. El presidente Mao lo sabía lo ha dicho y repetido mil veces.

Pero la lección de la Revolución Cultural es que la revuelta es más importante que cualquier victoria.

Después de todo, es cierto que los únicos que pueden salirse con la suya son aquellos que pueden rechazar todo lo que existe. La gran Revolución Cultural siempre brillará en todo su esplendor.

Mao lo sabía. Y sonreía. Ahora nos consideramos a nosotros mismos como virus que se están alejando, como colonias de mutantes.

No quisimos este universo. Lo mejor que podemos hacer es dissociarnos de él.

Mao lo sabía. Y sonreía.

He aquí la mañana. Llegan los guardias. Estamos solos como lobos en la ciudad iluminada. Todo como fue planeado. La secesión ha comenzado.

La guerra de exterminio ha sido declarada. Nosotros declaramos nuestra secesión.

Se preparará durante una década. Para todas las unidades de destrucción experimental.

Transformarse a toda costa en unidades de experimentación destructiva. Hemos trabajado durante tres décadas para producir esta raza sintética.

Ninguna molécula de cambio producida en estas tres décadas se ha perdido. Ahora debe comenzar la fase final. Romper el último velo.

El camuflaje terminó. Ahora comienza la secesión sin más reclamos.

La mitad de mis amigos están en prisión, los que quedan hacen de bufones para entretener a aquellos como tú.

The game is over.

La suerte no tiene nada que ver con esto. No es una *slot machine*. Y es tu inteligencia lo que está en juego, eres perfectamente consciente de esto, sin embargo, el tiempo juega irrevocablemente en tu contra y en favor del dispositivo electrónico. Pierdes irremediablemente. La máquina siempre gana. La función exponencial de la velocidad electrónica derriba una tras otra las funciones de la reactividad biológica.

Y tarde o temprano perderás.

Energy is eternal delight

light light light light light LIGHT

Recogí una rosa para Niucka

En el camino a Corinto recogí una rosa, la que me pinchó.

La otra, que no recogí, congeló mis dedos.

Y le ofrecí de regalo un ramo de rosa marina a Niucka

que cambió mi corazón

por una torta de chocolate.

En una tibia mañana,

en la estación de Bolonia

Niucka no quiso saber nada.

Yo, que no quería perderla,

le arranqué sus tiernos ojos

con una navaja.

Pero Niucka no quiso saber nada

y realmente se comió una torta

de chocolate, sin darme

ni siquiera un pedazo.

Sonríe otra vez, por favor

SONRÍE OTRA VEZ, POR FAVOR.

Tribus videoelectrónicas (1981)

Una jerarquía tribal y feudal colapsa tan pronto como colisiona con un medio caliente de tipo mecánico, uniforme y repetitivo. Medios como el dinero, la rueda o la escritura, que aceleran el intercambio y la información mediante la especialización, siempre harán explotar las estructuras tribales. Del mismo modo una aceleración mucho mayor, como la que causó la electricidad, a veces puede poner en funcionamiento una participación intensa de modelo tribal [...]. Las tecnologías de especialización destribalizan; la tecnología eléctrica, no especializante, por el contrario, retribaliza. (M. McLuhan)

Así como las tribus nómadas de la era preagrícola atribuían a cada objeto una capacidad de comunicación animista, hoy el ambiente en el que vivimos está constituido ya no por objetos, sino por señales cuya alma es el poder comunicativo e informativo del que están dotadas. Vivimos en un entorno que se puede definir como una infoesfera, un universo animado en el que pulsamos mensajes que alguien ha enviado para que otro pueda recibirlos, si quiere, o incluso si no quiere.

Una segunda característica de la retribalización de las facultades intelectuales es la remitificación de la memoria, con todos los efectos (a menudo perturbadores) que esto puede producir. La informatización, el almacenamiento del conocimiento y de la memoria y su automatización, tienden a reducir y cristalizar la memoria viva, individual del pasado y de lo experimentado. La memoria social tiende a ser cada vez menos memoria humana y cada vez más memoria informativa. Esto produce efectos que hoy solo podemos comenzar a entrever. El pasado termina siendo percibido como un tiempo sin profundidad, como un tiempo no experimentado, como una mera configuración óptica. La percepción de la experiencia y su pluralidad es reemplazada por la estrechez de

una percepción completamente contemporánea, sin dinamismo y sin diacronía. El fin de la razón crítica probablemente se inscriba de manera inevitable en esta desmemorización. Pero, al mismo tiempo, las potencialidades de remitificación del universo están totalmente por descubrir.

En la misma dirección de cambio encontramos la desincronización. La percepción del tiempo tiende a separarse del ritmo repetitivo de la máquina, aunque ya no sea porque la máquina electrónica funciona a la velocidad de los nanosegundos, y en este nivel una interacción sincrónica hombre-máquina se vuelve imposible. En la medida que la sincronización mecánica se vuelve infinitamente precisa e infinitamente veloz, los hombres, en lugar de ser suplantados como sucede en la línea de montaje, se liberan de ella. La movilidad territorial de la tribu videoelectrónica constituye un verdadero retorno al nomadismo. La tendencia a la permanencia de la mano de obra industrial, del empleo, de las relaciones interpersonales, tiende a ser sustituida por una movilidad que sigue tendencias cíclicas o causales, que sigue acontecimientos político-culturales y oportunidades económicas, que se lleva a cabo de forma individual o en caravanas, que encuentra puntos de agregación y líneas de dispersión. Lo esencial de esta movilidad nómada planetaria es que permite huir *continuamente* de las condiciones creadas por la crisis capitalista, buscando en todas partes posibilidades de vida residuales. Esta población nómada, formada principalmente por un proletariado intelectual que ha rechazado la condición de fábrica y cualquier condición que la obligue a la permanencia, está mejor equipada para sobrevivir en condiciones de catástrofe, guerra, crisis, etc. Y es también la mejor equipada para transmitir el patrimonio técnico-científico y la memoria humana en las nuevas condiciones sociales. El pensamiento revolucionario marxista y comunista siempre ha pensado que la “nueva sociedad” debía heredar prácticamente todo del capitalismo: las ciudades, las máquinas, las fábricas, los hombres, y que solo se trataba de someter todo esto a otro modelo de organización. Absurdo: las cosas, los hombres, las máquinas, los lugares, las casas, las ciudades, los medios de locomoción, las fuentes de energía, todo lleva dentro de sí la historia que lo produjo, la lógica de

su funcionamiento, y no puede funcionar de ninguna otra manera que aquella en que ha sido construido. Los hombres solo pueden funcionar como aprendieron a hacerlo, las máquinas tal como fueron construidas, las ciudades de acuerdo con la lógica de quienes las han estructurado.

No tenemos nada que heredar de la historia del capitalismo. Solo hay una facultad que el capitalismo ha desarrollado sin poder construir un límite insuperable para su funcionamiento: la inteligencia. Sus productos están estructurados según el interés y el funcionamiento capitalista, sus límites se incorporan tanto en la estructura epistemológica de las disciplinas científicas como en la estructura técnica de sus productos. Pero, contrariamente a todo el universo existente, la inteligencia expresa un impulso incesante hacia el exceso, hacia el desborde del límite y la experimentación de otras concatenaciones. Ensancha, pues, el área de la conciencia. ¿Una nueva ola hippie a principios de los años ochenta? No precisamente. El *freak* de los años sesenta se definió en relación con una sociedad de la riqueza, del consumo, del desarrollo ilusoriamente ilimitado. Hoy, quien se mueve lo hace para alejarse de la catástrofe de la civilización, de la destrucción militar y ecológica, del miedo y de la depresión.

Este movimiento a contracorriente ya no expresa una cultura pobre, minimalista, naturista, sino una cultura tecnológica y videoelectrónica. Los objetos y saberes de las tecnologías videoelectrónicas no tienen territorio ni estabilidad, son nómadas y planetarios. El mundo entero está presente instantáneamente en el *aleph* videoelectrónico. Así, la velocidad instantánea puede circular en contacto con culturas que, debido a su ahistoricidad, no son permeables a la guerra total asintótica. El movimiento nómada es el proletariado maduro de la inteligencia técnico-científica, de las potencialidades infinitas de liberación del trabajo, que se entrelaza con las culturas mágicas. Una sintonía que debe ser captada en su sentido poshistórico. El fin de la historia y la transmisión del patrimonio cultural científico y tecnológico de la humanidad histórica son las tareas y el deseo más o menos consciente de las tribus videoelectrónicas. Las culturas mágicas no han conocido el trabajo industrial, y ahora vuelven a cobrar vida en contacto con la videoelectrónica.

Movimiento, experimentación, arte (1981)

Zurich, verano de 1980, las vidrieras de los bancos destruidas por hordas de jóvenes proletarios que se desnudan. Berlín, primavera de 1981, las misma gente ocupa cientos de casas, se enfrenta con la policía, desafiando repetidamente la civilización del orden total, la Alemania post Stammheim. Brixton, primavera de 1981, los negros que el desarrollo de los años sesenta había traído a la metrópolis y que la crisis empuja a los márgenes destrozan hasta los cimientos los suburbios londinenses.

¿Y cómo le irá a París, donde la tregua de Mitterrand no frenará la campaña racista desatada por los patrones y los nazis de Marchais?

¿Y qué se está preparando en los guetos negros y chicanos de Nueva York, donde la política de Reagan ya ha comenzado a recortar los fondos de la supervivencia para llenar las cajas del rearme acelerado? La revuelta se ha reanudado, no es una cuestión de profecías, está bajo nuestros ojos, y ya no está encerrada en ninguna fábrica. Las fábricas han lanzado afuera a los rebeldes. El proletariado posobrero desencadena *riots*¹⁴ en todas partes.

Riots sin significado, sin dirección, estrategia u organización. No vamos a hacer apología del espontaneísmo; el espontaneísmo no necesita ningún apologeta. Solo queremos decir que la revuelta es justa e inevitable, pero los movimientos divergen de cualquier camino estratégico.

Comencemos por el 77 boloñés: habíamos acumulado experimentación durante años y la gastamos toda en la revuelta. Hoy se trata de dar la vuelta el procedimiento: la revuelta es la premisa sin la cual no se inventa y no se produce nada interesante. Pero se trata de acumular millones de moléculas de revuelta para invertir todo en experimentación. En 1977, la revuelta era el punto de llegada que daba sentido a una acumulación de experimentaciones. Hoy tenemos que entender que la revuelta no tiene significado, es la energía inseparable que hace posible la experimentación y la concatenación de sus productos.

¹⁴ “Disturbios”, en inglés en el original. [N. del T.]

En los últimos años, el maodadaísmo ha hablado de implementar una superación de la separación entre arte y vida, entre arte y producción (entendida como anti-trabajo, como liberación del trabajo). Pero ahora hablemos de arte. ¿Hay quizás en esto una traición a la vocación dadaísta de destrucción del arte? No, en absoluto. En la práctica artística generalizada existe una experimentación, o al menos una alusión al despliegue de las posibilidades liberadoras de la inteligencia científica y tecnológica. Ante la difusión y la incorporación de la opresión del trabajo y del saber sobre los nervios y el cerebro, ante la militarización de la actividad y de la investigación que los economistas llaman “competitividad”, se escapa, en lugar de oponerse, la proliferación transversal de una práctica artístico-experimental que es estrategia y organización.

Concentremos la atención en dos puntos:

1. La relación que se establece entre experimentación artística y concatenaciones productivas liberadoras (posibles).
2. La superación de la relación, de oposición y de integración, entre el arte y el mercado, que ha marcado y caracterizado toda la historia de la vanguardia. Esta relación hoy ha terminado, no tiene fuerza ni consistencia. Hoy todo discurso sobre arte y mercado se reduce a divagación moralista.

Tratemos de seguir en sus líneas generales la relación de repulsión y de atracción de la vanguardia con el mercado. Vamos a encontrarlos dentro de condiciones hoy superadas. El papel de la negación del arte estaba vinculado a una fase en la que el trabajo intelectual era externo a la organización social del trabajo en su conjunto, y servía como estímulo e innovación externos. Ahora el trabajo intelectual y artístico se ha subsumido en el ciclo general de la organización del trabajo, y esta subsunción produce una modelización militar y antiprodutiva de la inteligencia.

La producción experimental aspira a ser autónoma y a establecer su propia red de producción y concatenación; esta red es la socialidad liberadora que hoy no puede vivir excepto en formas nómadas y metafóricas.

La relación entre el arte y el mercado, que había definido la historia de la vanguardia, alcanza su momento de mayor tensión en la historia del pop y luego del rock. El pop es vanguardia que se convierte inmediatamente en mercado. La rabiosa conciencia punk acompaña las revueltas sin significado de nuestros días. Junto a ella, y un poco al costado, está constituyéndose una especie de Internacional de experimentadores y artistas nómadas, para quienes la sensibilidad *no wave* proporciona un punto de encuentro: ninguna onda, ninguna ciclicidad, sino más bien una circulación continua, de carácter nómada, un entusiasmo helado, frío, tecnológico y sin embargo rabioso y antiartístico. La referencia común de esta no-onda está constituida por la experimentación tecnológica electrónica y por el giro hacia culturas neomágicas. El animismo es vecino de la percepción posmoderna de una infoesfera electrónica en la que cada objeto es señal y fuente de información. El punto de fusión y de mayor conciencia de la concatenación social y productiva a la que aspira esta producción se encuentra en la hipótesis formulada por Robert Fripp: unidades pequeñas, inteligentes, móviles, independientes.

California dreamin': introducción (1982)

1. Verano de 1967

Verano de 1967. Espasmódicamente, la atención está puesta en solicitudes provenientes de lejos. En Bolonia hace calor (los años setenta fueron calurosísimos, ¿recuerdas?).

En la sección de la FGCI¹⁵ dos tipos y yo pegamos un manifiesto de los Guardias Rojos. La Revolución Cultural nos bombardea la cabeza; no comprendemos mucho, pero lo suficiente como para no soportar más las jerarquías de los burócratas de los cursos del partido, de la horrible gestión de la vida dentro de la organización comunista.

¹⁵ Federación Juvenil Comunista Italiana. [N. del T.]

Estúpidos burócratas y adolescentes papagayescos, váyanse a cagar. La *Declaración en 16 principios* de agosto del 66 nos había encendido, la fotocopiamos y la hacemos circular entre los estudiantes.

Las minorías deben ser respetadas porque a menudo la verdad está de su lado.

La FGCI nos expulsa.

Nos vamos sin remordimientos de la FGCI, justo a tiempo para que el 68 nos encuentre preparados y libres.

Mientras tanto, los ecos del underground milanés también llegan a Bolonia: “Onda Verde”, “*Mondo Beat*”.

En Pascua, travestidos de B52 en Piazza Maggiore con las alas abiertas, nos apresuramos a bombardear a los buenos católicos que salen de misa. Nos llevan a la comisaría de policía. Para la hora del almuerzo nos liberan. Es Pascua.

Luego, con Gianni y Piero, damos una serenata en el Sirenella, donde leemos poesía y Aullido, leemos Ferlinghetti y proyectamos un periódico ilegible-subliminal.

En septiembre, los carabinieri nos atrapan porque encontramos una carta en la que se planea atacar una base de la OTAN en Livorno. ¿Con qué medios? Después de un día y medio nos liberan, diciéndonos que paremos con las travesuras.

¿Qué música escuchábamos? Quién se acuerda.

Por supuesto, si hoy escucho a los Jefferson o a Janis Joplin, me viene a la mente el verano del 67.

2. *Mitos del fin*

Por su extensión y duración –pero también por sus consecuencias y su importancia, el 68 de Beijing a Berkeley, París, Praga y Shanghai– fue la mayor revolución en la historia de la humanidad. En el 68 el Mito del Fin contemporáneo actúa con fuerza. Pero no solo eso. Vamos en orden.

La California de aquellos años es el escenario más significativo para este Mito del Fin. Una sensibilidad exacerbada siente inminente el zumbido de la Metamáquina: y la cultura en la que estamos imbuidos habla de la alienación y de hombre unidimensional

porque siente con terror el advenimiento de las tecnologías de comunicación que anuncian la muerte del hombre alfabético.

No podemos comprender de inmediato que la desaparición del hombre alfabético no será la desaparición del hombre, sino el pasaje a otra era.

El escenario futurible que tenemos en nuestras cabezas es el del imbécil tecnológico del que habla Marcuse, y la lectura de Mac Luhan suscita imágenes de aplanamiento del cerebro humano.

El escenario de otras posibilidades no puede nacer en nuestra cabeza. Jim Morrison golpea de lleno en nuestra cabeza; allí los escenarios de lo futurible son volcados sobre la escena del cerebro abierto. Sin defensas, sin otros imaginarios que el de la ruina del presente.

Citémoslo de nuevo, por milésima vez:

Este es el fin, mi hermosa amiga,
este es el fin, mi única compañera,
el fin de nuestros planes elaborados,
el fin de toda realidad existente,
sin estar seguros, sin que nos sorprenda,
el fin.

Es también la época de Charles Manson y de su secta.

Mitos del fin. La Metamáquina no solo zumba en los oídos, sino que late en las venas. La droga-metamáquina de la heroína.

La droga que te habla, que te reduce a objeto del que se habla –y del que no puedes hablar, que no puedes ver desde el exterior–.

El ritmo es rabioso, luego decae y la sonoridad se vuelve conmovedora: Janis Joplin.

¿Justo cuando las luchas eran más fuertes, mientras millones de jóvenes se rebelaban y la ofensiva del Tet ponía de rodillas a los estadounidenses, justo entonces debía cantarse “Es el fin”?

No podíamos entender, entonces, que la heroína ya era la verdad más profunda del 68. Era la conciencia (de unos pocos, y es bueno que así fuera, que fuera de nosotros y unos pocos, ya que finalmente

la certeza de los otros no era ingenuidad), era la conciencia del hecho de que la revuelta del 68 no hacía más que indicar a la humanidad su fin ineluctable, y decirlo en voz muy alta. Pero el 68 comprendía el Fin del Mundo solo según las formas y los modelos que el mundo conocía y tenía a su alcance.

El mundo de las tecnologías alfabéticas y preelectrónicas de comunicación veía su abismo y la barbarie del capitalismo tecnocrático –sin que fuera posible decir o hacer algo más que un esfuerzo imposible–.

Es por eso que Jim Morrison y Janis Joplin representan la verdad negativa del 68, y son el más doloroso de los cantos del Mito del Fin contemporáneo.

3. *El invasor total*

Por lo general, la curva antropológicamente descendente de toda cultura está recorrida por extraños mitos y rituales. De extrañas mitologías que se insinúan en el imaginario colectivo y lo impregnan de modo irresistible.

Mitos del Fin.

El Mito del Fin es el modo de autoreconocimiento, la forma adecuada de identificación para una cultura que comienza a sentir en los oídos el zumbido de la Metamáquina.

Cuando se siente el zumbido de la Metamáquina en los oídos es que el fin del mundo se está preparando. Sobre el fin del mundo (o más bien sobre los fines del mundo que han sucedido) se han escrito muchas cosas. Pensemos en los fines del mundo.

De hecho, debemos reconocer que el mundo, en cuanto totalidad de signos culturalmente decodificables que rodea al hombre, totalidad en la que está inmerso, puede terminar.

El mundo es la totalidad de los signos culturalmente decodificables: no la totalidad de los signos en términos absolutos. No es la totalidad confusa de lo que no es perceptible como forma, como signo, sino solo la totalidad de los signos decodificables.

El fin de ese mundo de signos, o incluso la fricción de esos códigos, la superposición de otros códigos incognoscibles o desconocidos –eso es el fin del mundo, ni más ni menos–.

Un mundo de signos, de horizontes culturales de decodificación, un mundo de tecnologías comunicativas y formas de percibir se vuelve incomprensible para sí mismo debido a la superposición de otros signos, otras tecnologías comunicativas, otras formas perceptivas.

Toda tecnología de comunicación que excede la posibilidad de decodificación dada dentro de cierto “mundo” es una Metamáquina. Puede hablar, decir, comunicarse, puede maquinar lo que precede, ver el mundo preexistente desde arriba y llevar a cabo operaciones, insertarse sin ser vista (ya que es imperceptible, en cuanto portadora de otras formas de percepción).

El mundo existente, por otro lado, la sociabilidad dada, con sus tecnologías de comunicación menos complejas, no puede hablar de la Metamáquina comunicativa que se pone en funcionamiento.

Así, ella le zumba en los oídos, lo observa y le habla y manipula y maquina desde arriba, y lo domina sin poder siquiera conocerlo (si no es bajo categorías perceptivas, ideológicas, mitológicas, tecnológicas completamente inadecuadas, vueltas de repente absolutamente ineficaces).

Echemos un vistazo a la historia de estos pasajes (¿civilizatorios?) No. Más bien pasajes de un mundo de tecnologías comunicativas a otro; porque la partida fundamental se juega en términos de tecnologías comunicativas) y veremos que una cultura sucumbe cuando los instrumentos de autocomprensión (de decodificación de los signos que circulan dentro de esta cultura) quedan fuera de acción mediante la introducción de tecnologías comunicativas más complejas, las cuales producen:

1. Signos que no pueden decodificarse en el marco de tecnologías de comunicación anteriores.
2. Herramientas de comunicación que no pueden integrarse en el sistema cultural existente, pero que inevitablemente provoca su crisis, su desestructuración.

Poco a poco, un sistema cultural se da cuenta de que solo puede ser observado y comprendido desde el exterior de sus códigos fundamentales. Un mundo termina cuando en algún lugar una

Metamáquina zumba, cuando es hablado por un Código del que no puede hablar, cuando está investido por signos producidos por una tecnología comunicativa que no puede reconocer.

Veamos –solo por nombrar una de las situaciones que se crean a partir de la introducción de la tecnología de comunicación alfabética– la escritura dentro de un mundo cultural de tipo tribal, en el que la tecnología de comunicación dominante es la transmisión oral, mítica y ritual del Saber.

Cuando los españoles desembarcan e invaden América del Sur, “la escritura alfabética es como un signo de potencia sobrehumana”.¹⁶

Para los indígenas, la transmisión del pensamiento a través de la escritura es incomprensible. Para la sociedad tribal, la escritura es la Metamáquina. La nueva tecnología comunicativa más compleja es –siempre– el invasor total.

4. *El zumbido de la Metamáquina*

Todo fin de un sistema de tecnologías comunicativas produce dentro de la cultura acosada, dominada, vista y hablada desde arriba, desde el exterior, un conjunto de mitos que conforman un gran Mito del Fin.

La antropología conoce bien estos mitos, que reciben el nombre de “milenarismos”.

Como se sabe, al año Mil le sigue el segundo Milenio.

Pero qué le importa eso a quien identificaba el mundo según categorías, códigos, reglas de comportamiento y modelos perceptivos que se vuelven inutilizables frente a la formación de nuevas modalidades de concatenación social.

Metraux describe las mitologías de los tupí-guaraní después de la llegada de los españoles.¹⁷

Los tupí-guaraní producen en los siglos siguientes a la invasión blanca una serie de mitos en los que es curiosa la mezcla de elementos mitológicos tribales y elementos tomados de la religión

¹⁶ Anita Seppilli, *La memoria e l'assenza. Tradizione orale e civiltà della scrittura nell'America dei conquistadore*, Cappelli, Bolonia, 1979.

¹⁷ Ifred Metraux, *Religioni e miti magici nell'America meridionale*, Il Saggiatore, Milano, 1971.

católica (la Resurrección, el paraíso, el profeta); pero la apropiación de elementos católicos no puede tener lugar de acuerdo con las modalidades culturales de los dominadores. Solo puede ser mezclada y adoptada en la cultura existente: una cultura que no puede poseer el catolicismo aunque solo sea por no haber poseído la Escritura, tecnología comunicativa indispensable para la formación de las religiones obsesivas del hombre blanco (y también islámico).

Los tupí-guaraní se van de sus tierras, de las áreas centrales de la selva tropical sudamericana, y atraviesan los Andes, o intentan atravesarlos, porque más allá está el mar, y llegando al mar estarán más cerca de Dios y podrán escapar a la catástrofe que es ahora inminente.

Pero al igual que los tupí-guaraní, también los aborígenes australianos, frente a la invasión blanca reaccionan con una adecuación de su cultura que no puede hacer frente a la mutación que tiene lugar: la única adecuación posible es siempre dentro de los modelos disponibles y, sobre todo, dentro del horizonte permitido por las tecnologías comunicativas que la cultura posee, y sobre las cuales una cultura se forma.

El significado general del mito radica en su transformación, en respuesta al impacto cultural con Occidente, de mito cosmogónico (en un sentido amplio) a mito escatológico-milenarista.

a) Como mito cosmogónico, presenta la realidad humana como un orden que depende de un conjunto de procesos que tienen lugar fuera del tiempo histórico.

b) Como mito escatológico-milenarista, caracteriza la realidad humana como crisis y coloca la idea de orden en un tiempo otro a ser alcanzado.

En consecuencia, la realidad se define de modo ambivalente: realidad de crisis, en la medida en que todavía no existe el ordenamiento cultural deseado; y realidad en devenir, es decir, en la cual se sitúa el proceso que media este ordenamiento”.¹⁸

¹⁸ M. Massenzio, *Progetto mitico ed opera umana. Contributo alla analisi storico-religiosa dei millenarismi*, Liguori, 1980.

Está claro dónde queremos ir.

La Metamáquina ha estado zumbando durante mucho tiempo en los oídos de lo “moderno”.

El concepto mismo de *moderno* es signo de una enfermedad que el concepto de crisis trata en vano de exorcizar. Con el concepto de crisis, los anticuarios de lo moderno buscan poner sus almas en paz: jamás ha habido fundamentos, dicen, toda cosmogonía no es más que ilusión o mistificación. No hay un último criterio de verdad. Y así será para siempre.

Quizás ahora se constituye un pensamiento posmoderno que se ríe del concepto mismo de *crisis*. Infantilismo, conjuros, exorcismos. ¿Por qué insistir tanto con una obviedad, la obviedad de la ausencia de fundamentos?

De todos modos, la empresa humana es siempre simulación de un fundamento. Una simulación práctica y epistémica.

La noción de *crisis* es el último intento de hablar del mundo desde dentro de la máquina comunicativa que se constituye sobre la tecnología alfabética, con sus lentas ramificaciones de la prensa, el periódico, la radio, la política.

La Metamáquina es un montón de tiempo que zumba, cada vez más fuerte. La acumulación, la reproducción ampliada, la invasión y la ocupación progresiva de todos los espacios existentes, de todos los lugares del planeta por parte del frenesí expansivo de la dominación de las mercancías, del Capital. Y, finalmente, ahora, agotados todos los espacios a conquistar, la invasión del tiempo; este proceso instaura un funcionamiento de la máquina sin sujeto. La abstracción de la cualidad, el lenguaje sin sujeto; pero el momento en que esta abstracción se vuelve incontrolable, incluso por la concatenación social que la ha producido, es el momento en que comienza la invasión del Tiempo: es el momento en que la Metamáquina se pone en funcionamiento, y el pensamiento moderno no consigue más que repetir invocaciones vacías sobre la crisis de la Razón –cuando de lo que se trata es de constituir categorías y modelos de percepción, de proyección y de comportamiento producidos por las nuevas tecnologías comunicativas, y adecuados a ellas: nuevas tecnologías que son las de la

invasión del Tiempo, de la intensificación, de la electrónica, de la instantaneidad comunicativa–.

Pero no es esto de lo que hablaremos aquí. Sino solamente del Mito del fin contemporáneo. No nos interesan las implicaciones filosófico-ideológicas del Mito contemporáneo del fin. Todo eso es ahora un poco aburrido de ver. Los profesores y los marxistas honorables que hablan de la crisis de la Razón son precisamente buscapleitos aburridos obligados a exorcizar el hecho de que el mundo ya no está en sus manos.

Cosa suya. El Mito del fin nos interesa en su vital y desesperada forma material, en la cultura real, en el imaginario colectivo y en sus grandes corrientes. En la poesía, en la música, en la sensibilidad de lo moderno.

Lo social colapsa, las relaciones concretas entre los hombres pierden todo “valor” y toda consistencia: carecen del tejido cultural y el fundamento que las mantenía unidas y les daban sentido y coherencia.

Pero todo se conecta: solo un pensamiento posmoderno, emancipado de la categoría ilusoria de la Superación, y de su desesperado complemento, la categoría de la Crisis, puede explicarse cómo todo se conecta, y escabullirse o liberarse del funcionamiento opresivo y mortal de la Metamáquina –conociendo y controlando la Metamáquina–.

Los poetas han sido los primeros en oír el zumbido de la Metamáquina –desde que Mallarmé habló del Libro que se escribía por sí mismo, desde que la escritura automática admitió la rendición ante la autonomización de los signos respecto del sujeto–.

La era en que vivimos es la era en que el pasaje está maduro, está en marcha.

Es preciso elegir (pero no es una cuestión de elección, sino más bien de equipamiento tecnológico-comunicativo, y por consiguiente de modelos perceptivos y de ritmo) entre estar más acá o ir más allá del pasaje que está en marcha. Para la liberación del infinito rango de posibles conexiones sociales poscapitalistas y posindustriales, pero ciertamente de este lado del pasaje. Resonando con la Metamáquina.

Para resonando de otra manera.

La época en que vivimos es también la época en que este drama es perceptible en la cultura viva, en sus productos y en las corrientes que la atraviesan.

Para la época en la que vivimos, la California de los años sesenta nos parece una premonición extraordinaria, casi un argumento ya escrito, para releer y entender aquello que nos ha sucedido sin que, en general, nos diéramos cuenta.

5. *De Tambourine Man (65) a No Future (77)*

El Movimiento de California jamás ha olvidado su descendencia del *beat*: la revuelta es improductiva pero necesaria, es irrealizable (como dice Witkiewicz acerca de la vida: la vida es en general irrealizable –Insaciabilidad–) pero inevitable.

De hecho, el 68 planteó las preguntas pero no dio la respuesta. Porque la respuesta no existía. Pero el 68 nos enseñó a buscarla.

Luego la Metamáquina lo aplastó, y el sonido de sus engranajes todavía está en nuestros oídos. Pero no pudo aplastar la búsqueda que el 68 nos enseñó. Esta continúa, no podrá nunca terminar o ser cancelada.

Este es el fin de nuestros planes elaborados...

Charles Manson anticipa la proliferación de 1977 como Jim Morrison anticipa la percepción –que la heroína difundirá en la cultura juvenil de los años setenta– del Fin del mundo.

El funcionamiento de la razón occidental –que en el 68 encontró su última gran glorificación (desesperada) pero también su crisis y su liquidación–, el funcionamiento de la discursividad y de la crítica no pueden resistir el impacto de las tecnologías de comunicación videoelectrónicas.

El pensamiento mítico sucede a la razón crítica: el gran Mito del fin se encarna en el misterio de la estrella de rock que se autodestruye. La *soft culture* de los Byrds y de Bob Dylan, de Pink Floyd y de King Crimson, de la imaginación lisérgica, evoluciona ahora en la *death culture* de los Doors y de Lou Reed hasta los Sex Pistols y el punk.

La figura de Janis Joplin es particularmente emocionante precisamente porque en ella *soft culture* y *death culture* se suceden y se mezclan.

Cuando los Sex Pistols llegan gritando y repitiendo “No Future”, la generación videoelectrónica está ya en escena, y la cultura punk está a medio camino entre la desesperación moderna y la experimentación posmoderna.

Los años ochenta ven hoy los primeros pasos de la cultura posmoderna o posalfabética: comunicación en tiempo real y percepción de lo instantáneo, coincidencia entre experiencia vivida y mensaje transmitido simultáneamente. La experimentación es la forma de producción adecuada.

Pero volvamos a la California de los años sesenta. ¿No hubo quizás en la música y la cultura de la Costa Oeste una premonición de esta cultura de las tecnologías de comunicación posalfabéticas?

¿No había quizás en curso, más allá del Mito del fin, también un Mito del comienzo?

Los Mitos del comienzo son mucho más complejos y difíciles de reconocer que los Mitos del fin.

Pero tal vez hoy estemos dentro, trabajemos con las herramientas teóricas y tecnológicas del Principio (que bordean y rozan el pensamiento utópico, aunque nunca sean lo mismo).

La utopía es el terreno en el que se anquilosan los Mitos del comienzo. La utopía intenta continuamente dar a las tensiones hacia lo nuevo los contornos pulidos y razonables de una sistematicidad orgánica y libre de contradicciones, mientras que el proceso de liberación es despliegue de las potencialidades –tecnológicas, comunicativas, sociales, productivas– que ya se dan dentro de la realidad, aunque de forma contradictoria e impura, totalmente varada aun en la vieja forma de la vida.

El concepto de realidad debe ser disuelto, para poder distinguir en la realidad la dureza opresiva de lo existente, la sociabilidad de la “forma” política dominante, la forma que enjaula y limita la percepción de los flujos de signos y estímulos dentro de la red del Dominio y de la Reproducción, de la proliferación de perspectivas de lo posible, de la riqueza de posibilidades producidas por la inteligencia creativa.

Pero ¿cómo liberar el universo proliferante y múltiple de los posibles de la jaula de lo existente, de los Modelos perceptivos, proyectivos y de comportamiento que constituyen la interiorización del Límite, la encarnación del Dominio dentro de la inteligencia social, el imaginario colectivo dentro del cerebro y el sistema nervioso de los individuos dominados?

Por supuesto, el mayor obstáculo para la liberación de lo posible parece ser, en el pensamiento y en la práctica, precisamente el concepto de Superación y todo el sistema constituido por las formas teórico-prácticas de la Dialéctica.

6. Jefferson Airplane: mágico y electrónico

La pulsación de lo posible en el cuerpo rígido de lo real reducido a la forma de lo existente, se expresa inadecuadamente en la Utopía (plana disposición de lo posible en las formas de un existente utópico, reducción de la realidad a una unidad sin contradicciones que sufre la pérdida de la dimensión humana y fabula una realidad igualmente plana en la que la verdad perdida se restauraría).

Los mitos del comienzo son mucho más vívidos que la utopía porque no pretenden ninguna verdad, sino que concatenan signos de acuerdo con líneas impredecibles.

Basta mirar el trabajo de artistas y experimentadores para ver dónde yacen los mitos del comienzo.

Los mitos del comienzo de nuestro tiempo se ponen en marcha en la cultura californiana de los años sesenta, aunque de manera imperceptible.

Creo que esto estuvo presente, por ejemplo, especialmente en la posición de Jefferson Airplane.

Eres la culminación de la creación
 y no tienes lugar adonde ir
 Pronto alcanzarás la estabilidad
 por la que luchas de la única manera segura
 en un lugar entre los fósiles de nuestro tiempo.
 Coherentes con su sistema

no toleran nuestras mentes
coherentes con nuestro ser
no podemos tolerar su destrucción.
La vida es cambio.
Por eso difiere de las piedras.
(Jefferson Airplane, *Crown of creation*, 1968)

¿A quién se dirige esta canción de los Jefferson, quién es la culminación de la creación?

Los mutantes, el pueblo de la mutación poshumana; el movimiento hacia lo posmoderno. Y por consiguiente todas las familias culturales de nómadas y de rebeldes, de poetas y de técnicos experimentadores. La culminación de la creación es el proletariado posindustrial, depositario de la inteligencia técnico-científica producida por toda la historia del trabajo humano, y portador radical del rechazo del trabajo.

El proletariado de la liberación respecto a la condición obrera. En la cultura californiana de los años sesenta –sin ser capaz de librarse del alma soft-psicodélica y del alma death-nihilista– también está en marcha, de un modo extraordinariamente anticipatorio, una tensión de investigación y experimentación dedicada por entero a subrayar la autonomía respecto al mundo existente, en lugar de la dependencia o la oposición.

Piénsese en las cosas que Grace Slick y compañía cantan a finales de los años sesenta; piénsese en *Hijack the Starship*.

Piensa en una nave espacial que gira en el cielo.
Debería estar lista en 1990.
Empezaremos a construirla en 1980. Todas
las personas con un proyecto inteligente pueden asumir
el papel de poderosas. Desvía la astronave transporta 7.000 personas
más allá del sol
y nuestros hijos vagarán desnudos por las ciudades del universo.
Vamos: mentes libres

cuerpos libres droga libre el tiempo está llegando el tiempo
es nuestro [...]

y podemos ser más que humanos

porque el humano está realmente encarcelado en este
círculo planetario.

(Jefferson Starship, *Hijack the Starship*, 1970)

¿Por qué la California de los años sesenta?

¿Por qué en ese país que corre el riesgo de separarse del resto de América y del mundo todo sucede de manera tan anticipada y agitada?

No es solo porque existe el sol y el Pacífico, sino que probablemente debamos observar la composición social de esta parte del mundo, y la composición tecnológica de su modo de producción. California es la tierra del capital sin obreros. La informatización de la producción y de las tecnologías de la comunicación se desarrolla de manera temprana en este lugar que funciona como un laboratorio para el capital, incluso antes que para las personas del movimiento de liberación.

El proletariado posindustrial surge incluso antes de que existan instrumentos conceptuales capaces de comprender su funcionamiento y sus posibilidades; y es por eso que la autoconciencia del movimiento californiano se dirige más bien hacia el pasado (*soft-culture*, humanismo aterrizado marcusiano, Mitos del fin) y hacia los futuros posibles posmodernos y posindustriales.

Pero, a través de las incrustaciones de esa autoconciencia, la madurez de la composición social y tecnológica del proletariado posindustrial californiano encuentra sus formas de expresión y de concatenación social, experimenta el funcionamiento de tecnologías de comunicación videoelectrónicas –quedando en parte de este lado de la comprensión y de la remodelización perceptiva y epistemológica necesaria para dominar en términos prácticos las nuevas tecnologías de la comunicación (percibiéndolas por consiguiente como una señal del “fin”)– en parte, sin embargo, asumiendo lo nuevo como constitutivo y por lo tanto proyectando

la autonomización, la constitución de un nuevo universo tecnológico y social: Jefferson Starship. Las tecnologías de comunicación electrónicas instituyen el universo de la comunicación instantánea: lo que cambia en la percepción, en las técnicas de memorización y en las estructuras epistémicas y proyectivas de base lleva a una abolición tendencial de la memoria individual a favor de un imaginario proliferante y privado de profundidad diacrónica –a una percepción basada en la configuración más que en el discurso: de la *razón crítica* al *imaginario mítico*–. Es interesante cómo la cultura *underground*, incluso antes de comprender a fondo las características de las tecnologías de comunicación electrónicas, había entendido que el terreno en el que se debía colocar el pensamiento posmoderno era el de la alteración. En este nivel –en el plano de la alteración– vemos hoy una convergencia de extraordinario interés entre el funcionamiento de las tecnologías de comunicación electrónicas y el funcionamiento de las drogas. El pensamiento mágico, el pensamiento de la alteración psicodélica es el ámbito epistémico y perceptivo más cercano a la cultura de la instantaneidad que se vuelve dominante en la era de las tecnologías de comunicación electrónicas.

¿Es entonces casual que California –capitalismo sin obreros, civilización del trabajo técnico-científico y de la innovación continua– sea también el lugar en el que el proletariado posindustrial se apodera de técnicas de alteración y hace del pensamiento mágico un objeto de atención teórica, antropológica y luego artística, cultural y experimental?

La continuidad entre alteración psicodélica y alteración tecnológico-comunicativa, por otra parte, nos impacta desde siempre en los textos de un escritor como Burroughs (por eso, quizás, el más importante escritor de la época del pasaje de la comunicación alfabética a la comunicación instantánea en su doble forma alucinatoria y electrónica). Apenas hoy, sin embargo, comenzamos a comprender todo el significado y las direcciones posibles de desarrollo de su obra.

Drogas y cultura de la instantaneidad alterativa.

Instantaneidad alterativa y tecnologías de comunicación videoelectrónicas. La creación de un verdadera infoesfera electrónica alrededor del hombre posmoderno, que de este modo se encuentra en un ambiente que parece ya no inanimado sino animado, mucho más cercano al universo mágico de las culturas tribales prealfabéticas que al universo racional de la industria y de la mecánica, universo de unidades informativas discretas en sucesión.

A partir de aquí se desarrolla todo un discurso, acerca de la California de los años sesenta, pero que se vuelve maduro y generalizable a principios de los años ochenta: lo mágico y lo electrónico se entrecruzan mediante un millar de hilos. Las grandes metrópolis del Apocalipsis de las últimas décadas de este siglo son ciudades que funcionan siguiendo los modelos perceptivos y proyectivos de la cultura mágica, pero son al mismo tiempo los lugares en los que la invasión imperialista se realiza más a través de la inserción de terminales y de flujos comunicativos y productivos electrónicos que a través de la instalación de la industria. La electrónica, la difusión de circuitos miniaturizados no constituye un shock para una cultura animista y mágica; mientras que la introducción de la línea de montaje y de la secuencialidad productiva industrial y de la secuencialidad comunicativa alfabética determinaba una división y una destrucción insostenible para las culturas mágicas sin una pérdida ruinosa de identidad. Katmandú, México, Rijad, Río, Lima... la infiltración electrónica recorre los mismos circuitos perceptivos y nerviosos que la cultura mágica preexistente.

Pero un discurso paralelo es válido para la difusión del pensamiento mágico a lo largo de los circuitos perceptivos y nerviosos de la ciudad electrónica, de la ciudad posindustrial, de Europa o de América.

Y aquí hay otra posible línea de interpretación de lo que sucedió en la gran oleada de *underground*, de movimiento, de luchas, de transformación, de liberación y de apropiación que recorrió el mundo durante los años sesenta y setenta. Independientemente de que las categorías teóricas (y los modelos perceptivo-proyectivos y de comportamiento subyacentes) estuvieran arraigadas a tal punto en la

cultura alfabética, secuencial y crítica como para ver como “fin” precisamente lo que en cambio constituía la disgregación del universo capitalista-industrial –toda la vida de los rebeldes de estas décadas está atravesada por una sensación inconsciente de un gran Mito del comienzo–.

Es la sensación de una dualidad que se encuentra en el fondo del pasaje de la Máquina Comunicativa Global Alfabética a la Metamáquina Global Videoelectrónica: la Metamáquina Electrónica zumba en los oídos de la Máquina Alfabética, la supera y la sumerge, cambia el mundo y los hombres de un modo que es incomprensible e imperceptible para la Máquina Alfabética. De por sí se trata de un proyecto que no tiene una dirección unívoca, que no conduce automáticamente al Dominio Total, ni a la Liberación. Aquí también, como en todas partes, como en cada pasaje, se trata de una lucha. ¿La lucha por el poder? No. Esta palabra ya no quiere decir nada. La lucha por la autonomía. Esto es: de Jefferson Airplane en adelante esta idea de autonomizarse, de ir más allá del territorio de lo existente, para moverse en un universo de posibilidades infinitas cuya condición es puesta (pero no requerida) por las Tecnologías Comunicativas Videoelectrónicas.

7. Mitos del comienzo

Y entonces aquí estamos proyectados hacia el final del siglo.

Piensa en una nave espacial que gira en el cielo.

Debería estar lista en 1990.

Empezaremos a construirla en 1980.

Todas las personas con un proyecto inteligente.

En 1980. Nuestra época. La década en la que los rebeldes, y todos los núcleos de sociabilidad en proceso de autonomización deberían poder construir las formas de concatenación tecnológica, comunicativa, social, productiva, que permiten a la humanidad en liberación, al pueblo de los mutantes, al proletariado posindustrial, poseer las tecnologías de comunicación (y producción) videoelectrónicas. No

se trata de ir más rápido que la velocidad capitalista, no se trata de llegar a destruirse los nervios, de correr más rápido que el capital en su loca carrera hacia la destrucción de la vida. Se trata de decir que ya no tenemos nada que ver con esta humanidad, y no nos importa su desgracia y su exterminio. 1968 indicó el único camino a la salvación, pero probablemente era impracticable; y de cualquier modo, no fue practicado. Y es sobre todo una cuestión de producir modos de funcionamiento social (de concatenación liberadora a partir de las Tecnologías de Comunicación posalfabéticas).

Vemos hoy una ola inmigratoria desde cada punto del planeta a cualquier otro punto: un pueblo de proletarios nómadas que se desplazan en tribus. Tribus videoelectrónicas equipadas con las herramientas cognitivas de la videoelectrónica y sintonizadas a la longitud de onda de la instantaneidad mágico-electrónica. ¿Una nueva oleada freak de los años sesenta hacia los años ochenta y noventa? ¿Por qué no?

Sin embargo, mientras que los freaks de los años sesenta huían de la mortífera sociedad de la opulencia y del consumo para redescubrir lo pre-alfabético –pero a menudo produciendo una ideología de la miseria–, hoy quien se va –atravesando no solo las fronteras nacionales, sino sobre todo las fronteras perceptivas y sociales del sistema capitalista– huye de la civilización de la catástrofe y de la miseria para experimentar otras concatenaciones posibles que permiten el despliegue de la infinita riqueza posible de la inteligencia técnico-científica.

Tribus videoelectrónicas: oleada freak-experimental. El proletariado en liberación sale del Mito del fin que marcó las primeras décadas de formación de la autonomía (desde Pekín a San Francisco y Shanghai y Turín y Londres y Bolonia, desde 1966 a 1968 y 1977) y se instala en el espacio de un Mito del comienzo que tiene sus héroes en una figura de rebelde ya no rugiente, ya no sudorosa, ya no paranoica: un rebelde experimentador que rechaza cada extensión para experimentar todas las otras posibilidades de la realidad y de la vida.

El rebelde que Jim Morrison no pudo ser por completo, y que la experiencia del Movimiento de los años setenta no pudo producir

por completo. Y que hoy nos toca a nosotros –revolucionarios de los años ochenta– elaborar y concatenar.

Porque con la derrota de estos años nada se termina, salvo nuestra dependencia del Mito del fin. Y ahora, quizás, de hecho sin duda, todo comienza.

De la inocencia: introducción (1987)

What is the price of experience? Do men buy it
for a song?

William Blake

Recién hoy, diez años después, me propongo reflexionar en profundidad sobre el proceso colectivo que ha involucrado y marcado profundamente a una parte considerable de mi generación. En todos estos años tuve un sentimiento de repulsión a historizar el 77, a reexaminar aquellos acontecimientos políticos y culturales que culminaron en marzo, debido a que influían de manera demasiado directa sobre las decisiones y los modos de ser de las personas que constituyen el mundo de mi experiencia social.

La intención con la que hoy me propongo volver a pensar el 77 no es aquella –justificatoria y triunfalista– de la política: creo que en la Italia de hoy no es legítima ninguna continuidad política con el movimiento de los años setenta; y, en el fondo, creo que el 77 no ha dejado ninguna herencia política directa (incluso si las fuerzas políticas más diversas han recogido el fruto y han capitalizado la agitación y el cambio cultural que se determinó en el 77, de Comunión y Liberación al craxismo).¹⁹

Mi intención no es tampoco la desapasionada del historiador. Me interesa demostrar algo; para ser preciso, la vitalidad cultural del mensaje más profundo de esa experiencia. Un mensaje que vive inconsciente en la crisis cultural de la izquierda, en la problemática

¹⁹ En referencia a Bettino Craxi, líder del Partido Socialista Italiano entre 1976 y 1993, y primer ministro de Italia de 1983 a 1987. [N. del T.]

existencial de los jóvenes, en la angustia causada por la tendencia a la extinción de trabajo obrero, en la sumisión a las leyes del mercado de trabajo intelectual y creativo.

Quiero mostrar cómo, en el 77, existió la conciencia de una transformación que hoy envuelve la vida, la cultura y las actividades en la transición posindustrial. Lo que sucedió en los años siguientes al bienio maldito 79-80 (el año de la represión que culpabiliza a la cultura de los movimientos, y el año de los despidos en la Fiat y las grandes fábricas del norte) podría ser visto como una impresionante pérdida de memoria.

Las causas de esta cancelación de la memoria son múltiples: las más relevantes están en el cambio rápido y gigantesco de las tecnologías de comunicación. Pero una causa importante de la cancelación es también la desaparición de formas colectivas y dinámicas de transmisión de una cultura, de un modo de ser. Basta pensar en el papel esencial que durante toda la década de 1970 tuvieron las estructuras de transmisión directa del conocimiento, como los colectivos de escuela, que hicieron posible una comunicación ininterrumpida de gustos, experiencias, opciones y lecturas.

Se puede considerar que esta transmisión habría producido efectos de conformismo cultural y de superficialidad. En las escuelas, los chicos a menudo adquirirían comportamientos de movimiento sin haber transitado un recorrido de madurez personal y original, y esta fue una de las razones por las que la violencia se volvió un comportamiento banal, y las elecciones personales se volvieron tan frágiles como para invertirse fácilmente en el arrepentimiento. Esto no significa que esos organismos transmitían un saber colectivo e independiente de la influencia de los medios de comunicación. Los colectivos habían reconstituido el momento de la transmisión oral, de la transmisión de la comunidad, del saber vinculado a la práctica y a la existencia colectiva.

Esta forma de transmisión de conocimiento ha desaparecido, de manera traumática, al menos para quienes se formaron en un mundo cultural que tenía esos canales de memoria.

Hoy el problema de la transmisión se establece en términos absolutamente diferentes. Esto, por su parte, constituye uno de los

problemas más fascinantes. En cierto sentido, puede decirse que la derrota o la vitalidad de una experiencia histórica, de un movimiento, más que por las contingencias políticas que han determinado su fin o su resolución, deberían evaluarse en términos de transmisión. El sentido, la razón de ser, la vitalidad de un movimiento son cuestiones que deben ser evaluadas teniendo en cuenta la conciencia que el movimiento ha producido, la fecundidad a largo plazo de los valores que ha logrado hacer emerger.

En este sentido, creo que el 77 debería aún ser interrogado. Ni el ojo del magistrado, volcado a establecer culpas y responsabilidades, ni el ojo de lo histórico-político, volcado a evaluar quién ganó y quién perdió, y qué problemas y qué soluciones de gobierno ha posibilitado, pueden ver las cosas que vale la pena ver en el 77.

La esperanza y la desesperación. Estas son las cosas que quisiera llegar a ver. Para poder mostrar en el corazón de aquellos temas y de aquellos acontecimientos el sentido de la desesperación y el sentido de la esperanza.

Para hablar del 77 es necesario partir, naturalmente, de la crisis de perspectivas que afecta, como consecuencia de la propagación de la crisis económica y política de los años setenta, a la generación formada en el 68. Esta generación es portadora de una información genética muy particular y tal vez única en el curso de la historia humana. Nuestros padres nos han traído al mundo en los años posteriores a la guerra más aterradora que la humanidad haya conocido. Nos trajeron al mundo para que en nuestra vida existiera ese gozo y esa riqueza que les había sido negada, y que sin embargo la modernidad tenía en sí como promesa.

Y así hemos crecido, ciertamente no preparados para la guerra ni para la obediencia, sino para ganar el premio de la promesa moderna.

¿Había una ilusión en esta expectativa que terminaría llamándose liberación o comunismo?

Sin embargo, esta formación y esta disposición nos permitieron ver algo verdadero, real, posible, que nadie había podido ver antes que nosotros. La comunidad del 68 ha descubierto la posibilidad de vivir sin la coacción del trabajo, y sin someterse ni introyectar la disciplina y la competitividad.

Hoy dicen que estas eran ilusiones. Ilusiones. ¿Y qué valor social no lo es? ¿Qué motivación colectiva para actuar, ser, reconocerse a sí mismo no puede definirse como ilusión? Hay ilusiones buenas e ilusiones malas. Las del igualitarismo y la gratuidad de la existencia eran ciertamente ilusiones buenas.

Propongo ver el 77 como el momento histórico y cultural en el que los valores de la competencia y de la disciplina comienzan a reafirmarse con prepotencia a causa de la transformación de la realidad social. El momento en que la ilusión se consuma a fondo, y de repente se convierte en otra ilusión, de un signo cultural opuesto.

Con la crisis energética, con el fomento de una inseguridad ficticia y una escasez organizada, los modelos productivistas se reafirmaron como naturales en la última parte de la década de 1970. No son en absoluto naturales, como no es natural el predominio de la economía en todos los aspectos de la vida en sociedad.

Pero los valores de la gratuidad y de la libertad fueron declarados fuera de juego, y por lo tanto activamente culpabilizados y perseguidos. La cárcel, la locura y la marginación golpearon sucesivamente a quienes no habían aceptado el regreso al orden.

Muchos (aparentemente la mayoría, pero quién puede decirlo) de nuestros compañeros de entonces reconocieron que era necesario adaptarse a los tiempos modificados. Aquellos que con más insistencia habían impulsado la lucha armada se transformaron en fuertes defensores de la democracia, y los predicadores de la lucha continua adoptaron la pose de astutos gerentes de la política posmoderna.

El trabajo como categoría antropológica (1987)

La cuestión del trabajo es fundamental en el pensamiento filosófico y político de los años sesenta y setenta. Pero el 77 representa el momento en que la conciencia del carácter alienado del trabajo social alcanza un punto de inflexión, a través de una expresión explícita del rechazo del trabajo.

Antes que nada, es preciso tener en cuenta algunas precisiones conceptuales: la noción de trabajo ha de entenderse en el sentido de trabajo asalariado, trabajo alienado, es decir, actividad que no es

dueña de sí misma, que no conoce su finalidad, que no pertenece a la persona que la lleva a cabo, y cuyos productos son expropiados, sustraídos, contrapuestos a quien los trabajó.

No es correcto decir que el trabajo es la relación entre el hombre y la naturaleza, que le permite al hombre transformar la naturaleza volviéndola medio ambiente, mundo humano, mundo cultural. O, mejor, solo es correcto a medias, porque al plantearlo así se hipostasia el concepto de trabajo, se lo naturaliza. El trabajo es una forma particular de la relación entre el hombre y la naturaleza.

La actividad se transforma en trabajo cuando el hombre se apropia del tiempo de otro hombre; cuando el conquistador perdona la vida a los vencidos y, por lo tanto, suspende su muerte sometiénolos a la actividad.

El trabajo es muerte suspendida. No todas las formas de actividad y de transformación manual, cognoscitiva y técnica asumen la forma social del trabajo. El trabajo es esa forma de actividad de transformación de la naturaleza que es expropiada, alienada y doblegada a la dominación del hombre sobre la naturaleza y del hombre sobre el hombre.

Este carácter alienado de la actividad ha marcado profundamente la historia de la humanidad civilizada, pero en particular ha tenido una difusión universal en la era industrial.

La transformación industrial del mundo, el sometimiento de la naturaleza a la medida del dominio del mundo (que no es necesariamente una medida humana) se produjo gracias al sometimiento del tiempo de vida humano a ritmos de trabajo y relaciones interpersonales que solo se pueden sintetizar con el término de “infernales”.

Pero hoy en día, mientras declina la forma industrial y se disgrega el sistema productivo dominado por las tecnologías ferrosas, ¿podemos afirmar que con la tendencia hacia la extinción del trabajo manual y con la progresiva intelectualización del trabajo (o al menos de una parte considerable del mismo) este carácter alienado de la actividad-trabajo podría considerarse obsoleto? En absoluto. El paradigma relacional que ha estructurado la prestación de tiempo en la era de la industrialización se filtra a través de los pliegues de la transición posindustrial, se reproduce dentro de los contextos tecnológicos transformados, se superpone a las nuevas formas de actividad. Y la actividad

mental misma se transforma en trabajo alienado, el funcionamiento mismo de la mente es sometido al dominio y la explotación.

Este proceso se manifiesta de una manera doble y contradictoria: por un lado, es cierto que la actividad mental aparece potenciada, multiplicada, cuando se entra en la era de la técnica; pero desde el punto de vista del conocimiento concreto, desde el punto de vista del individuo que conoce, se verifica un efecto de empobrecimiento, de fragmentación y de despojo, que no constituye un simple sensación psicológica, sino la sustancia del proceso de subsunción de la actividad mental al proceso de producción de valor, al modelo abstracto del trabajo.

La actividad mental es cada vez más incapaz de hacer frente a la complejidad de su producto y, por esto, colocada ante una alternativa mortal: o bien sufrir una fragmentación especializada, o bien enfrentarse a la ineficacia, a la pérdida de toda concreción. Perder el todo o perder lo concreto.

En el primer caso, la inteligencia se vuelve performativa y determina efectos sectoriales, transformaciones en el sistema de saber técnico. Pero pierde conciencia de las consecuencias ambientales que produce la técnica, y en particular de las consecuencias que produce en el ambiente-mente, en la actividad mental humana misma. En el segundo caso, expande su conciencia a la compleja interacción entre el proceso individual y el movimiento hombre-naturaleza en su conjunto, a la compleja interacción mente-mundo, pero no puede actuar en ella con eficacia, no “gana”, no deja huellas en el mundo técnico-económico, que requiere de la actividad de razonamiento el máximo de productividad sectorial.

Marx sienta las bases de su concepción del trabajo a partir de sus “manuscritos de juventud”:

El obrero se vuelve cada vez más pobre cuanto mayor es la riqueza que produce, cuanto más crece su producción en potencia y en extensión. El obrero se convierte en una mercancía tanto más vil cuanto mayor es la cantidad de mercancía que produce. La *desvalorización* del mundo humano crece en relación directa con la *valorización* del mundo de las cosas. El trabajo no solo produce mercancías; se produce a sí mismo y al obrero como una *mercancía*, y precisamente en la misma proporción en que produce mercancías en general.

Este hecho no expresa nada más que esto: el objeto que produce el trabajo, el producto del trabajo, se contrapone a él como un *ser* extraño, como una *potencia independiente* de quien lo produce. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, se ha convertido en una cosa, es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la economía privada como una *anulación* del obrero, la objetivación aparece como *pérdida y servidumbre del objeto*; la apropiación como *extrañamiento*, como *alienación*.²⁰

El análisis que Marx propone en este pasaje tiene como objeto el trabajo industrial, la producción de mercancías a través de la transformación mecánica de la materia. Pero puede explicar igual de bien el modo de producción posindustrial, el sistema del trabajo mental.

En cierto sentido, podríamos decir que en la esfera de la racionalidad instrumental capitalista es necesario perder la capacidad de comprensión orgánica del mundo para comenzar a funcionar; solo en la medida en que renuncia a su vocación de conocer, la mente parece tener permitido producir efectos.

La problemática filosófica de la alienación madura durante los años sesenta y setenta, y actúa de modo subterráneo en la conciencia del 77. Pero el problema de la posibilidad de superación histórica de la alienación se problematiza de una manera nueva en el 77.

Mientras que el pensamiento revolucionario marxista había introyectado consciente o inconscientemente el principio finalista y optimista de la posibilidad de superación histórica de la alienación, el 77 cuestiona este presupuesto idealista.

Por eso el 77 sale del universo finalista de la dialéctica, para entrar en la constelación nietzscheana de la “muerte de Dios”, para entrar en el mundo de la proliferación.

El concepto de alienación está estrechamente vinculado con la estructura y el funcionamiento del pensamiento dialéctico de formación hegeliana. En Hegel, la noción de alienación es constitutiva del ser en la historia; toda relación del hombre con la naturaleza se establece dentro de una forma alienada constitutiva y, por lo tanto,

²⁰ K. Marx *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, op. cit., p. 71.

todo proceso de objetivación, de relación del sujeto con el objeto, toda producción histórica, en la medida que conserva la estructura de un dualismo antitético, es implícitamente alienación. En Hegel, sin embargo, el “Destino de la Historia” radica en su superación, en la *Aufhebung* que elimina el dualismo de sujeto y objeto y, por consiguiente, abole la alienación eliminando los términos, en el triunfo del espíritu absoluto, en el fin de la historia.

Marx critica esta identificación de objetivación y alienación. Para Marx, la alienación se determina en las condiciones capitalistas de la objetivación. En las condiciones de la relación de producción capitalista, la relación del hombre con su objeto es una relación alienada; pero la superación del modo de producción capitalista, el comunismo, establece una forma no alienada de la actividad humana. Marx hereda así de Hegel el optimismo de la dialéctica, pero su dialéctica es de orden histórico, social, no ideal. Es en el mundo de la transformación social que el hombre puede realizar una condición desalienada –por más que Marx nunca describe las formas de un proceso de este tipo, mientras describe a lo largo y a lo ancho el proceso de subsunción de la actividad humana en el dominio real de capital–.

El pensamiento existencialista pone en cuestión hasta la raíz la problemática de la alienación. Para Jean-Paul Sartre, la alienación es constitutiva de la relación del hombre con el hombre, y de la relación del hombre con su objeto. De esta manera rechaza la solución historicista y optimista, que distingue entre una objetivación buena y una objetivación mala, alienada. Pero, al mismo tiempo, Sartre es capaz de escapar del marco hegeliano (sin importar lo que diga Peter Chiodi en su *Sartre y el marxismo*).²¹ Para Sartre no es posible ninguna superación de la relación constitutiva de lo social, es decir, no es posible ninguna perspectiva de desalienación.

Sartre se sirve para esto de la lección heideggeriana, de la que recoge la conciencia de la ausencia de los fundamentos ontológicos de la condición existencial, y por lo tanto la conciencia de la imposibilidad de realizar históricamente una condición auténtica de la actividad humana social.

²¹ P Chiodi, *Sartre e il marxismo*, Feltrinelli, Milán, 1969.

La condición alienada es antropológicamente fundante, y para el hombre solo puede darse una perspectiva de liberación precaria del sufrimiento relacional en ese momento que Sartre define como “grupo en fusión”.

Es extraño cómo en los últimos años el pensamiento de Jean-Paul Sartre ha caído en una especie de olvido universal. Ante la conciencia del carácter constitutivo de la alienación, el pensamiento contemporáneo se siente inclinado a la debilidad. Pero lo esencial de la reflexión sartreana es precisamente la afirmación de la fuerza ética del pensamiento, incluso cuando este sería consciente de la ausencia de una verdad histórica a ser realizada.

El 77 representa, en mi opinión, el momento de la salida del marco dialéctico, hegeliano y marxista. Con el 77 se comprende algo esencial: aquello que en el pensamiento dialéctico aparece como sufriente alienación del trabajo, como dolorosa expropiación de la actividad, puede llegar a ser extrañeza alegre, rechazo del trabajo, y por lo tanto fundación de condiciones sociales y tecnológicas de una actividad creativa sin trabajo alienado, sin expropiación de la actividad y el tiempo vivido. Ya no un destino final, una solución dialéctica, un más allá histórico en la superación y, por lo tanto, en la conciliación. Sino una sustracción activa del trabajo y una extrañeza productiva y útil.

Pero mientras este proyecto del rechazo del trabajo como producción útil se viene desplegando teórica y socialmente (y el 77 se coloca precisamente en este pasaje), aparece la forma posindustrial de trabajo para redefinir por completo la cuestión de la alienación. Después de haber comprendido el carácter alienado del trabajo social, una parte del proletariado (el que en el 77 llamamos “proletariado en liberación”) busca las condiciones para una organización de la actividad creativa, es decir, de la actividad distinta de trabajo.

La condición para una separación de la actividad humana de la forma social del trabajo alienado parece ser creada por el desarrollo tecnológico y por la sustitución del trabajo industrial por máquinas.

Pero precisamente en esta cuestión del trabajo, por el contrario, se verifica a finales de los años setenta una transformación que conduce a la derrota de los movimientos anticapitalistas. ¿Cómo se produjo esto?

El problema fundamental está constituido por la transición que conduce del modelo industrial al modelo de trabajo posindustrial, para la cual necesitamos encontrar una definición que no se base únicamente en el “post”, sino en la sustancia nueva de la relación y del modo de producción.

Gracias a la aplicación de tecnologías parece posible iniciar un proceso de liberación de la actividad humana del trabajo socialmente disciplinado y alienado.

Pero las tecnologías no son un factor neutral, sino que llevan dentro de sí las formas sociales que las produjeron, es decir, las formas sociales de la producción capitalista, y no se deshacen de ellas, no las superan.

El sistema de sometimiento de la actividad –y, por lo tanto, su transformación en trabajo alienado– no termina con el agotamiento (o la residualización) del trabajo industrial. Por el contrario, el sometimiento y la alienación se extienden a la actividad más propiamente humana, a la actividad mental; por lo tanto, es la actividad esencialmente humana, la inteligencia, lo que se subsume en la producción social capitalista y es remodelada por ella.

El movimiento del 77 había planteado el problema del trabajo de manera articulada: por un lado, se afirmaba la posibilidad histórica del fin del trabajo manual, la posibilidad de gestionar social y colectivamente la eliminación del trabajo de fábrica (trabajar todos para trabajar poco, centros para la abolición del trabajo manual). Pero, por otro lado, se planteaba el problema de la creatividad del trabajo mental, es decir, se advertía el peligro implícito en su subsunción dentro del proceso productivo.

Sin embargo, la derrota del movimiento del 77 coincide con la fragmentación de la composición del trabajo social y con la subsunción despótica de sus *membra disiecta*, de sus fragmentos separados: del fragmento manual separado y opuesto al fragmento mental.

En primer lugar, el capital implementa una masiva reestructuración productiva que determina la expulsión de una parte sustancial de la clase obrera fabril, marginando en condiciones de desocupación a enormes masas de trabajadores que no están en condiciones de seguir el ritmo de las transformaciones tecnológicas.

La cantidad de trabajo necesario en el proceso de producción industrial disminuye con la aplicación de tecnología *labor-saving* y con el aumento en la explotación relativa de la fuerza de trabajo. Frente a esta reducción del trabajo necesario, el movimiento del 77 presentó una propuesta política que el movimiento obrero histórico (sindicatos y partidos) no podía entender y, aun menos, traducir de manera realista. El programa era sintetizable en la fórmula “trabajar todos pero muy poco, trabajar menos para trabajar todos”. Esto quería decir que, si la masa del trabajo necesario se reduce de manera drástica, están dadas las condiciones para reducir el tiempo de vida que cada trabajador debe proporcionar al sistema de expropiación social y, al mismo tiempo, la reducción del horario de trabajo puede permitir proteger los niveles ocupacionales.

Esta posibilidad no fue desarrollada en el momento oportuno, cuando la fuerza de los movimientos era alta y, como resultado, se produjo una separación entre sectores residuales y sectores emergentes del trabajo productivo. A partir de ese momento el capital pone en marcha una máquina gigantesca de subsunción de la actividad mental y de sometimiento de dicha actividad a la regla del valor y de la disciplina social.

Si se quiere comprender en su totalidad la cuestión del trabajo, el foco de atención debe pasar de dimensión económica a la antropológica. El análisis crítico del capitalismo debe ser un análisis crítico de la modernidad en cuanto dimensión epocal definida por el predominio de la economía sobre la técnica.

Esta puesta en cuestión de la dimensión antropológica sobre la que se funda el capitalismo es una de las características peculiares de los movimientos que culminan en el 77, a partir del movimiento feminista, que precisamente tiene su punto de origen en el cambio de enfoque de la estructura-política a las categorías antropológicas del patriarcado y del familiarismo.

El dominio es la condición antropológica de posibilidad de la relación de producción capitalista. El dominio es la subsunción de la vida y de la actividad humana dentro del modelo de funcionamiento económico (dentro de la ley del valor) y por lo tanto es el sometimiento del mundo natural y humano por parte de la técnica.

Dentro de este contexto categorial surge la cuestión del tiempo de vida, de la calidad de la vida cotidiana. El terreno sobre el que se lleva a cabo el proceso de sometimiento de la vida humana a la relación de producción es el siguiente: la pauperización del mundo de la experiencia.

Cuanto más pobre es la vida cotidiana, cuanto más infeliz es, más se puede establecer el dominio capitalista sobre el tiempo de vida. Cuanto más mísera es la relación social, más fácil y completamente puede ser sometida a la producción de valor. En resumen, el predominio de la economía sobre la vida presupone una condición antropológica que se realiza a través del vaciamiento y la colonización del tiempo de vida.

También para Marx la cuestión del tiempo es esencial a la hora de definir el concepto de explotación y de valor. El valor es tiempo de vida cristalizado en forma de mercancías, tiempo de vida transformado en una abstracción, tiempo abstracto acumulado. Pero el marxismo nunca profundizó en la cuestión específica de la calidad del tiempo vivido.

Algo terrible debe haberle sucedido al tiempo humano, a su cualidad, para que pueda haber sido reducido a ese flujo espectral sin intensidad (esa pura extensión de tiempo) que puede definirse como trabajo abstracto.

En la génesis y en la formación del modo de producción capitalista es preciso que algo terrible le haya sucedido al tiempo humano, a la relación social entre individuos a través del tiempo, para que la fábrica haya podido adueñarse de este tiempo, y haya podido reducir a los hombres a la condición obrera.

Este terrible suceso, que hace posible concebir la vida humana como un simple depósito de tiempo igual, sin intensidad y diferencia, es la “modernidad”.

Sartre es el primer pensador que insiste en reubicar el aparato teórico y analítico del marxismo dentro de un contexto antropológico capaz de definir las condiciones de posibilidad de la explotación. Y Michel Foucault trabaja para reconstruir los procesos de formación de la modernidad como sistema de disciplinamiento, como un sistema que vuelve disponible el tiempo de vida humano para el trabajo asalariado, cancelando toda cualidad concreta.

Planteadas estas premisas, después de haber desplazado el plano de la reflexión de la relación de clase a la creación de condiciones antropológicas en las que la relación de dominio termina constituyéndose, el pensamiento del movimiento hizo propia la temática del “deseo”, propuesta por Gilles Deleuze y Félix Guattari.

A partir de la reflexión de Deleuze y Guattari es posible, para el pensamiento del movimiento, una doble extensión del propio campo de conciencia. En primer lugar, el capitalismo puede ser reconocido como un sistema de expropiación del tiempo humano. El dominio económico se funda en una condición antropológica, aquella definida como falta.

Y es en el terreno de la falta, de la necesidad, del empobrecimiento cualitativo del tiempo humano que se vuelve posible instaurar el sistema económico capitalista; solo cuando el tiempo de vida ha sido reducido a una extensión vacía sin cualidades y sin concreción, puede ser subsumido y sometido por el sistema fabril, por el proceso de producción de valor (vale la pena señalar cómo el concepto de *manque*, de falta, es vecino del concepto sartriano de *rareté*, es decir, escasez entendida en un sentido antropológico y no económico).

En segundo lugar, a partir de la reflexión de Deleuze y Guattari, el problema de la liberación puede ser planteado desde el punto de vista de la marginalidad, desde el punto de vista de lo que está afuera (porque termina siendo expulsado, pero en parte también porque se automargina, se sustrae). La normalidad es de este modo puesta en cuestión desde el punto de vista de lo que se le escapa.

Este giro está conectado con la crítica “esquizoanalítica” de la construcción psicoanalítica freudiana. La neurosis, objeto de la atención analítica freudiana, constituye la condición del sufrimiento que se somete al juicio disciplinario de la norma. Moviendo el foco de la atención analítica de la neurosis a la esquizofrenia, se pone patas arriba la relación entre normalidad y locura. Como ya había declarado la “antipsiquiatría” de Ronald Laing y David Cooper, la locura no es comprensible sobre la base de la norma que ella desconoce. Del mismo modo, el sistema capitalista puede terminar siendo juzgado por esa locura que se encarna en el tiempo de vida liberado del trabajo. No hablemos entonces de desocupación, sino de tiempo

liberado, porque hemos cambiado el punto de observación, desplazándonos del modelo dominante a sus márgenes.

La experiencia social de comunidad (que en el 77 se definió como pequeños grupos), esa red de relaciones alternativas que constituyen la base de las culturas juveniles de los años sesenta y setenta, está investida con la función de desencadenar el proceso de liberación. Liberación del tiempo de vida y de la actividad del trabajo, pero también liberación del imaginario del predominio de la norma.

El proletariado en liberación (portador del tiempo de vida liberado) no constituye por lo tanto el sujeto político o el motor social de un movimiento de liberación del trabajo asalariado –sino que constituye la condición antropológica, la condición imaginaria de dicho movimiento–.

Sin embargo, la cultura de los movimientos deseantes terminó siendo absorbida y destruida por la transición posindustrial, en tanto escapaba en su esencia al pensamiento crítico.

El proceso que en Italia se puso en marcha en los años posteriores al 77 puede ser descrito, en efecto, como la subsunción de la clase productiva y creativa formada en la cultura de los movimientos, y la expropiación de su cultura, por parte de los nuevos ciclos de producción vinculados a las telecomunicaciones, la moda, la publicidad, la información.

El proceso de liberación del tiempo de vida del trabajo fabril se logra, en parte, con la eliminación tendencial del trabajo obrero; pero esto no ocurre en absoluto en términos de una liberación colectivamente organizada, sino bajo la forma de un sometimiento de la actividad creativa, intelectual, científica, transformándola en trabajo, forzándola a sufrir el mismo proceso de vaciamiento y homologación que había marcado la alienación del trabajo manual. El trabajo de la mente termina siendo aceptado en la categoría general de trabajo abstracto.

Los movimientos creativos de los años setenta –que pretendían crear las condiciones antropológicas para la liberación del tiempo de vida del trabajo manual– han alcanzado de hecho la condición antropológica para el sometimiento de la actividad mental a la forma del trabajo abstracto.

Movimiento creativo y trabajo productivo (1987)

En 1977 formulamos la hipótesis de la poética y la práctica que tomó el nombre de “Maodadaísmo”. ¿Qué significaba Maodadá?

Cita de *A/traverso* de febrero de 1977 (“*De las masas a las masas, pero ¿cómo?*”):

Dadá recoge la irrupción del sujeto en el texto proyectando una ruptura de la separación entre texto e historia, entre literatura y política, entre lenguaje y movimiento. Pero el dadaísmo proyecta la inscripción recíproca del texto en el movimiento y del sujeto en la escritura en un lugar que es constitutivamente impotente, el lugar del arte (esté o no desacralizado). Lo que falta en el dadaísmo es la condición real de la proletarización, la condición material de la inscripción recíproca de la escritura en el movimiento y del sujeto en movimiento en la práctica textual.

La nueva condición sobre la que se funda la posibilidad de una práctica textual, y de una actividad cultural capaz de inscribir en sí misma el proceso de transformación de la existencia y de la lucha proletaria contra el Estado existente, es la condición de la proletarización del trabajo intelectual, en su figura técnico-científica, y también en su figura creativa.

La subsunción del trabajo intelectual técnico-científico en la sociedad de alto crecimiento, en el sistema de la inteligencia capitalizada, nos lleva a plantear la hipótesis de una nueva posibilidad de organización: la inscripción recíproca del texto y del proceso, la inscripción de la transformación cultural en el movimiento revolucionario y del proyecto revolucionario en el texto que circula como vehículo, y en tanto consolidación de la transformación cultural puede considerarse como la nueva forma de solución al problema de la organización. Quizás aún no vemos todas las implicaciones de un discurso de este tipo: el problema de la ciencia, de la tecnología de la informática, de la apropiación y transformación de las herramientas de producción informatizadas.

En el 77 se podía decir que quizás no veíamos todas las implicaciones, pero hoy sí que las vemos. Las vemos hoy, y podemos decir que habíamos visto bien en cuanto a la dirección en la que los procesos se desarrollaban.

No habíamos visto bien con respecto de la calidad de los procesos, su efecto social, político y cultural. Pero así continuaba el artículo de *A/traverso*, en febrero de 1977:

Por ahora sabemos dos cosas: 1) el dadaísmo quería romper la separación entre lenguaje y revolución, entre arte y vida. Sigue siendo una intención porque Dadá no estaba dentro del movimiento proletario, y el movimiento proletario no estaba dentro de Dadá; porque el derrocamiento de las relaciones de clase y la transformación cultural no se entrelazaban en la vida y la materialidad de las necesidades sociales; 2) el maoísmo nos muestra el camino de la organización, no como hipótesis de una forma de representación del sujeto-vanguardia, sino como capacidad de sintetizar las necesidades y las tendencias presentes en la realidad material del trabajo y de la vida.

De las masas a las masas. Pero ¿cómo? ¿Quién dijo que este proceso de síntesis debe ser recorrido siempre en el camino de la política?

Tal vez el camino complicado y todavía en gran parte a explorar de la escritura, de la comunicación, sea capaz de penetrar más profundamente en el bosque de la transformación cultural, en las selvas del rechazo del trabajo, de la lucha cotidiana e incesante contra la sociedad del rendimiento y de la explotación.

Según la hipótesis maodadá, por lo tanto, el desarrollo de las formas de comunicación, el desarrollo de las tecnologías posindustriales y la difusión de las redes de comunicación (que encontraba entonces en la radio libre un primer ejemplo de aplicación y de experimentación) hace posible la realización de la vieja utopía dadaísta: abolir el arte, abolir la vida cotidiana, abolir la separación entre el arte y la vida cotidiana. Mediante la difusión de tecnologías de comunicación penetrantes y policéntricas, este proyecto se volvía realizable, practicable por sujetos proliferantes de base.

Un vasto movimiento hizo propia esta intuición, y de manera tal vez demasiado espontaneísta comenzó a traducirla en realidad. Pocos, sin embargo, acordaron reflexionar sobre el asunto. Entre estos, Maurizio Calvesi, que, en un libro titulado *Avanguardia*

di massa [Vanguardia de masas],²² ve al movimiento del 77 como el momento de conjunción entre el proyecto de la vanguardia artística y la práctica de masas de la comunicación tecnologizada.

Otros, en cambio, quisieron reducir el sentido de este proceso a un simple producto del desarrollo técnico, a la formación de una lengua sin capacidad de proyección.

Por ejemplo, Umberto Eco, en una polémica de aquel tiempo (más tarde reeditada en un libro suyo titulado *Siete años de deseo* buscó cancelar el carácter de intencionalidad consciente, y por lo tanto las potencialidades productivas y autónomas del movimiento creativo, para leerlo como un hecho puramente sociológico y tecnológico. Otros, finalmente, vieron en el movimiento una simple emergencia del carácter irracionalista de las vanguardias históricas, y particularmente del futurismo. Entre ellos, Alberto Asor Rosa, que identificaba nueva creatividad y violencia armada, de acuerdo con el esquema entonces en boga en buena parte de la intelectualidad comunista que veía en el movimiento una insurgencia de tipo “diecinovista”²³ (es decir, neofascista).

No vale la pena, después de tantos años, enfurecerse con quienes adoptaron ese tipo de esquemas; me limito a observar cómo todos aquellos que reaccionaron con desprecio contra el neofuturismo de masas, están hoy haciendo cola para entrar en los pabellones venecianos del futurismo reintroducido por Gianni Agnelli.

Maodadá (aquello que los periódicos definían como el ala creativa del movimiento) representó, en definitiva, la masificación de la ruptura lingüística propuesta por la vanguardia y la conciencia de las potencialidades positivas que las nuevas tecnologías de comunicación suponían para la vida social. En este sentido, representó la realización de la intención vanguardista de acercar la vida al arte, de acercar el arte a la vida.

Aunque muchos creen que la derrota del movimiento habría ocurrido en el plano de las manifestaciones de masas, o que habría sido

²² M. Calvesi, *Avanguardia di massa: Compagno gli indiani metropolitani*, Postmedia books, 2020.

²³ En referencia a la fundación, en 1919, del movimiento fascista. [N. del T.]

causada por la aparición del terrorismo, en realidad la verdadera derrota (la que produjo la falta de conexión con las nuevas generaciones y la intraducibilidad de los valores de la solidaridad colectiva en los nuevos lenguajes de los años ochenta) ha madurado precisamente en este terreno: el de la relación entre vida y arte, el de la relación entre comunicación y producción.

Maodadá identificó el terreno de la realización del arte como el ámbito donde se jugaba la cuestión principal.

Ahora bien, la realización del arte se ha concretado efectivamente más adelante; pero el modo de esta realización hoy se ve muy diferente de la forma en que era pensada y deseada: la televisión, la publicidad y la militarización de los conocimientos han consumado la realización del arte, es decir, la penetración imaginaria de la vida cotidiana. La realidad se ha convertido en el lugar donde los signos se convierten en flujos de creación de lo social. ¿Pero qué signos? ¿Y qué flujos?

Apenas ahora podemos captar el verdadero sentido de esa realización, en la progresiva subsunción de la creatividad en el proceso de producción del valor, en la absorción de la inteligencia creativa por parte de las máquinas totalitarias de producción de lo imaginario. Este es el sentido de la transformación del proceso productivo, su desmaterialización y su mentalización.

Este es el sentido de esa transición y de ese pasaje que Baudrillard y Perniola definen como la “sociedad de los simulacros”.

Mario Perniola es, en mi opinión, el único filósofo italiano que ha sido capaz de captar el significado de las vanguardias artísticas en el mundo de la transformación tardocapitalista.

En su libro de 1971, *La alienación artística*,²⁴ Perniola explicitaba el problema de las vanguardias históricas a partir de la separación entre arte y vida. El reino de la economía (la realidad) y el reino del Significado (el arte), son, por las vanguardias, negados y rechazados en su consistencia separada; la vanguardia proyecta la superación radical de esta separación en la experiencia Dadá.

El “situacionismo”, experiencia de la que Perniola participó, fue la conciencia de la actualidad política de la intención dadaísta en la

²⁴ M. Perniola, *L'alienazione artistica*, Milán, Mursia, 1971.

era del capitalismo maduro. Pero la forma en que se determina la superación es completamente asimétrica con respecto a la intención dadaísta. Es entonces que Perniola, en su libro de 1981, *La sociedad de los simulacros*,²⁵ da cuenta de la desaparición de las vanguardias, que es la misma cosa que su paradójica victoria, que su paradójica hacerse realidad.

Cuando en 1968 se dijo “la imaginación al poder”, se retomó el núcleo programático de la vanguardia.

Pero ahora, en el mundo de la producción inmaterial, lo imaginario constituye un paralizante dominio sobre la imaginación: la imaginación está así en el poder y solo allí. El poder es poder de la imaginación absorbida por la técnica y por la economía (a través de la publicidad, la televisión, el ejército, a través del miedo, la depresión y el pánico).

La imaginación queda así paralizada en lo Imaginario, y lo Imaginario modela a su imagen las imaginaciones individuales (las expectativas, las motivaciones, las proyecciones y, en última instancia, las prácticas, las acciones, los comportamientos y los modos de ser). Pero para realizar la obra de sometimiento de la energía creativa (que se había expresado de manera autónoma) al dominio de la mercancía, fue necesario un proceso de vaciamiento de la actividad creativa, una puesta a cero de su cualidad concreta y de su conciencia, una reducción de la forma-invencción al desempeño abstracto sin contenido.

Este vaciamiento se logró, en Italia, a través de una política cultural precisa que recogió el legado más superficial del 77, y lo encaminó hacia su destino social de dependencia del mercado y del poder.

Esta política cultural se identifica en la poética de lo efímero (y, más en general, en las modas culturales que florecieron a finales de la década, como la transvanguardia).

El culto a la superficie hizo posible el distanciamiento de la creatividad y la conciencia de sus potencialidades profundas, y en consecuencia hizo posible la transformación del área social

²⁵ M. Perniola, *La società dei simulacri*, Bologna, Cappelli, 1980

creativa en un área de animación social, de entretenimiento, y luego, poco a poco, de producción de bienes para el tiempo vacío (llamado *tiempo libre*).

La política cultural de lo efímero fue un equívoco en el que la clase política de la izquierda cayó por superficialidad, y por la incapacidad de comprender el sentido y la potencia de la explosión creativa; fue una demostración de la desbandada cultural del Partido Comunista. Esa política trabajó para entregar la cultura de masas al cinismo, que luego encontró, en el viraje craxiano de los años ochenta, su cumplimiento y su triunfo como actitud social dominante. La cultura sacrificada a los mercados y a los nuevos ricos, la búsqueda burlona de la ignorancia, la coherencia ética pisoteada por la arrogancia, el refinamiento estético abofeteado por la vulgaridad: la era de los [Armando] Verdiglione y los [Achille] Bonito Oliva. Es decir, la era de los [Silvio] Berlusconi y los [Giorgio] Aiazzone.

A través de ese pasaje fue posible crear la premisa para someter la inteligencia creativa a la imbecilidad mediática. Una financiación sustancial fue destinada a la investigación y a la experimentación, si bien dirigida hacia el vaciamiento de la tensión creativa; de esta manera fue posible transformar una leva masiva de comunicación y experimentación artística en operadores de la producción mediática, directa y absorbida por el gran capital de la información.

Por un pensamiento inocente (1987)

La lección esencial del 77 debe entenderse, entonces, de acuerdo con la interpretación que he propuesto aquí, en un plano que está muy lejos del de la política.

En el espíritu del 68, dijimos, la promesa de la filosofía idealista parecía realizarse universalmente en un proceso histórico consciente e idealmente unitario. Se trataba de una ilusión que se desvaneció, convirtiéndose en su opuesto.

Pero no se desvaneció sin dejar huellas.

Las huellas están en la conciencia de la humanidad que fue iluminada, aún si el sistema de dominación trabaja para borrar

esas huellas con la fuerza irresistible del dinero y la homologación. El 68 no pudo cambiar el destino de los hombres, pero cambió irreversiblemente su conciencia.

A partir de entonces, la derrota es la verdad del proceso histórico (incluso si esto no atenúa para nada el peso de la derrota ni la arrogancia de los ganadores).

La derrota es la verdad de la historia, ya que la historia es el lugar de una mentira.

Desde entonces el pensamiento sabe que la realidad no es verdadera, incluso si la ilusión de la *Aufhebung* [levantar, abolir, sublimar], del acceso a la verdad, de la totalización positiva ha caído para siempre.

En cierto sentido, el 77 es la conciencia repentina del hecho de que la esperanza ha desaparecido en la esfera histórica y, por lo tanto, es necesario restituirla en otra dimensión.

Esta conciencia tomó la forma de un salto desesperado, de un movimiento de declaración de extrañeza a toda la historia de lo moderno, de extrañeza al destino –un rechazo de un mundo que se está volviendo ineluctable–.

El nihilismo, según la definición que Heidegger ofrece en *Holzwege*, es el movimiento de los pueblos que ingresaron a la esfera del mundo moderno.

El nihilismo no es, por lo tanto, una *Weltanschauung* [concepción del mundo y de la vida], no es el modo particular en que la subjetividad se posiciona frente al mundo. El nihilismo es el destino de lo moderno que se manifiesta en el mundo, anulando el mundo en cuanto vida concreta para restaurarlo en la esfera del simulacro.

La disolución moderna de la teleología histórica forma una unidad con la crisis del fundamento; y por el contrario, en la dimensión abierta por la crisis del *logos* el pensamiento y acción histórica no están ya garantizados por el *telos*, por lo que el *nomos* se revela y se da como juego, como convención, como arbitrio, como decisión.

En el mismo momento, el tiempo vivido es sustraído de la dimensión histórica totalizante, del ritmo histórico como hilo tendido entre el *logos* y el *telos*; y se entrega, así, a la dimensión mítica del

Eterno Retorno, es decir, de un despliegue en el que no se realiza verdad ni necesidad alguna.

Es en este tiempo sin necesidad, que la acción humana puede concebirse en la forma que Bataille define como “soberanía”.

Soberano es el no-saber.

El no saber desnuda: esta proposición es la cumbre, pero debe ser entendida así: desnuda, luego *veo* lo que el saber escondía hasta entonces, pero, si *veo*, *sé*. En efecto, sé, pero, a lo que he sabido, el no saber lo desnuda de nuevo. Si el sinsentido es el sentido, el sentido que es el sinsentido se pierde, se convierte en sinsentido.²⁶

El no-saber del que habla Bataille no es por lo tanto ignorancia, sino “inocencia”. Hablamos entonces de inocencia consciente: es la acción humana en la medida que se sabe libre, no dirigida a ninguna necesidad histórica.

El individuo es aquí sustraído de la condición de sujeto (*upo-kei-menos*), ya no es dependiente de la procesualidad histórica y se descubre como singular, como experiencia de una deriva en la que es posible buscar el ritmo (no necesario, no histórico, no entendido como cadencia) de una armonía.

Llamo experiencia a un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre. Cada cual puede no hacer ese viaje, pero, si lo hace, eso supone que niega las autoridades y los valores existentes, que limitan lo posible.²⁷

En esta condición de indeterminación, en el abismo de esta ausencia, abierto de par en par por la muerte de Dios, el hombre espantado se entrega al dominio de la Técnica.

En el contexto de lo que Heidegger llama el pensamiento de la Técnica, el problema de la verdad vuelve a presentarse como pura convencionalidad de la regla que organiza la vida social e intelectual, como decisión del ritmo, es decir, engrosamiento del muro que separa la deriva individual y el juego cósmico.

²⁶ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, Dedalo, Bari, 1978. [Ed. cast.: *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1973, p. 61].

²⁷ *Ibidem*, p. 17.

El principio de la necesidad histórica y lógica no domina el conocimiento científico y la acción política; esa dominación (que se ha desvanecido en la conciencia contemporánea) es reemplazada por el principio de la performatividad, de la eficacia y de la convencionalidad del saber y de la acción.

La dimensión que la muerte de Dios ha abierto de par en par a lo existente sustrae la experiencia singular de toda totalidad (es decir, de toda necesidad histórica, ideal). Pero al mismo tiempo da la experiencia singular al pensamiento de la Técnica, es decir, a una forma de totalitarismo sin totalidad de la que la Técnica es función. Está claro qué significa aquí totalitarismo sin totalidad. El funcionamiento de la máquina social somete lo singular a una regla fría, una regla que no pretende fe y que no promete salvación –pero exige el servicio de sí [*prestazione di sé*] y el respeto de los códigos, ofreciendo a cambio la seguridad y la eficacia convencional de los servicios–.

Como vemos, el problema que aquí aparece –a partir de este pasaje, del que en mi opinión 1977 representa el presentimiento– es el de la “libertad”. El pensamiento dialéctico concibe la libertad como inversión de la necesidad en el mundo histórico. En la esfera de lo “posmoderno”, en la esfera del totalitarismo sin totalidad, la libertad no puede ser pensada de ninguna manera, si nos limitamos a “saber”, por lo tanto a conocer el no ser de la libertad en la esfera histórica.

Pero el pensamiento comienza precisamente aquí, donde el saber termina, donde no hay nada más por saber, donde, por el contrario, se trata de comenzar a ser “sabios”.

¿Qué es la inocencia? ¿Es quizás como la ignorancia, el simple no haber sabido aún, la parcialidad que nos impide comprender el funcionamiento complejo?

La inocencia no es ignorancia.

¿Es tal vez como la negación, el miedo a ser consciente, el esfuerzo por continuar como si nada hubiera sucedido después de la visión del horror, y por lo tanto, la resignación ante lo intolerable, el gesto de cerrar los ojos para no ver y seguir reproduciéndose y sobrevivir?

La inocencia no es negación.

El cinismo que prevalece en la cultura contemporánea, el cinismo de los hombres maduros (que puede que hayan hecho el 68, pero después han sabido, han entendido), se parece mucho a la supresión, a la ignorancia. El cinismo de quien dice: solo así se puede avanzar, solo así se puede sobrevivir, solo así la sociedad puede funcionar, solo aceptando estas normas, estas leyes, estas obligaciones y estos privilegios. Este cinismo es ignorante porque cierra los ojos al hecho de que no es verdad, de que no se puede avanzar así, de que no es ni justo ni posible. Cierra los ojos ante el hambre de dos mil millones de personas, ante la enormidad del gasto militar, ante la masa de intolerancia que, necesaria, inevitablemente, genera intolerancia, violencia, terrorismo.

El cinismo es ignorante, no la inocencia.

El cinismo del *modus ponens à la* Umberto Eco, el cinismo del realismo europeo *à la* Giorgio Bocca.

El desencanto, por su parte, representa una figura de pensamiento ambigua. El desencanto, en última instancia, presupone la ilusión engañosa, presupone el sueño ideológico de una verdad a realizar, de una conciliación a lograr.

Es significativo que los partidarios del desencanto sean sobre todo intelectuales y políticos que provienen de una historia a menudo cercana al marxismo-lenismo más dogmático, cuando no al estalinismo real.

El desencanto *del ancien mao* que Gui Hoquenguem escribió en su *Lettre ouverte aux anciens mao*, el desencanto de Serge Juli y de los Glucksmann, de los que hoy representan al partido de la defensa de los valores occidentales, se basa en la supresión cínica: no quieren saber cuánto les cuesta a los demás la limpieza y el perfume de la vida cotidiana de la burguesía occidental, no quieren saber en qué medida está conectado el consumismo democrático con la muerte por hambre del Tercer Mundo.

Banalidad. Olvidémosla, sin embargo.

La inocencia ha sabido, y por lo tanto sabe. Pero reconstituye la condición de la revuelta no ya como revuelta histórica, como voluntad de establecer un mundo histórico justo, sino como sustracción

activa, como sabiduría. En cierto sentido, el pensamiento inocente es la condición de una adaptación superior a la que predicen los partidarios del cinismo.

Una adaptación capaz de rechazar la mentira histórica, y por lo tanto sustraerse de la dimensión de la adaptación histórica –para medir directamente la experiencia de lo singular bajo un ritmo que no es el de la historia, sino más bien el del fluir del tiempo cósmico. Al dios consciente y sádico del monoteísmo, al dios que instituye el infierno histórico para que el hombre persiga el *telos* de una redención interminable, de una *Aufhebung* ilusoria, lo sustituimos por el dios distraído del que habla la tradición hindú: un dios que ha alejado, por un momento, hacia otro lugar, o tal vez se ha adormecido, el dios inconsciente que en el momento de su distracción da origen a la mentira histórica.

La historia se nos presenta entonces como un incidente en la relación entre deriva existencial y juego cósmico –una distonía en el fluir temporal, un espesamiento obsesivo de la experiencia del tiempo–. Y, como sugiere la experiencia de Siddhartha Gautama, al final podemos comprender cómo la obsesión del sujeto no corresponde a nada, ya que no hay nada que podemos llamar “yo” en el fluir del tiempo.

Flujos, energías, filtros mentales, ilusiones, sueños e imaginaciones de mundos.

La experiencia singular: esto es la existencia.

Acceder a la singularidad de la experiencia, acceder a la armonía del fluir existencial y del tiempo cósmico: esto es lo que será posible para la inocencia.

Sobre la cuestión de la técnica (1987)

La cuestión de la técnica surge entonces como una cuestión ambivalente, como la sede fundamental de la alternativa paradigmática frente a la cual se coloca la elección cultural y política.

Antes que nada, digamos que la técnica establece un mundo, un nivel de lo real, una dimensión de realidad. Dentro de este mundo (instituido) valen leyes causales, reglas formales que la inteligencia

humana ha estructurado a propósito. El pensamiento técnico proyecta estas leyes sobre el mundo natural, superponiendo así su paradigma constitutivo y naturalizándolo de forma hipostática.

El problema que es preciso comprender es el de la relación entre el uso y la estructura de la técnica. El uso de un objeto, de un conjunto de objetos, de un procedimiento, es el conjunto de finalidades, de funciones sociales que son posibles respecto de ese objeto o sistema o procedimiento. Un sistema de objetos permite un número limitado de usos, de destinos. El hombre ha poseído a lo largo del tiempo la noción y la posibilidad de tecnologías que, sin embargo, no son desarrolladas ni utilizadas, en la medida en que no están garantizadas las condiciones sociales para su uso eficaz. Y un uso eficaz es generalmente aquel que permite reducir el esfuerzo necesario para producir un bien útil: un uso que permite ahorrar trabajo. Pero sobre la cuestión del uso social de una tecnología se desarrolla la batalla esencial, la batalla acerca de las finalidades, las funciones, las modalidades sociales y culturales de la técnica y, por lo tanto, del desarrollo de unos u otros instrumentos. En los tiempos modernos, la economía adquiere un predominio performativo en comparación con todos los otros modelos del saber. Esto significa que toda actividad humana, manual y tendencialmente mental, está dominada por el principio del valor, por la finalidad económica, por la búsqueda de una ganancia. Pero el predominio de la economía sobre toda forma de vida y de saber nunca se habría realizado sin la alianza de la economía con la técnica, o más bien, la incorporación de la economía en la técnica.

Pasemos a la discusión sobre el otro aspecto de la técnica: el de su estructura. La estructura de la técnica, o más bien la estructura de una tecnología, es el conjunto de conocimientos materiales, finales, formales y eficientes relativos a un determinado instrumento u objeto. Podríamos decir sintéticamente: la estructura de una tecnología es el *know how* necesario para realizar una determinada *performance*.

Si se quiere producir bicicletas, será necesario un conjunto de conocimientos y la estructuración de ciertos materiales. Si se desea producir la amenaza militar mundial, serán necesarios otros

conocimientos y otros materiales. Pero tanto en un caso como en otro, los conocimientos estructurados y los materiales utilizados son constituidos en términos de finalidad: su uso social da forma a su estructura. La función performa el *know how*. De todo esto resulta el carácter irreversible e inevitable de la técnica.

La subsunción de la técnica por parte de la economía determina las finalidades de la técnica misma. El paradigma epistemológico que estructura el universo cognoscitivo de la técnica está inscrito en su finalidad económica. Ahora, se trataría de analizar el concepto mismo de economía, pero nos limitaremos a decir que lo económico es el reino en el que lo útil se dobla al valor, o más bien se anula en él. El reino en el que lo concreto de los objetos que el hombre puede disfrutar se dobla a lo abstracto del valor de cambio; el reino de la eficacia cuantificable (véase en tal sentido el enfoque de Jean Baudrillard en *El intercambio simbólico y la muerte*, y también la lectura propuesta por Carlo Formenti en *La fine del valore d'uso*).

En el reino de la economía se determina la escisión entre realidad y significado, entre lo que los objetos son y lo que se les encomienda significar: su potencia simbólica, disuasiva y seductora.

Bajo este carácter determinado de la economía, el marxismo termina siendo puesto decididamente en tela de juicio: el materialismo histórico presupone que la economía es la fundadora de toda realización social, de toda conciencia; pero, al hacerlo, opera una verdadera hipótesis de la categoría de “economía”. Por supuesto, es cierto que Marx propone su teoría como una “crítica de la economía política”; pero esto nunca lo lleva a poner en cuestión la génesis antropológica e histórica del paradigma del interés, base del modelo económico (véase a este respecto Albert O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi*). Marx no ejerció su crítica en relación con la noción de necesidad, y esto le impide fundar antropológicamente la economía y su dominio moderno.

El materialismo histórico considera la necesidad como un dato natural –y, en consecuencia, considera que la economía es el determinante último de toda relación social y comunicativa–. Recordemos de paso que en los años setenta se pensó en fundar de modo materialista los procesos de organización y de conciencia sobre la base de la “teoría de las necesidades”. Pero se trataba de un error, de una imprecisión

conceptual. La necesidad no es un dato natural, sino el producto mismo de la modelización económica de la relación entre los hombres. La necesidad es el resultado de un empobrecimiento de la relación del hombre con el mundo, una perversión del deseo, la transformación del deseo en su opuesto. Toda la problemática de la alienación y del trabajo alienado solo puede entenderse si se abandona el prejuicio de la naturalidad de la necesidad y el prejuicio de la naturalidad de la economía. La economía es la producción de la necesidad (esto es intuitivo por Marx, pero no desarrollado); es el sometimiento de la actividad humana al intercambio económico y, en consecuencia, la transformación de la vida en trabajo sin cualidad.

En el reino de la economía, la técnica se concibe como dominio sobre la naturaleza y, esencialmente, como dominio sobre la muerte. El principio constitutivo de lo moderno (*knowledge is power*) sella esta incorporación de lo económico en el saber de la Técnica. El saber es poder en la medida en que hace posible la dominación sobre la naturaleza y, por consiguiente, hace posible la capitalización, la eliminación de la muerte (la reificación, en efecto, ofrece al hombre un sustituto de la inmortalidad, incorporando su esencia vital en la eternidad que es el valor, en ese *perpetuum mobile* que es dinero).

Pero esta es la razón por la cual la técnica es desesperada: porque sabe que no puede lograr el objetivo que la economía le ha confiado, y que se ha convertido en su paradigma y se ha incorporado en su estructura. La muerte no es dominable. Trasciende cualquier sustitución reificante. La estructura de un sistema técnico está, por lo tanto, conformada por su uso –y, de hecho, el conocimiento técnico mismo está modelado por su función–.

La técnica contiene grandes potencialidades liberadoras, en la medida que multiplica la potencia productiva del trabajo (manual e intelectual, material e inmaterial), y de esta forma reduce la cantidad de vida requerida para producir el mundo de lo necesario. Pero esta consideración es parcial, o puramente virtual, porque no toma en cuenta el hecho de que, como lenguaje, la técnica también instituye sus condiciones comunicativas. O bien que, al constituirse la estructura según un paradigma determinado, esta termina teniendo un efecto retroactivo sobre el contexto que la produjo, para reafirmar la condición de uso

dentro de la cual nació. En la historia de la humanidad, las tecnologías constituyen originalmente prótesis de una habilidad humana específica, de una facultad manipuladora o cognitiva. Pero en cierto punto, con la interpenetración de la técnica y del principio económico, esta generación de la técnica se modifica; y así ya no se puede decir que las tecnologías sean prótesis de una facultad humana, sino en cierta medida que las facultades humanas se vuelven prótesis de la máquina técnica integral.

La técnica adquiere una potencia que la vuelve autónoma y autogeneradora.

Ella subsume al individuo forzándolo a la socialización dependiente. Es a partir de este momento, a partir de la incorporación de lo económico en la técnica, que la técnica aparece como la puesta en marcha de procesos irreversibles. El caso de la energía nuclear, o el caso de la televisión, en campos tan diferentes como los de la tecnología energética y la tecnología de la comunicación, muestran precisamente esta puesta en marcha de procesos irreversibles. La energía nuclear muestra cómo el uso militar modela el saber técnico hasta incorporar dentro de este saber reglas irreversibles.

Lo nuclear –que nace de una investigación originalmente militar y que implica, incluso en sus usos civiles, un riguroso control militar sobre el territorio– nos lleva directamente a una evaluación del peso que lo militar tiene sobre los ciclos económicos.

A partir del desarrollo de la tecnología nuclear, la idea de la desnuclearización se vuelve impensable. Tanto lo nuclear civil como lo nuclear militar ponen en movimiento enormes transformaciones en el imaginario y en la organización social del saber. La vida social por entero depende de estas tecnologías. En estas tecnologías se incorpora un conocimiento que no puede ser cancelado, que es irreversible en el sistema del cerebro social; la irreversibilidad de este conocimiento y de esta tecnología trae consigo la irreversibilidad del modelo de vida y de producción, así como de poder, que ellos hacen posible.

Un discurso similar podría hacerse sobre la tecnología de comunicación televisiva. Independientemente de los usos y de la organización particulares del sistema televisivo, se produce una transformación en la relación entre emisión y recepción, un cambio en las modalidades

mismas de la atención y, por lo tanto, de la actividad cognitiva social. En este punto, la televisión ya no es la prótesis de una facultad comunicativa humana, sino la institución de un modelo respecto del cual la comunicación se vuelve dependiente, y el cerebro individual mismo, en cierta medida, se vuelve dependiente. En otras palabras, el proceso que pone en funcionamiento esta tecnología comunicativa modifica todos los términos de la relación, modifica tanto al receptor como las condiciones de emisión: en consecuencia, es el propio receptor el que comienza a funcionar según las reglas comunicativas de la emisión. Se abre aquí la posibilidad de una subsunción de la actividad imaginativa misma por parte de la prótesis tecnológica, y una integración paralizante entre facultad estética y reproducción técnica. A través de la tecnología televisiva, lo estético modela el mundo a su semejanza; pero la experiencia concreta termina siendo defraudada por la posibilidad de disfrutar. El mundo panestético que se deriva de la conjunción de arte y técnica inaugura la era de la anestesia y debemos preguntarnos sobre la posibilidad de escapar de la irreversibilidad de esta tendencia.

Por otro lado, el dominio de la técnica modifica las relaciones entre el hombre y el medio ambiente, entre organismo y ecoesfera, creando las condiciones para una naturalización de lo artificial; la técnica adquiere el carácter de una segunda naturaleza, instituyendo así su mundo con su necesidad y sus leyes causales. Se podría observar que, en el fondo, el hombre siempre ha tenido que vivir en condiciones que limitan su libertad –y la naturaleza ha representado el límite más poderoso a la existencia humana libre y feliz–. Siempre el hombre ha tenido que defenderse de la necesidad natural. Pero la relación entre el hombre y la naturaleza tuvo lugar como una lucha y una interacción durante la cual la tendencia fue la de una reducción progresiva del vínculo. El hombre se ha liberado progresivamente de la naturaleza como vínculo, gracias a la técnica. La técnica es ciertamente, en tal sentido, un instrumento de la lucha contra la necesidad natural; pero se convierte en la extensión progresiva de otro vínculo, cada vez más complejo, articulado, penetrante e ineludible; y este vínculo progresa en lugar de retroceder, constituyendo en un sentido pleno una segunda naturaleza, una segunda necesidad que incorpora la primera, multiplicando su fuerza coercitiva.

Los años noventa

Cibercultura y semicapitalismo

Marco Jacquemet

Franco llegó a San Francisco una tarde, una de las tardes clásicas de niebla y viento fuerte, en octubre de 1984. Venía desde Montreal a través de Nueva York. Había hecho todo el viaje por Greyhound¹ en cuatro días y tres noches, con una sola parada en Salt Lake City, donde se había derrumbado en un banco de la estación y se había quedado dormido durante unas horas. Estaba extenuado, pero me quería contar en seguida las ideas que se le habían ocurrido *on the road*, inspiradas en los libros que había traído consigo. De aquellos libros recuerdo en particular *The Network Revolution*, escrito por un informático francés, Jacques Vallée, que recientemente se había trasplantado a Silicon Valley. Hablaba de la inminente revolución que habría de ser producida por las redes digitales y presentaba los primeros borradores del dramático impacto que la telemática habría de tener sobre el funcionamiento de la sociedad, y que iban desde formas de control casi totalitario hasta la organización reticular y comunitaria del conocimiento. A Franco le había sorprendido particularmente la tesis de Vallée que sostenía cómo la informatización de la sociedad producía un conflicto entre dos formas de organización: la dominante de la *digital society* construida alrededor de los medios centralizados (como la televisión) y de los sistemas de control y vigilancia digital, y la de la *grapevine alternative* construida alrededor de las comunidades electivas activadas a través del uso del teléfono y las redes telemáticas. Se le atribuía al teléfono una función democrática, mientras que la televisión era vista ostentando una clara función autoritaria. Ahora sabemos que las cosas

¹ Compañía de autobuses. [N. del T.]

son más complicadas, pero entonces esta simplificación me parecía iluminadora y me recordó a la innovación de Radio Alice de transmitir en vivo las llamadas de los oyentes –no solo como ejemplo de democratización del medio radiofónico (medio que hasta entonces había sido utilizado solo con una función centralizadora y autoritaria), sino también como un signo premonitorio de lo que estaba por suceder–.

Franco había llegado en un buen momento. La *Northern California* se había establecido definitivamente como la frontera del nuevo mundo digital, y habíamos empezado a captar los primeros signos producidos por el surgimiento del fenómeno que tomará el nombre de “cibercultura”. Solo unos pocos meses antes, Apple había presentado la Macintosh, con el primer sistema operativo gráfico (que luego Microsoft copiaría sin vergüenza el año siguiente con la introducción de Windows). En aquel momento yo era *graduate student* en Berkeley, había aprendido a usar Unix y a mandar mensajes electrónicos a otros usuarios, en su mayoría universitarios, conectados a través de Arpanet, la antecesora de Internet. Sensible a estos cambios, el mundo literario había dado a luz, también en 1984, al *Neuromante* de William Gibson, consecuencia literaria del mucho más ruidoso fenómeno sociocultural del ciberpunk (palabra acuñada apenas un año antes por Bruce Bethke como título de un cuento publicado en *Amazing Science Fiction Stories*).

Intercambiamos nuestras observaciones con la respiración entrecortada, subiendo y bajado las escaleras de Russian Hill. Lo que nos interesaba entonces, pero que sobre todo apasionaba a Franco, era la psicopatología de la comunicación: ¿Cuáles eran los efectos sociales de la transformación comunicativa en curso tanto en el campo videoelectrónico como en el digital? La percepción de la experiencia temporal –pasado y futuro, memoria e imaginación– nos parecía que ya no pertenecía a la experiencia concreta individual o colectiva, sino a la simple combinatoria de eventos-imagen predeterminados, carentes de profundidad diacrónica. Estaban en nuestras charlas las lecciones aprendidas de Guattari sobre el devenir rizoma del mundo, las reflexiones de Baudrillard sobre la simulación, las astillas intuitivas de Bateson sobre la ecología de la mente y la inspiración

filosófica de William Burroughs en considerar la palabra nada más que como un virus.

Los años siguientes nos vieron cabalgar la fase eufórica de las nuevas tecnologías de comunicación, todos comprometidos en reflexionar sobre la vertiginosa mutación que afectaba al organismo consciente en la era de las tecnologías de simulación. Esos fueron los años en los que nos apasionamos por el ciberpunk, intentando comprender cómo la vibración fría y electrónica del ciberespacio interactuaba con la vibración rabiosa de la distopía punk. Y fue a través de este movimiento que por primera vez percibimos el ciberespacio como el lugar de la intersección de las proyecciones psicodinámicas y telemáticas. Flujos de cambio, de transformación tecnológica pero también química. El análisis de los procesos sociales se volvía cada vez más análisis del encuentro entre las tecnologías de comunicación y las drogas, de la contaminación entre regímenes tecnocomunicativos y los regímenes de alteración química y psicotrópica.

El contexto californiano también nos permitía seguir de cerca cómo la ilusión psicoquímica de los años sesenta, con su visión psicodélica de un futuro feliz, se había transformado en la ideología optimista e hipócrita de la New Age, con sus tecnologías blandas y las prácticas elitistas-comunitarias de las primeras redes telemáticas (como Well, fundada en 1985 en Sausalito por un grupo de hackers y *dead heads*). Pero nuestra sensibilidad europea también nos permitía comprender cómo la cultura a la New Age se liberaba con demasiada facilidad de sus responsabilidades con un mundo donde las masas exterminadas vivían en la miseria, y no veía cómo esta miseria dependía y estaba conectada con la riqueza desproporcionada de una pequeñísima minoría, ávida consumidora de una cuota desproporcionada de los recursos mundiales. Para nosotros, el ciberpunk constituía un contrapunto de la euforia de la New Age, era la otra cara de la realidad posindustrial, ya no un mundo feliz posapocalíptico sino un mundo en el que el desarrollo acelerado exponencial de las virtualidades presentes estaba teniendo efectos inquietantes en la nueva realidad tecnocomunicativa.

Estábamos en los inicios de esa extraordinaria mutación que tomará el nombre de cibercultura, o *netculture*, la última utopía

del siglo XX, el ambiente donde se encontraban las innumerables trayectorias de miles de millones de agentes inteligentes (máquinas y humanos) para crear las futuras realidades económicas, culturales y psíquicas. Fuimos testigos de la aparición de un nuevo utopismo tecnocrático, liderado por la revista *Wired*, lanzada precisamente en San Francisco en 1993, que promovía la red como la forma dominante futura en el mundo de los medios, de la tecnología y del conocimiento, basada en la creación de una empresa “cibernética” en el campo de las comunicaciones, las finanzas y los servicios. La ilusión de una expansión infinita de la economía de la red dominó el crecimiento de aquellos años y creó la *dotcom*-manía, produciendo mientras tanto nuevas ocupaciones, nuevos bienes, nuevos servicios, nuevas riquezas. Pero unos pocos años después comenzaron a verse las primeras grietas, que no solo conducirían al colapso de la economía digital de finales de siglo, sino también a graves cambios en el campo sociocultural, visibles hasta hoy. Recuerdo que Franco pasó la mayor parte de los dos días de la fiesta por mi matrimonio leyendo *Data Trash* de Arthur Kroker, una extraordinaria premonición acerca de los efectos psicosociales de los cambios tecnológicos en curso. A Kroker le preocupaba que el nuevo sistema de producción e intercambio no hubiera sabido integrar la corporeidad de sus usuarios en los nuevos sistemas de comunicación, con las consiguientes manifestaciones de serias psicopatologías comunicativas. Con la revolución videoelectrónica y digital, la infoesfera se había espesado de forma desmedida, el espacio en el que circulaban los signos se había vuelto cada vez más densamente poblado y se expandía a una velocidad cada vez mayor, gracias a la aceleración vertiginosa hecha posible por la telemática. Los flujos de estímulos informáticos y sensoriales circulaban en tiempo real, hasta invadir cada instante de la atención. Franco se dio cuenta de que esta atención, a través de la cual el organismo consciente elaboraba los datos que lo rodeaban, no podía acelerar su capacidad receptiva para mantener el mismo ritmo de expansión de las mediatizaciones digitales. Mientras el acceso a los estímulos informativos se expandía a un nivel impresionante, las subjetividades investidas por estos flujos continuaban evolucionando con los ritmos lentos de la materia orgánica, de la

corporeidad, del disfrute y del sufrimiento. Mientras aumentaban la cantidad y la calidad del tiempo de exposición a las informaciones, la experiencia de estas informaciones no podía ser acelerada sin fracturarse más allá de un cierto límite. Una vez superado el límite, la dolorosa fragmentación de la experiencia provocaba una conciencia disminuida de los estímulos y una pérdida de intensidad; la sobrecarga de flujos informativos se volvía fuente de irritación, de fastidio, de ansiedad, hasta el punto de provocar verdaderas crisis de pánico. Y depresión.

Esta atención nuestra puesta en la cibercultura (sobre la que Franco organizó una importante conferencia en Bolonia en 1994), también nos permitió reflexionar sobre el hecho de que, con la revolución videoelectrónica y digital, la naturaleza misma de la producción capitalista estaba cambiando. Después de haber transformado en mercancía cada bien necesario para la supervivencia material, la economía estaba ahora sometiendo la propia producción de signos, imágenes y saberes a las leyes del mercado. El capitalismo occidental se estaba transformando bajo nuestros ojos en un sistema-mundo de producción semiótica, con el lenguaje tratado como un componente fundamental del ciclo de producción. Si *El anti-Edipo* había propuesto la metáfora de la mente como fábrica, ahora esta metáfora se estaba convirtiendo en el factor fundamental de la transformación del ciclo productivo.

Tras la digitalización del proceso de trabajo y la financiarización del capitalismo, la acumulación de capital no dependía ya de la masa cuantificable de lo que se producía o del tiempo de trabajo depositado en una mercancía, sino de la acción comunicativo-simbólica que la mercancía semiótica promovía. De ahí la idea de Franco de definir el capitalismo posindustrial como semiocapitalismo, para dar cuenta del hecho de que el proceso de producción implicaba directamente la comunicación y la producción de signos, y que esta producción se volvía trabajo cognitivo, trabajo sobre la atención, sobre la memoria y sobre la imaginación. En este análisis, el semiocapital hacía que todos los criterios de valoración de la actividad productiva se volvieran aleatorios, porque el tiempo de trabajo había dejado de ser un punto de referencia absoluto. Mientras que la economía

industrial se fundaba en la producción de valor objetivamente medible y cuantificable sobre la base del tiempo de trabajo socialmente necesario, la economía posindustrial se fundaba en el intercambio lingüístico y en el valor de la simulación. La simulación pasaba a ser un elemento decisivo para la determinación del valor y para los procesos de producción, haciendo posible que la mentira, el engaño, el fraude y la corrupción se volvieran protagonistas de la vida económica. Nos dimos cuenta de que el poder económico pertenecía a aquellos que poseían las máquinas de lenguaje más potentes. El poder económico se fundaba cada vez más en el gobierno de los medios, en la producción de software, en el control de la información financiera. Y el dominio de estas fuentes de poder no se establecía con la vieja buena competencia entre honestos empresarios-explotadores, sino solo con la mentira, con el engaño y con el secreto.

Todo esto era dolorosamente evidente en la Italia de mediados de los años noventa, en particular en el ascenso al poder económico y político de Berlusconi, y sobre este fenómeno decidimos concentrar nuestra atención. Franco redujo sus viajes a California, yo hice más frecuentes mis regresos a Italia y nos dedicamos a estudiar de cerca los efectos que un disruptivo populismo mediático neoliberal estaba produciendo sobre las formas culturales y políticas del emergente semiocapitalismo italiano.

En los años noventa, Italia estaba adaptándose con esfuerzo a las nuevas condiciones sociales dictadas por el semiocapitalismo, pero esta transición estaba dominada por la televisión en lugar de por las redes telemáticas. La televisión se convirtió en factor fundamental de una economía preocupada por transformar la representación de la vida cotidiana en flujos deseables. La concreción industrial fue reemplazada por la aleatoriedad de la comunicación mediática y la seducción de la publicidad, con sus estrategias lingüísticas y sus implicaciones psíquicas. Berlusconi, con sus televisores, interpretó a la perfección este proceso de transformación en una sociedad centrada en la producción inmaterial, el entretenimiento y las actividades espectaculares. Berlusconi (y antes de él, Craxi) fue el líder de una nueva clase, una especie de "*lumpenburguesía*" que se enriqueció a través de la producción de bienes imaginarios: publicidad, servicios

financieros (en particular de finanzas especulativas) y el ciclo global de la información y el *entertainment*. En particular, Berlusconi había entendido a fondo el éxito de la publicidad, con su capacidad para suspender el principio de credibilidad, su producción de signos ambiguos y polisemánticos, su habilidad para crear su propio mundo de referencia; y había logrado transferir a la comunicación política las técnicas desarrolladas en el campo de la publicidad.

De poder económico-comunicativo a poder político el paso fue breve: el éxito del régimen de Berlusconi se basaba esencialmente en una forma arrogante y, al mismo tiempo, ingenua de teledictadura. Era un régimen donde la expansión en la esfera política de un modelo basado en el monopolio de la televisión, de la publicidad y de todo el sistema de información se combinaba con un sistema de naturaleza empresarial basado en las ilegalidades sistemáticas, como la evasión fiscal, el uso del trabajo no declarado, el pago de sobornos, la complicidad con el crimen organizado. Cuando Berlusconi se apoderó del poder político, sus opositores solo sabían burlarse de la superficialidad de su mensaje y escandalizarse por la inmoralidad política de la nueva clase que con él emergía. En realidad, superficialidad e inmoralidad eran puras manifestaciones del semiocapitalismo hiperliberal, y fue gracias a su estilo superficial, irresponsable y arrogante que Berlusconi se volvió popular entre la muchedumbre de aquellos que pensaban que podían obtener ventajas económicas y promoción social.

Nuestro espíritu distópico y catastrofista nos había llevado inicialmente a etiquetar el fenómeno del berlusconismo como “ciberfascista” y estuvimos cerca de publicar un libro en inglés llamado *Cyberfascism and karaoke*, título que combinaba el ascenso al poder político de Berlusconi con el karaoke mediático de Fiorello² que estaba llenando las plazas en aquel triste verano de 1994 (solo sobre la base de este título intrigante, Zone Books nos ofreció un contrato). Afortunadamente, mi lentitud para la escritura y el cambio en las

² Se refiere al cómico, cantante y conductor televisivo Rosario Fiorello y su exitoso programa *Karaoke*, que entre 1992 y 1995 se emitió por el canal Italia 1 en la franja nocturna central de las 20, tradicionalmente reservada a los telediarios. [N. del T.]

condiciones políticas y sociales (el primer gobierno de Berlusconi duró solo nueve meses) nos hicieron cambiar de opinión y el libro quedó en la nada. Pero la idea de fondo seguía siendo válida, y los siguientes veinte años nos dieron con mucho la razón; y quince años más tarde, terminamos publicando un libro sobre el tema, siempre en inglés, pero con la editorial Autonomedia: *Ethereal Shadows: Communication and Power in Contemporary Italy*.

En las reflexiones político-filosóficas de Franco de aquellos años, pero no solo de aquellos años, el carácter distópico y catastrofista era fuerte, y yo compartía plenamente su perspectiva: desde entonces, la etimología de “catástrofe” es precisamente un cambio de perspectiva. Varias veces discutimos acerca de este innegable papel de Casandra, que él reivindicaba como necesario para crear las condiciones para una mayor toma de conciencia colectiva. Pero este sentimiento catastrofista fue (y sigue siendo) siempre contrabalanceado por una profunda empatía con el sufrimiento del otro y del mundo. En esta perspectiva, está la lección de Deleuze y Guattari sobre filosofía y amistad, entendida esta última como el compartir un camino que no existe y, por lo tanto, como la creación de ese camino. Tarea de la filosofía bífida es reconocer el abismo que ha creado el neoliberalismo y construir sobre él un puente que pueda ser cruzado por personas con afinidades electivas similares. Franco, en una entrevista con Antonio Caronia, declaró que “solo la amistad, el intercambio incondicional y sin contrapartida, podría salvarnos. Pero, cuando en cada hueco se esconden máquinas de guerra, no es todavía tiempo de la amistad” (*L’Unità*, 30 de mayo de 2002). No nos queda más que desear que este tiempo llegue pronto, y mientras tanto seguiré acompañándolo sobre este puente en construcción, deteniéndose a hablar, asomándose a la baranda y resistiendo la tentación de lanzarse hacia abajo.

Berkeley, 15 de agosto de 2012.

Sentido y deriva (1990)

El problema del Sentido no puede volver a pensarse si no es en relación con el problema del criterio de verdad.

Greimas plantea esta pregunta en el primer capítulo de su libro *Del sentido*. ¿Cuál es el criterio de verdad de un enunciado? Los lógicos no hacen más que congelar este problema. Buscan la verdad dentro del propio discurso. De esta manera, su operación termina teniendo que rendirse a la impotencia. El sentido de las palabras no radica en la traducción que se puede dar dentro de otro sistema de signos, sino únicamente en el efecto que su combinación produce en nosotros.

El criterio de la verdad no está tan banalmente fuera del discurso como para que se pueda reconocer la verdad de un enunciado simplemente sobre la base del comportamiento. Greimas vuelve a proponer el concepto de “coherencia” (“la coherencia, como se sabe, sigue siendo uno de los pocos criterios de verdad que el hombre ha imaginado”).³ Pero esta palabra, *coherencia*, es hermosa aunque también ambigua.

El criterio de coherencia no es la consecuencialidad lógica interna del discurso en su constitución. Coherencia es también, y esencialmente, el estilo. La coherencia es también un criterio moral: se dirá de un hombre que es coherente si, a través de sus cambios y de sus adaptaciones al contexto, habrá sido capaz de trazar un camino, seguir un método, proyectar un estilo. Más que un criterio moral, la coherencia es un criterio estético. Hay una belleza en seguir un método, lo que es el signo de la independencia de un hombre, de su autonomía respecto de las “circunstancias de la vida”.

La sustancia del significante es simplemente un pretexto que permite la toma de posesión del sentido.⁴

La consistencia es el estilo de la toma de posesión cognoscitiva y experiencial. Esta coherencia puede considerarse criterio de verdad de un enunciado. Verdadero en cuanto apunta a constituir la libertad de “hacer el mundo”. Greimas traslada el problema al campo de la pragmática. Y también lo hace Guattari, en un libro al que me gustaría señalar que se llama *El inconsciente maquínico*.

³ A. J. Greimas, *Del senso*, Milán, Bompiani, 1978. [Ed. cast.: *En torno al sentido. Ensayos semióticos*, Madrid, Fragua, 1975, p. 9].

⁴ *Ibíd.*, p. 10.

En este libro, Guattari plantea el problema del sentido en confrontación con la lingüística. Escribe: “Para Chomsky, la referencia a un locutor-auditor ideal que pertenece a una comunidad lingüística perfectamente homogénea lleva a investir la ruptura entre la competencia y el desempeño de una función normativa”.

Por el contrario, para Guattari no hay nada menos lógico que un lenguaje, no hay leyes lingüísticas como no hay leyes antropológicas. Estas leyes son una petrificación, la cristalización de los procesos que la lengua constituye en su hacerse, un hacerse esencialmente interactivo, pragmático. Esto establece la prioridad de la comunicación con respecto del lenguaje, cuando surge el problema del sentido.

Chomsky ha inmovilizado el problema del Sentido, en su idea de gramaticalidad; su gramática estructura los enunciados y todo el hacerse del lenguaje se vuelve así en el desarrollo de un modelo rígido. Pero Guattari escribe que:

La gramaticalidad, lejos de alienarse en una lógica semántica, podría por el contrario entenderse como una de las modalidades del poder abstracto puesto en juego por los flujos capitalistas más decodificados (flujos diagramáticos, asemánticos y asignificantes). ¿Qué es la gramaticalidad? ¿Debe ser considerada como el núcleo elemental de la primera de las significaciones gramaticales, o más bien como una de las características más fundamentales de la pragmática de un cierto tipo de sociedad, como la expresión de un maquinismo abstracto que garantiza la consistencia de un cierto tipo de orden social?⁵

Guattari contrapone a la concepción chomskiana la concepción esquizoanalítica del inconsciente:

No un inconsciente de especialistas del inconsciente, no un inconsciente cristalizado en el pasado, sino orientado hacia el devenir, un inconsciente cuya trama no sería otra que la de lo posible, lo posible a flor de lenguaje, a flor de piel, a flor de cosmos (ibíd., p. 8).

⁵ Félix Guattari, *L'inconscient machinique. Essais de schizo-analyse*, París, Éditions Recherches, 1979, p. 29.

He aquí otra forma de volver a la cuestión del sentido: lo posible. ¿Cuál es el sentido de un enunciado? ¿No es quizás la dirección hacia la que apunta, la posibilidad que abre, en lugar de una adquisición y cristalización del pasado?

Pero volvamos a Greimas, a la coherencia. ¿Es la coherencia de lo lógico de por sí un criterio de verdad que no se apoya en el sentido, que no produce mundo? De hecho:

La actitud de lo semiótico hacia los lenguajes formalizados es una mezcla de admiración y desconfianza. Se siente atraído por la lógica simbólica de la que le gustaría aplicar las formas a sus conceptos operativos y a sus relaciones, que de tal modo serían reducidas a meros cálculos. Pero lo que le preocupa es el carácter tautológico del cálculo; de hecho, se pregunta si cada transcodificación, cada nueva articulación del sentido no certifica por el contrario un aumento del sentido mismo o al menos una diferenciación, que valga la pena considerar y atender.⁶

El sentido de un enunciado no reside en la traducción de los significantes a otro orden de significantes. El sentido de un enunciado radica en la diferencia que este introduce en el orden del discurso. En lo que hay “de más” o “de menos”, debido a la comunicación del enunciado.

Así, Greimas concluye: “Lo semiótico tendría necesidad de una lógica lingüística capaz de explicar la mentira y el secreto, la astucia y la sinceridad, del mismo modo que la verdad y que la falsedad”⁷

Por lo tanto, el problema del sentido es uno con el problema de la interacción pragmática que se establece en la esfera comunicativa. Por un lado, la significación puede entenderse como la transposición de un plano del lenguaje a otro: pero esta transposición no tiene un punto de llegada, ni un fundamento definitivo, en la esfera semántica.

Es necesario, por consiguiente, recurrir a la pragmática y comprender el proceso comunicativo como un proceso transversal que confiere sentido a los enunciados. “El sentido, escribe Greimas, no

⁶ A. J. Greimas, *Ibidem.*, p. 2.

⁷ *Ibidem*, p. 3.

significa solo lo que las palabras pretenden transmitir, es también una dirección o una intencionalidad o una finalidad”.

El transversalismo intenta entonces sugerir una solución al problema del sentido: este no estaría en el deslizamiento perenne de un plano a otro a través de un fundamento que no se da, sino en el estilo que describe este deslizamiento. El modo pragmático de deslizarse a lo largo de la deriva infinita del lenguaje.

La deriva del sentido, por lo tanto, antes que formalizada o dictada debe ser más bien experimentada coherente y armónicamente. En esta deriva del sentido, que es recorrida por el sujeto de enunciación, se traduce bien el concepto indio de “karma”. Buscar el fundamento y rendirse a su no-ser; y que esta rendición no sea renuncia a la libertad de constituir coherencia, de hacer mundo, de recorrer un sentido. La actualización de un sentido virtual, esto es lo que le da sentido al discurso. Pero la actualización de un sentido virtual está en el estilo, en la coherencia moral, en el arte, en la belleza de un individuo o de una aventura colectiva.

Hay pues una concreción del enunciar, y esta concreción es la intensidad de lo que el enunciar se hace canal. “Hacer mundo” es, por lo tanto, el criterio de verdad de un enunciado, y el sentido del discurso radica en su tendencia a constituir una ecoesfera significativa para el portador del enunciado. ¿Y qué significa hacer mundo? Significa activar la imaginación de lo posible, o más bien de los infinitos posibles que proliferan alrededor de la actividad enunciativa, alrededor del recorrido de un individuo o de una comunidad.

La imaginación que se tiene del propio mundo es el mundo. Repetimos, con Heidegger: “La obra de arte es la puesta en obra de la verdad”.

Es el estilo el que crea la verdad que se imagina y se constituye en la obra. La imaginación constituye la visión de lo posible, y lo posible instituye el sentido de coherencia de una deriva.

Guattari escribe: “La literatura se presentará como un caso especial del proceso de actualización del sentido virtual”.⁸

⁸ Félix Guattari, *L'inconscient machinique. Essais de schizo-analyse*, París, Éditions Recherches, 1979, p. 16.

El sentido de la literatura, del arte, es la imaginación utópica de la posibilidad, de la libertad como despliegue de lo posible. El sentido de un enunciado, en su constitución comunicativa y pragmática será, en cambio, la *topía*, la fundación del lugar; la colocación, según la libertad, de los paradigmas de coherencia del estilo. Rebelión contra lo existente y su poder. Puesta a fluir de la deriva individual en el tiempo en armonía con el Juego cósmico.

El sentido no está solo en el deslizamiento del lenguaje, en el pasaje de nivel a nivel de transcodificación. El sentido está en el deslizamiento de la verdad, en el desplazarse y moverse produciendo efectos de libertad.

Y, sobre todo, finalmente, el sentido es aventura. Nada más que de esta manera podemos entenderlo. La aventura de inventar el discurso en continuidad, por lo tanto de imaginar lo posible y de realizarlo en la coherencia de un estilo que sea independiente de lo existente.

Navegar, eso es el sentido. Porque, como todos saben, *navigare necesse est, vivere non necesse*.⁹

Perder tiempo (1990)

El tiempo no tiene sentido sin la muerte. La muerte usa el tiempo. Es un proceso acumulativo para que el tiempo sea usado cada vez más deprisa. Hay un paralelo con la inflación, ya que el dinero compra tiempo. Por lo tanto, necesitamos cada vez más para comprar cada vez menos.

W. Burroughs, *Ah Pook ha llegado*.

Al final de todo el asunto, en el juego vertiginoso de las simulaciones construidas por la estrategia de la alteración, llegamos a la escena fundamental, a la última escena principal, la escena de la Muerte.

⁹ En latín en el original: "Navegar es necesario, vivir no lo es".

Es el tema de la muerte al que llegamos para refundar el recorrido filosófico como recorrido de autonomía, de fuerza, de libertad.

El universo comunicativo de la Escritura instaura la obsesión por la identificación, la obsesión de propiedad, de acumulación.

La vida se vuelve propiedad del Yo. La vida no es ya flujo que corre, no es ya disipación en el tiempo; sino, por el contrario, acumulación de tiempo, cristalización y propiedad, poder sobre el tiempo. La vida se vuelve, en la cultura blanca, el objeto de una inversión paranoica, el objeto de una adicción universal. Cada vez más tiempo para cada vez menos tiempo.

Incluso Jack Barron, en la novela de Spinrad (*Jack Barron y la eternidad*) descubre que la vida es una droga que provoca adicción. “Para nosotros, la vida es poder. Y el poder es una droga adictiva”.

El miedo blanco a la muerte se origina culturalmente, y es la sanción de todo horror: el apego a la vida es su consecuencia y condición. La vida entendida como acumulación de una propiedad que el tiempo está destinado a disipar de un solo golpe. En un instante. Acumulación de una identidad que la muerte, en un instante, está destinada a restituir a lo indistinto, al flujo de materia, información, energía del que la identificación creía haberse sustraído.

El miedo blanco a la muerte consiste en una estructuración secuencial y mecánica de la percepción y la memoria, de la actividad cognitiva en general, que se produce dentro del universo blanco alfabético. Pero, al mismo tiempo, el miedo blanco a la muerte es la condición de esta alfabetización del universo. El universo debe ser identificado, conocido, reducido a la unidad, porque esto constituye la posibilidad de una identificación duradera del Yo, del sujeto jurídico y psicológico, de la “persona” como una unidad separada y obsesivamente distinta.

La persona como fuerza de trabajo, finalmente; porque el valor, el trabajo como producción de valor es acumulación de identidad, de sustancia humana distinta del hombre, ajena a él para confirmarle, en su existencia autónoma de capital, que el tiempo no es pura intensidad, fuego ardiente, disipación, sino producción.

El tiempo es medido como inversión, como postergación.

La muerte se presenta entonces aquí como una derrota insuperable. Nos impide “disfrutar de los frutos de nuestra inversión”. En

cualquier caso, la inversión supone un futuro, lo exige, y la postergación se convierte en la lógica ontológicamente constitutiva de cada gesto, pensamiento y acción.

La actividad se hace rígida en el trabajo. El tiempo se convierte así en droga de la cual es necesario consumir dosis cada vez mayores. Y la muerte corta este futuro, niega la lógica sobre la cual se ha construido la vida. Justo cuando, obsesivamente, la refuerza.

Pero –dijimos– ahora no hay ya medida.

El fundamento social, antropológico y cognitivo de la medición del tiempo ha desaparecido. Hay culturas que no conocen la muerte como miedo, sino como una experiencia de pasaje a otra dimensión de la conciencia. Esta semiótica del tiempo y de la muerte se vincula a una percepción rizomática del sí mismo y de la cognición del mundo a un sistema no céntrico, no identificante de la circulación informativa y energética.

Aquello que el esquizoanálisis define como cuerpo sin órganos. Un universo comunicativo no secuencial sino simultáneo, y un imaginario alucinatorio, no selectivo, no identificable son el trasfondo sobre el que se mueve esta figura no rígida del flujo del tiempo humano.

Los blancos dan la muerte con el mismo horror con el que la esperan para sí mismos, con el mismo horror con el que viven la vida. Un horror paranoico, acorazado, por los flujos de energía, de materia, de información irreductible al código, al Saber acumulado, al pasado invertido.

“El no-saber juzga al Saber. El no-saber desnuda” (G. Bataille).

De hecho, el no-saber es lo posible, el futuro como posibilidad no predeterminada e impredecible.

El Saber es el pasado, la conservación de las estructuras experienciales del pasado, la hipóstasis de categorías constituidas en la experiencia pasada que se superponen al fluir experiencial para evitar su disipación.

El conocimiento es un modo de ser frente a la muerte.

Hacer frente, enfrentarse con, dominar, acometer son formas diversas de este conocer. Por esto se puede atribuir a la muerte un poder constitutivo, fundante con respecto a las condiciones cognoscitivas, las condiciones dentro de las que se producen los esquema cognitivos, los modelos comunicativos, perceptivos y lingüísticos.

Para Severino “*episteme* es conocimiento, cuyo contenido consigue, imponiéndose con firmeza, estar delante de lo que querría revertirlo y ponerlo en cuestión”.¹⁰

Así, el orden epistémico es concebido como una constante impuesta al mundo, una rigidez, un modo obsesivo y paranoide de hacer frente a la muerte; por el contrario, podríamos pensar una *episteme* proliferante, capaz de armonía con el *fluir*, una *episteme* que no identifique sino que se deje atravesar, para atravesar.

Una epistemología transversal es ante todo un punto de vista frente a la muerte.

Finalmente, este es el *enjeu* fundamental de la autonomía. La muerte. La autonomía es un ejercicio de independencia respecto de esa obsesión que representa la vida como inversión.

La autonomía se presenta aquí, entonces, como un principio ético capaz de hacer disponible el *fluir*; un principio de no rigidez, de no inversión, de libertad en acto.

Autonomía de la propia identidad, de la sociedad, de los demás. Nos han acostumbrado a pensar que los otros son una necesidad. La jerarquía, las funciones, la división del trabajo, la familia, los afectos, la pareja, la sociedad como modelo del que no se puede escapar. Los seres humanos son soportes de tu identidad. Dependencia, necesidad, heteronomía.

Tu imagen se identifica porque está garantizada por la obsesión de la mirada identificadora. Autonomía significa al final que los demás son un lujo, el objeto de un deseo, no una necesidad.

Estar frente a la muerte es el punto de llegada de una búsqueda que sabe llegar a la raíz. Estar frente a la muerte se vuelve posible cuando el vacío de sentido se muestra como la forma más elevada de conciencia, pero también como la disposición a ser atravesado por la intensidad y por sus juegos de lenguaje y de pasión.

Se trata de un punto de llegada que no admite atajos. La heroína es un atajo para alcanzar esta conciencia. Enseña rápidamente cómo el sentido no es más que la proyección de un estado mental, y fuera de este estado mental no existiría ningún sentido. La heroína

¹⁰ E. Severino, *Legge e caso*, Milán, Adelphi, 1979, p. 13.

nos pone directamente frente a esta verdad última. Pero, conocida esta verdad, ninguna pasión es posible, no se puede jugar ya ningún juego. Esta conciencia está vacía.

En cambio, es necesario quemar y saber que voy a ser quemado para siempre.

Rebelarse y saber.

La sabiduría no es entonces resignación, rendida ante el vacío de sentido, ante el carácter insoportable de las condiciones en que se vive la vida.

Solo quien se rebela es realmente capaz de aceptar –o, más bien, de disfrutar– el vacío. Por eso solo quien ha comprendido que el objeto de la revuelta no es la victoria, la conquista, la propiedad, el poder, sino simplemente la autonomía, puede verdaderamente decir, al final: no podrán jamás vencerme.

Un asceta ilustre llamado Narada recibe una visita de Vishnu, quien le promete satisfacer cualquiera de sus peticiones. “Muéstrame el poder de tu *maya*”, le pide Narada. Visnu acepta y le indica que lo siga. Poco tiempo después, encontrándose en una calle desierta y llena de sol, invadido por la sed, Visnu le pide a Narada que vaya a buscar agua a un pueblo vecino. Narada se apresura y golpea una puerta. Una hermosa muchacha le abre. El asceta la mira durante un largo tiempo y olvida la razón por la que había ido allí. Entra en la casa donde es recibido con todos los honores debidos a un hombre santo. El tiempo pasa. Narada se casa con la muchacha, conoce las alegrías del matrimonio y las durezas de la vida del campesino. Pasan doce años. Narada ahora tiene tres hijos y se ha convertido en propietario del campo. Pero durante el duodécimo año las lluvias torrenciales inundan la región. En una noche, la casa se derrumba. Narada huye sosteniendo a su esposa con una mano, dos niños con la otra, y el más pequeño sobre sus hombros. Narada intenta escapar trabajosamente entre las aguas cenagosas. Pero un pie se le resbala y el bebé es arrastrado por el agua. Narada deja a los otros y va a buscarlo. Demasiado tarde: el torrente lo llevó lejos. Cuando regresa, las aguas han engullido a los otros niños, y poco después también a la mujer. Narada, desesperado, se deja llevar por la corriente. Cuando se recupera, echado sobre una roca, al pensar en su desgracia, estalla en

sollozos. De repente escucha una voz familiar: “¡Hijo mío! ¿Dónde está el agua que tenías que traerme? Hace más de media hora que te estoy esperando”. Narada gira la cabeza. El torrente, la inundación, todo desapareció. Los campos están desiertos y el sol brilla, y Visnu que se inclina sobre él: “¿Entiendes ahora el poder de mi *maya*?”.¹¹

El trabajo de abstracción del que nació la noción de tiempo objetivo cuantitativo y abstracto es quizás la consecuencia de aquel trabajo que ha separado de las cosas el tiempo cualitativo y semiconcreto.¹² Las semióticas del tiempo son los modos en que el hombre organiza su percepción del tiempo.

El tiempo histórico es la forma acabada de la semiótica “blanca” del tiempo, una semiótica obsesiva, dominada por el principio de la acumulación, es decir, de la eficiencia en un tiempo homogéneo, cuantificable y unidireccional. En el universo comunicativo de la Escritura se instaura la posibilidad de una escansión del tiempo de acuerdo con modelos convencionales y secuenciales.

La divisibilidad finita de la materia –el principio mecánico que desde Demócrito hasta Newton domina la episteme occidental– implica una percepción del tiempo como finitamente divisible.

Para llegar a formular la idea del átomo de tiempo en la percepción y en la episteme práctica de una cultura, es preciso un largo trabajo sobre los modelos cognitivos y la percepción.

El átomo de tiempo del que habla Marx es directamente traducible en el átomo de valor: principio y unidad de medida del valor de las cosas transformadas en mercancías. Pero también la transformación de las cosas en mercancías presupone un largo trabajo de modelado de la mente, la cultura y la comunicación.

Así es como el pensamiento blanco desarrolla una concepción del tiempo que se conecta de modo indisoluble a la productividad.

La productividad es la capacidad del átomo de tiempo de producir valor. El tiempo se vuelve así evaluable: cuantitativamente, pero

¹¹ Citado por M. Eliade, *Images et symboles Essais sur le symbolisme magique-religieux*, París, Gallimard, 1979. [Ed. cast.: *Imágenes y símbolos. ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, Taurus, 1983].

¹² É. Durkheim, Hubert H. y M. Mauss, *L'origine dei poteri magici*, Turín, Bollati Boringhieri, 1977.

también moralmente. El valor moral del tiempo es su productividad. La colonización de tiempo evoluciona en el pasaje de la dimensión de la plusvalía absoluta a la dimensión de la plusvalía relativa. Y en la dimensión de la plusvalía relativa, de la intensificación de la cantidad de trabajo erogado en la unidad de tiempo, la colonización ya no tiene límites, puede expandirse hasta la intensificación extrema de la informatización.

Pero precisamente la aceleración más allá de los límites de la percepción humana –la pulverización del átomo de tiempo, el acceso a la dimensión subatómica de la temporalidad– pone en cuestión la percepción que el hombre blanco tiene de su propia vida, de su propio “tiempo histórico”.

Piénsese en el modo particular en que el ordenador trata la paradoja de Zenón. La ilimitada aceleración del envío de señales discontinuas crea, en el universo mismo de la información, la producción de un mensaje continuo, la producción de lo analógico a través del ilimitado fraccionamiento digital.

La inflación, la militarización, la heroína son algunos de los procedimientos de autoconservación de la percepción blanca del tiempo.

El tiempo histórico, obsesivo, repetible, el tiempo de la industria y de la dependencia, es decir, de la no autonomía, defiende desesperadamente su modalidad semiótica.

Burroughs habla así acerca de la inflación (W. Burroughs, *Ah Pook está aquí*): “Cada vez más tiempo para cada vez menos tiempo”. Es necesario vender cada vez más tiempo de trabajo, de vida, para comprar cada vez menos tiempo de mercancías, de supervivencia. Así el capital obstaculiza y enfrenta el desborde de su tiempo, del tiempo histórico, del tiempo secuencial y mecánico. E incluso la militarización: su lógica es la propensión de un futuro cuyas características son las que le impone el Código Militar. Las negociaciones sobre armamentos son siempre, en última instancia, regulaciones de tiempo, negociaciones sobre el tiempo, como ha demostrado Paul Virilio.

Acortar, acelerar el tiempo necesario para la destrucción: esto se convierte en el principio general de la investigación y de la producción, por lo tanto, del cerebro social.

Pero esta es la lógica misma de la sociedad industrial, la semiótica obsesiva del tiempo que la burguesía instauro, que produce el terror de la muerte, y el horror del apego a la vida.

El pensamiento blanco hace así de la muerte un horror y de la vida una droga que provoca adicción, como dice Jack Barron cuando entiende la lógica de Howards, quien ha destilado la eternidad por medio del poder y retiene el poder por medio de la eternidad (N. Spinrad, *Bug Jack Barron*).

La heroína es la metáfora y la traducción bioquímica de la semiótica obsesiva del tiempo. El principio de productividad se incorpora en el sujeto, determinando una mutación bioquímica que sigue el modelo semiotizante del tiempo colonizado, el álgebra de la necesidad.

El tiempo de vida, en la figura del toxicómano, es transformado completamente en tiempo de obtención de la condición para la supervivencia. Completamente invertido.

“Perder tiempo” es una expresión que revela el límite entre la semiótica obsesiva y la semiótica disipadora del tiempo: por supuesto que lo revela desde la perspectiva de la obsesión acumulativa. El principio de capitalización, que coloniza la percepción del tiempo, no puede comprender en modo alguno el goce si no es con las palabras “perder tiempo”.

Pero detrás de esta fórmula se esconde la imposibilidad de comprender otra semiótica del tiempo.

“Las partes del tiempo no son indiferentes a las cosas que pueden desarrollarse en ellas: atraen esas cosas o las rechazan”.¹³

El tiempo, entendido como orden de todas las concomitancias posibles, vibra con la concreción de eventos concretos. Solo la obsesión monoteísta podría producir la fijación de la irreversibilidad. El tiempo heroico de los griegos, como el tiempo cósmico de Visnu, admite la pluralidad de derivas temporales. Es la tradición judía la que establece la concepción del tiempo como dirección lineal, única e irreversible: el tiempo en que se realiza el Plan divino.

¹³ E. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss, *ibidem*.

El tiempo de la finalización, de la efectividad, de la inversión. El tiempo molar, según el lenguaje esquizoanalítico. El tiempo de la mensurabilidad económica y moral.

Una semiótica disipadora es condición para hacer frente (*epistein*) al tiempo, disfrutando de los hechos su concreción, no su efectividad (en términos de inversión económica o de identidad).

Cuidado: disipación no es dispersión. La dispersión pertenece al campo semiótico de la obsesión, como su negativo, su fracaso. Es la obsesión productiva que no puede entender la disipación y la entiende como dispersión, aplanamiento, indiferencia. Como dice Minkowski (*Il tempo vissuto*), hay inconmensurabilidad, incomprendibilidad entre el tiempo vivido y los procesos del pensamiento discursivo. El pensamiento discursivo no puede nombrar el ahora, porque se constituye de acuerdo con un modelo comunicativo de tipo secuencial.

Por eso la intensidad, la aventura como algo diferente del trabajo, la actividad en variación continua rehúyen al pensamiento discursivo. La aventura es la modalidad disipadora del tiempo, una dimensión en la que el tiempo no se invierte sino que se disfruta, es decir, “se gasta” sin que quede nada al final.

“Seré quemado eternamente”, dice el abad C., que empuja su perfección disipadora, su disfrute del tiempo hasta el punto de rechazar la inversión sexual del erotismo para consumir el tiempo en la perfección erótica de la negación, en la venganza contra la materialidad del cuerpo (el cual sí sufre la tiranía de lo biológico).

Bataille capta lo esencial de la semiótica disipativa del tiempo precisamente en la medida en que rechaza la realización sexual del erotismo. El sexo, el cuerpo son “dispersión”, y la dispersión padece lo biológico en tanto es el revés exacto de la inversión, y pertenece al campo semiótico de la inversión.

Lo que funciona –como principio y como unidad de medida– a través del tiempo de la disipación es la intensidad. Así podríamos entrever este concepto por esencia indefinible. La intensidad es aquello en lo que no se puede invertir, ya que es puro flujo, puro resultado, puro suceso sin finalidad.

La intensidad es la modalidad del flujo experiencial en la actividad en variación continua, apercepción y apropiación del mundo en el conocimiento y en el goce.

Es la actividad que quema el mundo.

En cuanto rebelión contra lo biológico, la intensidad es el principio y el criterio de toda revuelta. Lo biológico funciona en sí mismo según el principio de la inversión. En este sentido, la vida es una droga que provoca adicción, una droga que quita autonomía. Debo ganar, debo realizarme, debo tener una identidad, debo ser útil.

El toxicómano biodependiente quiere ganar el desafío del sentido. Por eso organiza el tiempo de acuerdo con la modalidad obsesiva del futuro.

La autonomía es capacidad de pararse ante la muerte. De hecho, como dice Burroughs de la escritura, autonomía es tomar para sí la parte de la Muerte.

¿Qué temas cuando sabes que “el ganador no gana nunca”, y que quien toma algo, quien se apega a la vida no podrá ganar nunca más (gozar nunca más)?

Han pasado veinte años, o no sé cuántos. Narada está desesperado, todo en lo que creía estaba perdido, todo por lo que había trabajado se había destruido.

Lo que tenemos que hacer es sacudirlo del hombro y decirle: ¿Entonces, el vaso de agua? Mira que ya ha pasado casi media hora.

Pensamiento, comunicación, terapia (1990)

El sentido de la filosofía consiste para Husserl en aprender a mirar el mundo con los propios ojos. Podríamos decir que esto está muy cerca del problema que plantea la ecología de la mente. El sentido de la filosofía es un proceso de descondicionamiento de la actividad cognitiva.

En el universo dominado por los medios, la función del pensamiento consiste esencialmente en una actividad anti-mediática; sustracción de la mente al dominio de la comunicación. Si concebimos la comunicación como una necesidad, el individuo se somete a cualquier dominación, a cualquier esclavitud para poder continuar

el juego del que depende su identidad. Su reconocimiento, su ser reconocido, es decir, su ser como apariencia. Cuando la comunicación se convierte en una necesidad, ya no hay en ella ni disfrute ni conocimiento.

El proceso de comunicación es un codificador de los estados de conciencia. No se produce comunicación sin una codificación de los estados de conciencia.

Ningún estado de conciencia puede ser traducido de manera exhaustiva a otro estado de conciencia. El principio de indeterminación tiene aquí una pertinencia particular: no se puede determinar el estado de conciencia en cuanto objeto de conocimiento, traducirlo significa disolver el momento, sacrificarlo a la comunicabilidad.

En cierto sentido, los *Holzwege* [*Caminos del bosque*] constituyen una reflexión sobre la relación entre Ser y Lenguaje, como toda la obra de Heidegger. Pero allí los caminos no van al corazón del lenguaje, sino fuera de él, lejos de él, adonde no hay estructuración de los estados de conciencia, adonde la experiencia no es comunicable. Es por esto que los caminos de Heidegger no llevan a ningún lugar. No hay comunidad humana excepto ahí donde se produce estructuración lingüística (social, económica) de la naturaleza. En este sentido, el espacio humano es el espacio de los simulacros de lenguaje. Ellos son el *maya*, la ilusión que nos permite comunicarnos, fingiendo un mundo en común: el mundo histórico.

El silencio es apocalipsis del estado de conciencia, del sinsentido por fuera de la estructuración lingüística y de la convención social. El dominio sobre la naturaleza es uno con el acto del lenguaje.

Dominio y autonomía son ejercicios que se excluyen entre sí. Dominio es la estructuración comunicativa del lenguaje. Autonomía es sustracción del pensamiento a la comunicación.

La meditación es la apercepción cognoscitiva sin objeto. El lenguaje constituye el objeto, transforma el mundo en objeto (de dominio). La meditación se sustrae a esta reificación. Por lo tanto, la meditación es el camino que conduce al afuera del lenguaje.

El acercamiento a la verdad no atraviesa la historia de la humanidad, sino la existencia del individuo en su particularidad experiencial, es decir, en la particularidad de su deriva.

La verdad es experiencia de la deriva existencial en el tiempo cósmico. La historia es la mentira que oculta el tiempo cósmico acompañando la deriva al tiempo del lenguaje.

Liberar el pensamiento de la comunicación es el sentido que atribuimos a la filosofía como terapia del ecosistema mental. Se trata de instaurar (y no de restaurar) el asombro frente al mundo, la curiosidad. El asombro no es un dato, no es un punto de partida. El niño de la era de la información percibe el mundo como probabilidad banal. Solo una actividad de conocimiento produce el asombro, la curiosidad activa de experimentar lo posible, de jugar en total independencia de lo probable.

Finkielkraut describe (*Au coin de la rue l'aventure*) de qué modo el turismo banaliza la experiencia del mundo al cuantificar, homogeneizar y hacer probable la aventura. El conocimiento es construcción de un recorrido propio en el mundo, de un Itinerario a través del planeta y a través de los hombres y las mujeres, de una esfera ecológica planetaria propia... y esta emancipación individual del turismo es un problema de ecología de la mente.

De este modo, planteamos un problema “fuerte” al pensamiento, un problema del cual solo un pensamiento “fuerte” puede hacerse cargo. ¿Y qué significa este discurso sobre pensamiento fuerte y pensamiento débil?

Durante demasiado tiempo, el pensamiento fue rehén de la ideología. El pensamiento fue rehén del sujeto, de la finalidad, porque estaba garantizado por una finalidad histórica, siempre en el fondo identificable con la realización del Espíritu absoluto.

Cuando se despertó de su sueño histórico-dialéctico, el pensamiento se encontró deslizándose por las pendientes de la crisis de los fundamentos (este ascenso *in infinitum* es el sentido del ser, según Vattimo). La conciencia de esta interminabilidad es la esencia del pensamiento débil.

Pero la potencia del pensamiento (su fuerza) no reside, me parece, en el apoyar los pies sobre un fundamento de verdad metafísica –o de finalidad histórica–.

El pensamiento débil se hace consciente del hecho de que no hay verdad metafísica, ni ninguna finalidad histórica, pero sobre esta

base pierde la conciencia de la potencia efectiva del pensamiento, que está en otra parte.

La crisis de los fundamentos ha transformado profundamente el lugar mismo del pensar y la razón de ser del pensamiento. La verdad no “se da” (en el sentido de una revelación histórica, de una realización). Pero la cultura contemporánea se instala en esta conciencia de una manera desmoralizante: la constatación del declive constituye por entero la actividad (terapéutica) de la verdad como coherencia pragmática y existencial.

De hecho, el problema de la verdad termina siendo completamente vaciado y olvidado. Esto caracteriza la reflexión filosófica contemporánea en sus variantes nihilistas tanto como en sus variantes semiológicas.

Esto caracteriza la situación artística y cultural, la adoración de lo efímero, el culto a la superficie.

El carácter fuerte del pensamiento debe concebirse en una dimensión soteriológica. Ejercitar el vacío del ser no puede ser puro ascenso *in infinitum*, ni mera constatación del declive.

Podemos hablar del Ser solo en la medida en que él pertenece al lenguaje; quizás esto sea lo esencial de la lección heideggeriana. El lenguaje instituye la coherencia ética y estética dentro de la cual solo podemos hablar del ser.

“No hay valores absolutos a realizar a través del diálogo, del mismo modo que no hay un lugar definitivo al que nos dirigimos”. Esta afirmación de Vattimo no puede ser negada. ¿Pero implica tal vez que el diálogo no “produce” nada? El diálogo elabora todo lo que del ser puede ser elaborado y lo elabora volviéndolo coherente en la esfera de la verdad ética y de la belleza (“El mundo no es algo a decir sino algo a ser vivido”, dice Michelstaedter).

El criterio de verdad se refunda entonces en la dimensión pragmático-soteriológica, donde el lenguaje plasma su mundo. Verdadero es el enunciado que produce el consistir de lo singular, independientemente de la verificación histórica.

Lo moderno ha producido y enfatizado el desequilibrio, el conflicto; la laceración del espíritu es condición y factor del progreso, de su frenesí, de su dialéctica. En la era de la mutación telemática,

este desequilibrio se vuelve pánico, excitación confusa de un sistema nervioso incapaz de experimentar la cualidad irreplicable de los acontecimientos, capaz de re-conocer pero no de conocer. El arte se convierte en cirugía estética de este pánico, frente a este pánico el pensamiento renuncia declarándose débil.

Cuando el pensamiento pretendía ser verdad para el mundo, se volvió violencia contra el hombre y policía del deber-ser. El pensamiento débil renuncia a esta pretensión, pero cree que no puede ser verdad para nadie, y renuncia así a volverse regla, terapia, principio de coherencia ética y estética.

Sin embargo, la lección a aprender no es esta, sino la de una autoterapia, o más bien una autofundación: la filosofía se vuelve principio de independencia, en la medida en que es verdad para sí misma, para el mundo singular de la propia experiencia.

Concebir el pensamiento como actividad de conocer la verdad de la propia experiencia no es de ninguna manera algo banal, si pensamos que esto presupone el descondicionamiento. Y es por eso que la ecología de la mente restituye una dimensión de realidad a la actividad que llamamos pensamiento.

Antropología y transformación (1990)

Comenzamos a acercarnos al punto de llegada del discurso, a la respuesta que estamos buscando. La pregunta era, si no recuerdo mal: ¿Qué campo conceptual puede tomar el lugar de la conceptualización económica del mundo? ¿Qué campo de acción puede tomar el lugar de la acción política?

Empezamos a ver la respuesta: es en la formación del imaginario donde se encuentra la piedra angular del dominio económico capitalista, de la inmensa maraña destructiva que este ha determinado y que ahora, en los años noventa, estalla sin alternativas políticas posibles.

Es en la formación del imaginario moderno donde tenemos que excavar, con las herramientas que podamos encontrar en el campo de la antropología cognitiva.

El objeto de nuestra reflexión es la formación antropológica del modelo mental de interacción mente-mundo.

Cuando se plantea el problema de la relación entre historia y antropología, se corre el riesgo de hablar de obviedades y de masticar aire frito.

Reconstruyamos un poco los términos de una vieja pregunta: la cuestión de las relaciones entre antropología y marxismo. En un cierto punto, más o menos en los años sesenta, frente a la evidente decadencia burocrática y totalitaria de los regímenes socialistas, y en correspondencia con la fase de apertura que se inicia desde el XX Congreso del PCUS, algunos pensadores marxistas afirmaron que era necesario renovar en un sentido humanista la instrumentación cultural y filosófica del marxismo. La inserción de un elemento humanista en la tradición marxista produjo resultados interesantes, pero no resolutivos. El sentido político del humanismo marxista (el socialismo con rostro humano) era una reivindicación de los derechos civiles negados por el despotismo burocrático, y al mismo tiempo se conectaba con la recuperación hegeliana que en aquellos días significaba reafirmación de la dinámica histórica contra la pesadez economicista del estalinismo. Tenían en este sentido una importancia extraordinaria la relectura de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 y las obras juveniles de Marx, pero también la difusión del pensamiento crítico de Marcuse y la *Hegel Renaissance* que florecía alrededor de la lectura de la *Fenomenología del espíritu*. En este mismo contexto hay que pensar al existencialismo sartreano, que representó un intento de reconciliar el espíritu libertario con la pesada necesidad histórica de la lucha entre el bloque capitalista y el bloque socialista.

La curvatura antropológica del pensamiento anticapitalista termina entonces siendo puesta en relieve, pero al revisar hoy aquel conjunto de cuestiones, debemos reconocer que ya no podemos extraer de él mucho más. No nos sirve para nada el historicismo idealista de la izquierda de Frankfurt, no nos sirve para nada el compromiso entre humanismo existencialista y razones del campo socialista, ni siquiera nos sirve ya para nada el concepto esencialista de autenticidad humana que sale de las obras filosóficas juveniles de Marx.

Hay una frase de Marx que en aquellos años era leída como posibilidad de acceder a una dimensión menos dogmática y economicista que la impuesta por el marxismo-leninismo: “Es necesario tomar las cosas desde la raíz, y la raíz del hombre es el hombre”.

Con esta afirmación se pensaba que Marx habría indicado un camino “antropológico” para la investigación filosófica y política. Pero ¿qué tipo de antropología es finalmente aquella? Es una antropología esencialista de derivación exquisitamente idealista.

El hombre es la raíz, de acuerdo, pero ¿qué significa eso?

¿Quiere decir que debemos partir del hombre (es decir, de la idea del hombre, del hombre auténtico) para negar sus determinaciones históricamente alienadas, y por consiguiente reafirmar su esencia originaria?

Este camino no lleva a ninguna parte, y la historia de la nueva izquierda de los años sesenta y setenta, después de todo, lo ha demostrado.

“La raíz de las cosas es el hombre” es una frase que, si realmente queremos reinterpretarla, deberíamos leerla de otra manera. No significa que el hombre está al inicio, sino que debe querer decir que el hombre está en la conexión.

En este punto, el problema ya no se ubica ni en la política ni en la economía, sino que debe ser ubicado en la antropología.

La antropología debe entenderse como una ciencia de la mutación, como una ciencia de la conexión entre los procesos reales y los modelos de cognición. El nudo por desatar es el del paradigma mecánico, industrial, jerárquico, cuantificador, reductivo, que coincide con la afirmación del monoteísmo moderno y del sistema económico capitalista.

El nudo a desatar es esencialmente un nudo cultural en el sentido antropológico de la palabra “cultura”. Cultura no como representación del mundo, sino como una red “epistémico-práctica”, como mapa mental, como modelo proyectivo.

Es en este sentido que hablo de antropología cognitiva. Soy decididamente contrario a aquellos enfoques filosóficos que, tanto en lingüística como en psicología, consideran el sistema cognitivo como un aparato natural, innato, estructurado según normas

gramaticales inmutables. Me opongo resueltamente a una idea estática del funcionamiento mental, una idea según la cual (como ocurre en Chomsky) la mente no hace más que seguir bajo objetos diversos un programa –una gramática– inscrito en sus estructuras biológicas.

Si se me concede liquidar así de rápido una problemática compleja y articulada como la de la polémica entre cognitivismo estático-gramatical y cognitivismo dinámico-ecológico, diré muy sintéticamente que tomo partido por el segundo, porque, además de explicar un poco más adecuadamente los procesos de formación de la diferencia lingüística y perceptiva (puede verse al respecto F. Guattari, *El inconsciente maquínico* y U. Neisser, *Cognition and reality*), es mucho más útil si queremos comprender algo de los cambios que implican a la mente individual y a la mente social a partir de las transformaciones del entorno tecnológico y, particularmente, del entorno comunicativo.

La reconstrucción de un territorio de transformación consciente (o bien del gobierno consciente sobre los procesos de transformación) debe darse entonces a través de la construcción de un campo disciplinario nuevo, el campo de la antropología cognitiva.

La antropología cognitiva es la ciencia que estudia la relación entre los modelos epistémicos de base y las estructuras sociales y tecnológicas de la comunicación interhumana. La formación de los modelos epistémicos de base tiene que ver con los modos de percepción, pero también con los procesos de proyección del mundo técnico material y del mundo social por parte del organismo consciente en su actividad de apropiación cognoscitiva.

A la política debe sustituirla una paradigmática, en la medida que el campo de las elecciones se transfiere de la esfera de la decisión política al campo de los paradigmas fundamentales que configuran todo el sistema de la percepción y de la proyección, pero por consiguiente también a todo el sistema de hábitos de vida, de estilos, de expectativas y de necesidades, y en consecuencia también de producción y de consumo.

La paradigmática, la disciplina que analiza el cambio de los modelos paradigmáticos es la otra cara (la cara prescriptiva, intencional

y política en sentido amplio) de la antropología cognitiva. La antropología cognitiva estudia la conexión entre los cambios de los modelos interactivos y los cambios de los modelos cognitivos. La paradigmática estudia el devenir de las formas epistémicas de base, y por lo tanto se orienta a evaluar sus consecuencias en la generación innumerable de actos y de productos en la vida cotidiana según uno u otro sistema paradigmático.

El cambio paradigmático es el resultado de una lenta y múltiple modelización de la actividad cognitiva social. Los tiempos de la transformación son cada vez más rápidos, pero los de la elaboración consciente del cambio se vuelven muy complejos: los tiempos de la política ya no son capaces de interactuar de manera útil con los de la mutación en curso. Debemos pensar otras temporalidades, tanto la lentísima de la adaptación cultural como la velocísima de las tempestades neuroquímicas.

La función comunicativa de la publicidad actúa en estos niveles. La publicidad, durante el siglo XX adquiere un rol formidable en la conformación de modalidades perceptivas y proyectivas, y termina actuando como elemento de homologación epistémica fundamental. Entiéndase bien: la publicidad generalmente está vinculada a un producto particular de la industria presente en el mercado. Pero el trabajo que realiza la publicidad en la mente humana es mucho más profundo e interesante. La publicidad constituye una suerte de estimulación constante de las expectativas del mundo, es decir, contribuye a suscitar, en la mente del universo social de los usuarios, la expectativa de un mundo dotado de ciertas características.

La palabra *publicidad* quizás esté demasiado ligada al uso que le damos comúnmente. Pero deberíamos remontarnos a la raíz de esta función, como función del hacer público y, por lo tanto, real en el espacio proyectivo de las expectativas colectivas.

Yendo más a fondo, podemos decir que la publicidad es la emisión de signos que crean expectativa y, por lo tanto, predisposición a una cierta organización de los objetos que componen el mundo y su función.

La publicidad es, pues, irradiación (a través de diferentes lenguajes y en diferentes soportes) de un flujo penetrante y persuasivo que

modela ininterrumpidamente el imaginario y la proyección, por lo tanto el mundo. En nuestra civilización, la publicidad –es decir, el devenir público y persuasivo del signo– se ha puesto al servicio de la mercancía, de la competencia, y por lo tanto de la dominación. La agresión y la opresión están implícitas en la práctica publicitaria que conocemos. Y del sistema publicitario se desencadena una energía negativa que se extiende a la mente social, a las relaciones entre individuos, a la vida cotidiana: la publicidad tiene un efecto psicopatógeno en la medida en que produce expectativa de mundos homologados y excluyentes, y provoca de este modo competencia y decepción, agresividad y depresión. Esta es la forma que asume la actividad de irradiación publicitaria dentro de las condiciones de uso y de intercambio lingüístico dominadas por el paradigma económico. Pero es precisamente desde el punto de vista del uso, de la función y de la estructura que se debe examinar el carácter determinado de la comunicación publicitaria y de su propia irradiación de mundos.

La estructura de cada saber técnico es producida por la actividad del conocimiento pero también por la función que el uso social le atribuye a los productos de este saber. Por ejemplo: es cierto que la telemática abre la posibilidad de formas de comunicación horizontales y democráticas, pero también es cierto que la estructura de esta tecnología está determinada por los usos sociales que el sistema industrial ha hecho de ella. El uso social da forma a la estructura de tal manera que los usos alternativos se vuelven imposibles, o al menos muy marginales. De este argumento se ocupa Vallée, en el libro *The network revolution*, demostrando que las potencialidades de la telemática son extraordinariamente ricas en el plano de la innovación social y comunicativa, pero que en realidad el uso que se le termina dando está determinado por las decisiones de inversión y de organización de un sistema dominado por la ganancia y por un modelo paradigmático centralizado.

La innovación tecnológica se mueve entre estas dos polaridades: la apertura de nuevas posibilidades implícitas en su función, y el fortalecimiento de viejas formas sociales, que dan forma a la estructura del objeto técnico bloqueando (o marginalizando) posibles usos alternativos. Una tarea esencial le atañe al diseño, o bien a la

creación de objetos capaces de sugerir o favorecer usos sociales de un producto del saber técnico. Pero el diseño está estrictamente influido por su clientela social y económica.

Cuando hablamos de diseño, de publicidad, de estructura y uso de la tecnologías, estamos en el corazón del problema paradigmático. El paradigma es una episteme práctica, es decir, un modelo generador de usos, un modelo generador de relaciones sociales y comunicativas.

El cambio de las estructuras epistémicas no se lleva a cabo en abstracto, sino en el contexto determinado por las relaciones de uso; por lo tanto, indirectamente, el uso determina en cierta medida la estructura epistémica que un conjunto social utiliza.

A partir de lo que venimos diciendo, se hace evidente que el problema esencial que es necesario atender tiene que ver con la creación de un paradigma epistémico-práctico capaz de liberar (y no contener, modelar, distorsionar) las potencialidades del saber técnico.

En la medida en que el saber técnico y las condiciones sociales son elementos compositivos, debemos ver cómo es posible ensamblar (diseñar) estos elementos de modo de poder optimizar las performances del saber técnico desde el punto de vista de la humanidad real, y no desde el punto de vista del interés económico dominante. La conclusión a la que quiero llegar es la siguiente: no podemos esperar que la elaboración de una forma más adecuada y más humana del mundo social se produzca a partir de la política o de la economía. Solo podremos producirla a partir de un cambio de la cultura, del sistema de expectativas, de las necesidades y las motivaciones.

El uso del automóvil privado es uno de los contrasentidos más espantosos de nuestro tiempo. Todos sabemos que la motorización privada destruye las ciudades, la atmósfera, los nervios, el equilibrio psicofísico y ecológico. Sin embargo, la economía no podrá jamás superar este contrasentido, ya que necesita la expansión irracional de la motorización privada del mismo modo que un toxicómano necesita su dosis diaria de heroína.

¿Y qué fuerza política podría alguna vez imponer una reducción del consumo autodestructivo y diseñado de una caja de hierro con

cuatro ruedas, sin ser arrasada por un ejército de furibundos fanáticos del automóvil?

La economía se ha vuelto el lugar de la insensatez y la enfermedad mental, pero la política no puede ser la cura, porque el imaginario social está construido de acuerdo con el círculo vicioso de la costumbre y la búsqueda de seguridad, que exige aquello para lo que ha sido predispuerto.

Aún más claro se vuelve este discurso si lo remitimos a la transformación sociocultural inducida por la inmigración, africana y magrebí en particular, en un país como Italia. Este proceso implica problemas de alojamiento, de empleo, etc.; pero el núcleo más profundo de la cuestión se encuentra ciertamente en el nivel cultural. Ninguna política puede contener, a largo plazo, el desplazamiento y la presión de las masas africanas hacia el continente europeo, y hacia Italia en particular. Una consecuencia de este proceso será probablemente la necesidad de una redistribución de los recursos, es decir, una reducción y un cambio cualitativo de los consumos de la población blanca. Ninguna política podrá imponer un cambio de ese tipo, y cualquier imposición producirá racismo, violencia y guerra entre pobres.

Por lo tanto, el cambio debe producirse en esta dirección: la maduración de diferentes paradigmas significa la maduración de expectativas y necesidades diferentes.

Cuando se habla de la distribución mundial del ingreso y de la terrible injusticia que la gobierna, el discurso es el mismo: no hay forma de imponer decisiones políticas capaces de reequilibrar la brecha entre la minoría blanca sobrealimentada y la mayoría de la humanidad que vive de sobras.

La enfermedad mental inducida por el paradigma económico modela el imaginario de forma casi automática.

Ganar es el imperativo que gobierna los comportamientos. Ganar, acumular, consumir más. De más.

Solo un cambio cultural profundo, capaz de disolver estos automatismos psíquicos y sociales, puede llevarnos en una dirección más humana.

Solo el abandono de los prejuicios económicos, de la drogodependencia de la economía podrá sacarnos de la enfermedad mental contemporánea.

Pero se trata de un camino que sigue los tiempos y las modalidades de transformación de la antropología y de la antropología cognitiva. No los tiempos y las modalidades de la política. Hablamos de procesos muy lentos y muy largos, y sobre todo de procesos que requieren estructuras de intervención y de organización completamente diferentes a las que hemos utilizado en la era política.

¿Es esta una perspectiva desesperada? Tal vez, sin embargo, no veo ninguna otra.

Ciberpunk (síntesis final) (1990)

Ciberpunk es una forma de reflexionar sobre la vertiginosa mutación de la sensibilidad que involucra al organismo consciente en la era de la tecnología de simulación. Ciberpunk es una interrogación radical sobre las tecnologías virtuales que funcionan en la sociedad contemporánea.

Con *ciberpunk* nos referimos a una tendencia de la literatura de ciencia ficción (William Gibson, autor de *Neuromante*, *Cromo quemado*, *Conde Cero* y *Monalisa acelerada*; Bruce Sterling, autor de *Cismatrix*, y algunos otros escritores californianos). Pero podemos extender este concepto a una tribu poético-electrónica mucho más vasta: la tribu portadora de la mutación psicocognitiva relacionada con la invasión de nuestro sistema psicoquímico por parte de una infoesfera ya no simbólico-persuasiva, sino más bien configuracional y penetrante.

La fría y electrónica vibración de lo “cibernético” interfiere con la vibración rabiosa de la distopía punk. El ciberpunk desplaza el campo de la batalla y la aventura al interior de la mente, o más bien al ciberespacio, lugar de la intersección de las proyecciones psicodinámicas y telemáticas. Flujos de mutación, de alteración tecnológica y química.

Tecnologías de comunicación y drogas: estos son los temas relacionados con la mentalización. El análisis de los procesos sociales se vuelve cada vez más psicoquímico, análisis de la mezcla, la contaminación entre regímenes tecnocomunicativos diferentes e integrados, y también entre regímenes de alteración química y

psicotrópica. El ciberpunk sale definitivamente del universo de la sensibilidad moderna, historicista y romántica. El mundo ya no es la esfera del devenir histórico, sino el espacio de intersección entre derivas cibernéticas.

El concepto central del sistema fantástico de William Gibson es el de *sim/stim* (*stimulated stimulation*, estimulación estimulada), es decir, la reproducción y la simulación del sistema sensorial.

Lo sensorial humano termina siendo amplificado y extendido por las tecnologías tele-fono-visuales; se puede plantear la hipótesis de un sistema técnico de teletransmisión de la experiencia vivida. Uno va al vendedor y compra una caja que contiene la memoria pregrabada de una experiencia vivida por otra persona: un viaje a Marruecos o una velada erótica. Luego llega a casa y sintoniza esa frecuencia cerebral.

La fantasía literaria de Gibson y los otros ciberpunks puede vincularse a una concepción tecnológica llamada *virtual reality*, de la cual Jaron Lanier es el profeta y el experimentador. ¿Qué significa realidad virtual? Significa estimulación de escenarios perceptivos a los que es expuesto el organismo humano, y estimulación directa de los circuitos neuronales para lograr reacciones psicoperceptivas programables en el sistema psicofísico del sujeto inmerso en la realidad virtual.

El dispositivo técnico que sintetiza el significado de la *virtual reality* se llama Data Glove y está en proceso de realización en los laboratorios financiados por la NASA en los que trabaja Lanier.

Las investigaciones de Jaron Lanier sobre la realidad virtual van en la misma dirección que las fantasías literarias de William Gibson. En ambos casos, se trata de poner a disposición de quien lo desee programas que contengan recuerdos de experiencias pregrabadas. Pero, en cierto sentido, esta posibilidad había sido prevista por Steven Spielberg en una de sus entrevistas de 1979, en la que afirmaba que el cine y la televisión no son más que tecnologías de prueba de la tecnología del futuro, que consistirá en un sistema de envío directo de estimulaciones neuronales que desde los satélites llegarán directamente a los cerebros de las personas que quieran sintonizarlas. La estimulación provocará estados de humor,

sensaciones, impresiones visuales, táctiles y auditivas, en definitiva, experiencias reales registradas, codificadas y teletransmitidas.

Estas investigaciones, y estas exploraciones fantásticas o tecnológicas, son probablemente un campo en el que la publicidad está destinada a moverse en un futuro no muy lejano. Consideramos la publicidad como un lenguaje de tipo penetrante, performativo y configuracional, superpuesto y parcialmente sustituyendo al lenguaje persuasivo, lógico y discursivo de la comunicación verbal que hasta ahora era predominante. En cierto sentido, la publicidad recupera y reactualiza a nivel de las altas tecnologías de comunicación las técnicas comunicativas propias del mito.

Al igual que el mito, la publicidad debe constituir un ambiente sinestético en el que el destinatario termina siendo inmerso, absorto. Pero la publicidad debe hoy buscar nuevas vías; su historia está, hasta ahora, vinculada a soportes (el papel o la televisión) en evolución. El punto de llegada de esta evolución podría ser un soporte similar al del Data Glove. Sin embargo, la publicidad casi llega en este caso a confundirse con la experiencia misma del consumo. Debemos hipotetizar un futuro en el que la publicidad no sea tanto el estímulo a adquirir algo, como más bien un estímulo sinestésico y envolvente que agote el proceso mismo del consumo. En resumen, en lugar de instarnos a comprar un viaje a Marruecos, la pospublicidad debería ofrecer una sustitución sintética de la experiencia vivida, con posibilidad de elección, variación, reproducción, etc.

Todos estos discursos prescinden evidentemente por completo de una consideración de tipo ético, político y estético acerca de la mutación que nos está sucediendo. El ciberpunk es una suerte de presagio de esta mutación, no una crítica.

Ciberpunk es, en este sentido, una reflexión desencantada y alucinada sobre el universo de las tecnologías de simulación y un sistema de alineación de las antenas de la sensibilidad literaria a la longitud de onda de la infoesfera electrónica.

Nada más que decir por el momento, salvo que se trata de un giro decisivo que involucra no solo a la literatura fantástica, sino a la totalidad de nuestras expectativas del mundo.

A través del imperio de lo peor (1991)

En 1988 pasé un mes en Beijing y hacía un calor sofocante, una capa húmeda de plomo fundida bajo la opresiva bóveda del cielo. Comencé a escribir *Tercera posguerra*, un folleto que luego continuó ocupándome a medida que las señales se multiplicaban. ¿Pero señales de qué?

En 1989, después de la aterradora represión china de junio, fui a California por una temporada para visitar a un amigo que vive en Berkeley. Allí se hablaba mucho de ciberpunk y de realidad virtual. Una especie de nueva ola subcultural al mismo tiempo inocente y desencantada, psicodélica y telemática.

Leí *Mirrorshades*¹⁴ después, pero también fui a ver *Do the right thing*.¹⁵ Al final del verano pasé unos días en Berlín, donde el muro aún no se había derrumbado.

Mientras tanto, escribía *Tercera posguerra*, primera publicación de los libritos *A/traverso*.

Tiananmén me pareció que anunciaba un cataclismo inminente. En China el régimen se había reagrupado porque Deng Hsiao Ping disponía ya de una estructura nacional-comunista (en el sentido de una dictadura militar nacionalista dirigida por una burocracia de partido) que en Rusia y en los demás países del Este comienza a construirse apenas ahora.

El imaginario ciberpunk se había mezclado en mi cerebro con el colapso político del socialismo real.

Me parecía que el proceso histórico había alcanzado un doble giro: por un lado, el movimiento contra el trabajo industrial había determinado en Occidente las condiciones para la salida progresiva de la era de hierro de la industria y del trabajo material. Por otro lado, el socialismo real, que había creado las condiciones de la industrialización gracias a un forzamiento autoritario, terminó por inmovilizar la dinámica social que en Occidente, por el contrario, se desarrolló completamente.

¹⁴ Ed. cast: Bruce Sterling, *Mirrorshades. Una antología del ciberpunk*, Madrid, Siruela, 1998.

¹⁵ *Haz lo correcto*, película dirigida por Spike Lee.

La revuelta de los estudiantes chinos vino motivada por la consigna de la democracia, pero los valores de la democracia política no son dissociables de la participación en el ciclo planetario de mercancías e informaciones, de la participación en el sistema planetario del cual Occidente es el núcleo propulsor. La potencia del mundo occidental reside en su imaginario, cuya fuerza de seducción es incontenible.

El proceso de modernización, el inicio de apertura de China a Occidente ha abierto a los jóvenes de ese país una visión de un mundo de experiencias del cual no quieren ser excluidos. La batalla de Beijing fue el choque entre el Estado autoritario y el sistema planetario de la comunicación.

Todo lo que sucedió en los meses siguientes fue, creo, la confirmación de esta tendencia.

China y California, nacional-comunismo y ciberpunk eran escenarios divergentes pero interconectados. ¿Cómo?

El totalitarismo político se descompone, y comienza a delinearse el dominio sobre el sistema nervioso y cognitivo de la humanidad: se derrumba el imperio del Mal, se yergue el imperio de lo Peor.

Luego llegó el otoño de 1989 y la ilusión de una era de paz. Esta ilusión duró muy poco.

Guerra del Golfo, guerra civil euroasiática en el mundo poscomunista. Presión migratoria de África y del Este sobre Europa occidental; resurgimiento del sentimiento localista, con vetas racistas y nazis en la Europa profunda, en Italia, en Francia, y espantosamente también en Alemania.

El diseño de un nuevo orden planetario, preconizado por Bush, parece estar alejándose del horizonte. Puede ser que a la larga se delinee un gigantesco New Deal: japoneses en Siberia e informatización masiva de Europa del Este, biosferas superproductoras en los desiertos africanos y cableado de fibra óptica de toda la cuenca mediterránea. Pero las inversiones japonesas en Siberia no comenzarán hasta que se haya establecido un nuevo equilibrio en la geografía étnica, política y social de la ex Unión Soviética. Y así sucesivamente: para que el paraíso infernal de las tecnologías reticulares pueda envolver al planeta, es necesario superar un pasaje oscuro de nacionalismos agresivos y de arcaísmos petrechados con armas ultramodernas.

Es preciso imaginar los dos escenarios juntos y por separado, porque son conceptualmente distintos pero en la historia se despliegan implicados.

Antes de que pueda constituirse un nuevo orden homologado, será necesario pasar por un período oscuro de identidades desesperadas que se arraigan en raíces sangrientas, en mitologías dementes. Es preciso elaborar una ética adecuada para este cruce. Es preciso elaborar políticas de la mutación.

Hay un informe sobre el futuro cercano del planeta (*2100 Recit du prochain siècle*) editado por Thierry Gaudin, presidente del Grupo de Investigación e Intercambios Tecnológicos de París.

El escenario esbozado por Gaudin es impresionante.

La explosión de los fundamentalismos y el resurgimiento de la perspectiva de la guerra. Sobrecarga de información y repliegue tribal.

La sobre dosis de información está destinada a tener graves consecuencias. El hombre reacciona como un animal encerrado en el zoológico. Alejados de su ambiente natural, los animales cautivos son sometidos a estímulos que los agreden psicológicamente. Algunos reaccionan volviéndose bulímicos y obesos. El hombre moderno, estresado por la vida urbana, hace lo mismo. Otros animales están desconectados. Se ponen a dormir postrados. El hombre, gracias a sus facultades cerebrales, puede evadirse espiritualmente. A la sobreinformación responde con el *zapping*. Practica una presencia-ausencia, el arte de existir estando en otro lugar. La sociedad sobreinformada pasa del hacer al *hacer-como-que*. Los dirigentes trastornados por el exceso de datos hacen como que dirigen, los investigadores hacen como que investigan, los docentes perdidos en medio de las bases de datos hacen como que enseñan, los religiosos hacen como que rezan y los economistas hacen como que entienden.

Según el informe de Gaudin, entre 1990 y 2020 el hombre seguirá siendo inadecuado para las técnicas que él mismo inventó. Incapaz de elegir sus informaciones, incapaz de decidir, incapaz de apostar de acuerdo con decisiones racionales.

La nebulosa cultural que llamamos New Age cambia la atención del campo de la política al campo de las tecnologías y al campo del ambiente.

El informe de Thierry Gaudin anuncia la disolución ineludible del Estado nación. La forma moderna de la política, la organización estatal centralizada e incluso las formas de democracia participativa están destinadas a convertirse en caparazones vacíos. Gaudin sostiene que los Estados nacionales sufren un declive a favor de estructuras de servicio internacional: servicio militar, servicio médico, servicio de alimentos, etc.

En 2100 –escribe Gaudin en el *Informe del grupo de investigación e intercambios tecnológicos*– habrá doce mil millones de individuos, aproximadamente el mismo número de neuronas que en un cerebro humano. Se construirán miles de millones de conexiones en todo el planeta, en la red telemática de teléfonos, visiófonos y pantallas múltiples, como redes de neuronas que impulsan sus dendritas, el universo y lo demás, durante el tiempo en que se forma el cerebro. Este planeta neuromimético será el comienzo de un formidable proceso de aprendizaje. Se aprende a hacer haciendo, y la circulación de la información tomará forma por intentos, estableciéndose gradualmente como un modo determinado de lo real.

El problema de la previsión y de la decisión política cambia completamente de naturaleza. Si describimos a la humanidad planetaria en términos neurotelemáticos, parecen delinearse posibilidades impredecibles de conexión. ¿Según qué líneas podrá constituirse una función de gobierno del conjunto?

En una población de neuronas, no hay ninguna que mande sobre las demás, pero el cerebro funciona igualmente. El principio jerárquico funciona en un sistema mecánico, secuencial y decidible. En un sistema en el que el intercambio de información no tiene lugar de manera secuencial, en el que cada flujo de información es reproducible, superponible y aleatorio, me parece que toda posibilidad de gobierno tiende a disolverse.

En el espíritu New Age conviven dos imaginaciones relativas al mundo futuro, dos perspectivas. La primera perspectiva está teñida de catastrofismo ecologista: la conciencia de la propagación de procesos degenerativos que involucran la ecoesfera natural y la ecoesfera mental. La segunda perspectiva está teñida de un optimismo paradigmático, de la convicción de que se están creando las

condiciones mentales y sociales para una navegación feliz en las olas del océano neurotelemático. Estas dos imaginaciones giran en torno a la noción de un nuevo paradigma.

Pero, inesperadamente, a principios de los años noventa, el pasado histórico –residuo social y cultural, inmensa acumulación de detritos ideológicos, imaginarios, económicos que la historia moderna ha llevado consigo– nos pasa la cuenta.

Estamos en los comienzos del período oscuro.

¿Cómo atravesarlo, sin detenernos, sin inclinarnos bajo las exigencias de la necesidad, del miedo, de la culpa y de la identidad?

¿Cómo permanecer nómadas en un mundo de serbios y croatas?

¿Debemos resistir la mutación? (1991)

¿Qué significa mutación?

Una mutación es una alteración morfo genética del organismo con fines a la adaptación del organismo al ambiente.

En la era actual, la mutación inviste el cuerpo y la mente individual a partir de una transformación de las tecnologías, de la producción y de la comunicación social.

El conjunto de transformaciones ambientales –la química de la naturaleza, la química de la ecoesfera mental y comunicacional, la psicoquímica– crean alrededor del organismo consciente condiciones a las cuales el organismo consciente no se ha adaptado.

El proceso de adaptación del organismo consciente al ambiente social tecnológico e infoesférico no es lineal ni predecible; por el contrario, se trata de un proceso de microadaptaciones que se molarizan en modos contradictorios y parciales. Este proceso no es ni automático ni inmediato, y por lo tanto no puede explicarse en términos deterministas. En general, el organismo vive este pasaje con inmenso sufrimiento, con la sensación de perder su propia identidad y de no saber reconocer ya el sentido del mundo, de no encontrar ya la orientación.

El proceso de transición que está teniendo lugar a finales del siglo XX provoca la disolución de las formas concretas del ambiente

al que se ha adaptado el organismo humano, tanto el ambiente arcaico-natural como el moderno-industrial. Entramos en una fase de disolución durante la cual se diseñan nuevas constelaciones de sentido. Pero esta disolución, este surgimiento de nuevas constelaciones en la ecoesfera, en la infoesfera y en la sociedad no implican una adecuación automática de la mente humana. Por el contrario, lo que se determina es un desequilibrio: una inadecuación del organismo consciente para interpretar los signos que lo rodean, un sentimiento de desorientación y una sensación de pánico caracterizan el comportamiento y la afición, la política y la vida cotidiana de nuestro tiempo.

Mientras el siglo XX se descompone, proliferan micromutaciones a lo largo de todas las líneas de conexión de la vida social.

El entrelazamiento social y tecnológico de las moléculas sociales comienza progresivamente a funcionar de acuerdo con un principio que la mente socializada no posee.

El paradigma sedimentado en el aparato cognitivo humano no consigue capturar adecuadamente las señales de los mundos proliferantes que se generan por divergencia.

Las antenas de la mente social no son capaces de sintonizar con la emisión infoesférica: la capacidad de interpretación e interacción con el mundo decae. Los grupos sociales se aferran a sus hábitos, a modelos interpretativos e interactivos heredados del pasado.

Por lo tanto, la brecha entre el paradigma dominante en la cultura y la modalidad real de la interacción mente/mundo comienza a profundizarse; y esta diferencia se manifiesta como incompetencia interpretativa, como sobrecarga informativa y, desde un punto de vista psicológico, como pánico, depresión, psicopatía, sufrimiento, obsesión paranoica, agresividad, parálisis de la imaginación de futuros: la peste emotiva que diera origen al fascismo y al nazismo en la primera parte del siglo XX se reproduce, más amplia y generalizada, en este pasaje oscuro que al parecer atravesamos a finales del milenio.

El dilema fundamental al que nos enfrentamos, como intelectuales y como seres humanos que viven en el mundo, es precisamente este: ¿Cómo comportarnos ante la mutación? ¿Es necesario

resistirla? La intención fundamental de la cultura y del pensamiento político, de inspiración marxista o liberal, de tendencia autoritaria o libertaria, durante nuestro siglo ha sido precisamente esta: debemos resistirnos a la mutación, en nombre de valores políticos (la igualdad, los derechos humanos), o de valores espirituales (la esencial libertad humana), o bien en nombre de una supuesta identidad original, étnica o nacional.

Resistir a la mutación constituye sin embargo una pretensión absurda y autolesiva, basada en una premisa idealista y esencialista: la idea de que podría definirse al hombre por fuera de las condiciones (sociales, psicoquímicas, infoesféricas) dentro de las cuales existe como organismo.

Solo recientemente, y de manera muy marginal, se ha comenzado a comprender que el camino de la libertad y de la belleza no se encuentra en la resistencia contra la mutación, sino en la capacidad de reestructurar nuestro ritmo existencial y psíquico de acuerdo con el ritmo de mutación para volver a proponernos en ese nivel la búsqueda de libertad y de singularidad diferente.

El pensamiento crítico tiembla de horror ante la idea de que el hombre social estaría cada vez más modelado por los desarrollos en la técnica, y particularmente ante la idea de que la vida consciente sería cada vez más un efecto de simulación. Pero detrás de esta reacción hay un juicio humanista del cual es necesario desembarazarse. No existe ninguna humanidad esencial originaria, porque el hombre consciente es el proceso de interacción entre organismo y ambiente, por lo tanto, es el devenir maquínico y el gesto de autorreflexión que este devenir opera incesantemente sobre sí mismo.

Muchas personas están comprensiblemente preocupadas por la idea de que en el futuro podamos pasar más tiempo en Siberia que en nuestros cuerpos. Dentro de diez años, la mayoría de nuestras operaciones cotidianas, laborales, educativas y recreativas serán realizadas en Siberia. Todo el mundo se involucrará en ciberintercambios con personas con las que nunca se encontrará físicamente. Las interacciones cara a cara estarán reservadas para eventos especiales, íntimos, preciosos, sacramentales. Los encuentros corporales serán raros y emocionantes. Quitarse el *cyberwear* para encontrarse con alguien a simple vista será como una aparición preciosa. La cualidad de esos encuentros

se elevará a un nivel de drama mítico. No nos aflijamos porque el cuerpo termine siendo dejado de lado. La diferencia radica en el hecho de que no tendremos que utilizar nuestro precioso cuerpo para trabajar. Piénsenlo: ¿No es quizás una profanación sacrílega desperdiciar nuestro equipamiento sensorial para esforzarse y atearse? No somos sirvientes, ni robots; y, sin embargo, todavía nos vemos obligados a pasar los días yendo de aquí para allá con pesadas mochilas hacia nuestras puestos de trabajo. Por qué deberíamos usar nuestros preciosos cuerpos para hacer trabajos que pueden ser hechos mejor por máquinas.

Pero estas nuevas libertades personales asombrosas constituyen una amenaza para aquellos que han controlado Ciberia hasta este momento. Ahora que nuestros cerebros pueden proyectar realidades maravillosas en nuestras pantallas y lanzarlas a todo el mundo a la velocidad de la luz, surgen muchas implicaciones políticas. Si la pantalla es la ventana que se abre al nuevo mundo, entonces quién controla la pantalla controla la realidad.

Pero la buena noticia es que la televisión centralizada, la tecnología conformista está empezando a ser reemplazada por realidades virtuales individuales fabricadas por la telecomputadora hogareña. Los chips grandes como la uña de un pulgar a unos pocos dólares de coste pueden almacenar y procesar más información que mil millones de transistores. Esto significa que I. C. K. (Inner-City-Kid) dentro de una década dispondrá de un poder de almacenamiento y procesamiento y transmisión mayor que el que hoy controla la CBS. Esta potenciación y enriquecimiento será posible debido a la disponibilidad y a la asequibilidad del *cyberwear* que llegan al mercado.

En el año 2000, Inner City Kid habitará un ambiente electrónico elegido de un menú programado o diseñado de forma autónoma. A las nueve de la mañana se encontrará con una amiga de Tokio en estimulación simulada para hacerse algunas caricias. A las nueve y media, se reunirá con su profesor de biología para hacer juntos un viaje educativo a lo largo del sistema circulatorio. A las diez pasará por la ciudad medieval de Verona con colegas del seminario de literatura inglesa para poner en escena un acto de Romeo y Julieta. A las once jugará un partido de tenis en Managua. A mediodía se quitará su *cyberwear* para disfrutar un almuerzo sensual y sabroso con su familia en la cocina no electrónica. El uso de esta económica *cyberwear* permitirá al más pobre de los jóvenes tener acceso a viajes alrededor del mundo en un estilo que

jamás ha sido posible ni siquiera para los miembros más ricos de las sociedades industriales del pasado. Las barreras geográficas, de la nación, de la raza y de la clase podrán caer como muros de Berlín, cuando aprendamos a habitar y crear nuestros ambientes electrónicos.¹⁶

De acuerdo, los vuelos futuristas digitales de Timothy Leary pueden parecernos demasiado fantasiosos para ser tomados muy en serio. Pero lo que interesa aquí es lo esencial, el método. La línea básica del razonamiento de Leary es la de la abolición del trabajo, la sustitución de la prestación laboral por la técnica, la libertad a través de la tecnología y la potencia liberadora del trabajo inteligente. La indicación política es clara: no debemos resistirnos a la mutación. Debemos vivir la mutación según una intención libertaria.

Pero estamos solamente en el prólogo.

Subjetivismo y cismogénesis (1991)

¿Qué hay de imbécil en el espíritu militante, en el espíritu combatiente, en el espíritu de oposición? Está la idea de que alguien sería culpable, por voluntad o por interés, del sufrimiento que sufren los hombres, de la opresión y la explotación. En realidad, no hay otro culpable que la ignorancia, es decir, la imposibilidad de ver e imaginar otra forma de conexión social. Y esta ignorancia pertenece por igual a los opresores y a los oprimidos. Ambos son como moscas en la botella, incapaces de encontrar la salida, enojados porque no pueden salir de allí.

Por esto debemos abandonar toda interpretación subjetivista. La concepción de la historia como maquinación subjetiva es la forma del pensamiento revolucionario moderno y del siglo XX que subjetiviza simétricamente el proceso de transformación, identificándolo como partido, o como voluntad revolucionaria y como proyecto.

La concepción paranoica del subjetivismo une movimientos absolutamente diferentes como el fascismo y el comunismo. Por esta razón, un efecto que los movimientos del siglo XX producen en la

¹⁶ T. Leary y T. McKenna, *Realidades construidas para dos*.

conciencia social es el antisemitismo, proyección de un enemigo reconocible, de una concreción de la subjetividad del mal.

La idea obsesiva de que la historia mundial está dominada y dirigida por *lobbies*, por grupos imperialistas identificables, por fuerzas políticas responsables culmina durante sus accesos de paranoia en la idea de la conspiración judía internacional.

No es una coincidencia que hoy, mientras el edificio ideológico y organizativo de los regímenes socialistas se derrumba, en la cultura popular permanece, como un sustrato generalizado, una forma de antisemitismo similar a la que diera lugar al nazismo en Alemania. Esta cultura es el elemento profundo del compromiso histórico entre el populismo católico y la burocracia militarista-comunista en Polonia. Está muy extendida en la población soviética y surge explícitamente en las ideologías de algunas formaciones nacionalistas, y constituye el dato común de las inculturas croata y serbia.

Cuando los pueblos no saben salir de una situación de crisis profunda, la responsabilidad a menudo termina siendo atribuida a algún otro, al gran maquinador judío, a una subjetivización del capitalismo internacional.

La subjetivación y la identificación del mal bloquea así la posibilidad de comprender la realidad profunda del capitalismo, su funcionamiento difusivo y penetrante, el hecho de estar inextricablemente enraizado en la mentalidad, en las necesidades y, en resumen, en el modelo cognitivo y proyectivo de la humanidad.

Solo Marx tuvo el coraje y la radicalidad de afirmar que para destruir el capitalismo es necesario abolir al proletariado, es decir, toda la conformación de la sociedad civil moderna. Solo en Marx se puede encontrar la idea de que para transformar el sistema de producción es necesario actuar sobre las necesidades y, por lo tanto, sobre la cultura. Las consecuencias políticas de esta idea han sido malentendidas o completamente ignoradas por toda la historia del movimiento revolucionario del siglo XX.

Pero hoy nos vemos obligados a poner en discusión toda la perspectiva: no podemos liberarnos e identificar en formas subjetivas al mal, que por el contrario se mueve junto con la imaginación social, con el modelo paradigmático que gobierna las formas sociales.

La acumulación y la proliferación de fuerzas inteligentes –los millones de estudiantes, artistas, diseñadores, científicos y piratas informáticos que recorren las calles del mundo– no pueden de ninguna manera derribar la estupidez colosal de la pertenencia étnica o nacional, ni pueden derrocar el absurdo del capitalismo. De ninguna manera puede totalizarse y reconocerse en formas subjetivas, como un frente que se oponga a un frente, o como un proyecto que quiera unificar los acontecimientos en una totalidad.

Lo que hay de nuevo en la fuerza creativa diseminada socialmente es el hecho de que ella puede vivir en mundos asimétricos respecto del mundo dominante.

Ahí donde la complejidad del sistema es máxima, puede comenzar a expresarse un desentendimiento activo de la maraña, la divergencia de células capaces de elaborar modelos sociales independientes.

Una perspectiva de este tipo puede parecer inmoral y casi escandalosa.

En la historia del pensamiento filosófico del siglo XX, en la formación de la autoconciencia histórica del trabajo intelectual, la noción de *compromiso* ha sido central. En este concepto se registra la voluntad del trabajo intelectual de entrar en la trama histórica, de participar en la lucha de clases. Es el signo de una nueva posición social de la clase intelectual. Ya no vinculados a la renta parasitaria, los intelectuales son absorbidos por la dinámica social capitalista, investidos por el proceso de proletarización. La afirmación del compromiso representa la asunción de una responsabilidad histórica indirecta, mediada por la participación en los partidos políticos.

Pero incluso desde este punto de vista, el 68 marca un cambio y una novedad: los intelectuales ya no se plantean el problema de la participación en la trama histórica de manera individual, sino que se presentan como una nueva figura colectiva, y comienzan a tomar conciencia de su interioridad social (y no solo voluntaria, política) respecto del movimiento global de la sociedad.

En este punto, sin embargo, la problemática del compromiso ya no tiene valor, porque la relación entre intelectuales y movimiento social ya no es una cuestión de elección individual que debe fortalecerse a través de la adhesión a un plan global de revolución.

Estrictamente hablando, la definición misma de “intelectuales” parece obsoleta; de hecho, hay múltiples figuras operativas relacionadas con la producción y la elaboración de símbolos; un circuito de producción que se suele definir como “inmaterial” (incluso si esta definición sigue siendo imprecisa y transitoria).

Mientras la actividad productiva de estos trabajadores de lo simbólico permanezca vinculada y dependiente del modelo capitalista (producción de necesidad, producción de escasez) no puede sino acelerar y hacer que el proceso de valorización y de control sea cada vez más complejo; pero el trabajo simbólico comienza en varios puntos a divergir, a constituirse como creatividad independiente, a formar mundos autónomos a escala local.

Hoy asistimos a una evidente descompromiso de las nuevas generaciones escolarizadas, de quienes se forman en el ambiente tecno-comunicativo posindustrial. Miremos el comportamiento juvenil a principios de la década de 1990. Una mayoría de los jóvenes parece incapaz de elaborar una cultura y opciones alternativas o independientes con respecto del sistema de la guerra y la pertenencia, reaparecen fenómenos de identificación nacionalista; pero las minorías más conscientes no parecen tener la intención de constituirse como movimientos de oposición. Cuando se forman movimientos, es muy evidente que el intento de volver a recorrer las calles de los años sesenta y setenta termina por agotar su potencia creativa y política. Es ejemplar en este sentido el agotamiento del movimiento universitario de 1990, asfixiado por el peso de la crisis del siglo XX y las identidades de la modernidad tardía.

En cambio, estas minorías parecen estar moviéndose hacia una forma de extrañeza consciente, como si las convulsiones de finales del siglo XX tuvieran lugar en otro planeta. Y es que esto es precisamente así.

El compromiso demuestra ser un vínculo culpabilizante para el trabajo intelectual, un vínculo que liga al trabajo de la inteligencia con el residuo de la estupidez tardomoderna. Todo proceso de elaboración simbólica debe considerarse divergente y autónomo, porque solo esta es la condición para que no pierda toda potencia creativa.

No basta con decir que el trabajo de inteligencia es productivo; debemos fundar las condiciones para que su productividad pueda desarrollarse sin prejuicios; es decir, debemos crear las condiciones para su desvinculación del efecto de globalidad que la política lleva dentro de sí misma como un destino necesario.

La singularidad y la cismogénesis son, por lo tanto, los principios de una política de la mutación, si queremos llamarla así: sustracción, singularidad, cismogénesis.

Sustracción, es decir, rechazo de una historicidad global y culpabilizante.

Singularidad, es decir, originalidad y autonomía de cada camino cognitivo y práctico.

Cismogénesis, es decir, proliferación por contagio de células divergentes y de mundos creados.

La libertad (1991)

La libertad no depende del mundo, porque esto sería un puro y simple contrasentido. No hay razón para acusar al mundo, a la sociedad, al imperialismo, a la guerra o a la violencia de nuestro desierto interior. El hombre libre –el rebelde, el autónomo– no es aquel que más odia al opresor, sino aquel que más ama su vida –su acontecimiento, su singularidad– independientemente de las contingencias mundanas, sociales, dentro de las cuales ella esta se determina.

Pensemos en el héroe hippie y libertario que cada uno de nosotros quería ser. La diferencia entre hoy y 1968 consiste esencialmente en esto: no en el hecho de que odiemos menos al fascismo, a la mafia, a la opresión salarial, a la burocracia o al imperialismo. Sino en el hecho de que no tenemos ninguna vida que amar, que no amamos a nuestra comunidad ni a nosotros mismos.

No hay ninguna salida política, sindical, reivindicativa de todo esto. La salida consiste únicamente en la concentración, en la energía dirigida hacia el propio objeto, hacia el propio tiempo, hacia la propia obra, hacia la propia acción.

Observo con compasión a aquellos que se afilian a partidos pensando que el vacío de su existencia se podría llenar uniéndose al vacío de las existencias de los demás.

La política, el voluntarismo de las buenas intenciones, es un sucedáneo impotente de la creatividad singular.

Sin remordimientos ni sentimientos de culpa abandonemos el horizonte problemático del siglo XX.

La supervivencia del paradigma moderno produce locura y absurdo en la modernidad tardía. Los viejos fantasmas identitarios, nacionalistas, fascistas, belicistas resurgen porque dentro de este paradigma no se puede producir una forma adecuada de lo nuevo y, por lo tanto, lo nuevo se sumerge en el arcaísmo bárbaro. El gesto liberador es simple: vayámonos. Es el consejo que se debe dar a cualquiera que esté atrapado en la prensa identitaria: a los serbios y a los croatas, a los palestinos y a los judíos, no hay otra cosa que sugerir; vayámonos por mil caminos. Liberarse de la memoria, liberarse de la pertenencia, liberarse de la responsabilidad, liberarse de la culpa.

Comunidad enraizada y comunidad secesionista (1993)

Podemos ver todo el problema de la aristocracia en nuevos términos. La aristocracia terrateniente y guerrera de ascendencia feudal se identifica con una cultura sedentaria, de la territorialidad más estrecha, más rígida, más obsesiva. Ella es la garantía militar y política de la relación entre un pueblo y su territorio, la defensa de la integridad de una comunidad territorial, sedentaria.

Desde la concepción cortés, en cambio, vemos una nueva posibilidad de considerar la aristocracia: no ya la clase de los puros de sangre y pertenencia, ante al contrario, la camarilla de aquellos que saben cómo entenderse incluso no hablando la misma lengua, que saben cómo reconocerse entre sí incluso no teniendo en común el mismo origen. De hecho, camarilla de quienes tienen en común, en esencia, una sola cosa: el amor por la otredad, la ternura, es decir, la permeabilidad, la penetrabilidad.

Una aristocracia nómada que sabe reconocerse entre sí por la forma en que caminan, por las revistas que compran y la música

que escuchan, por el modo de sentarse y los libros que leen, por las palabras que usan y las ciudades que conocen, por su disposición a escuchar y la dulzura con la que hablan. Una aristocracia tierna, completamente opuesta a aquella dura, guerrera, que es sanción de la ignorancia, de la voluntad de ignorar. Aquí llegamos al problema que considero esencial, el de la comunidad (*Gemeinshatf*). Una palabra disputada, incómoda, equívoca.

Recuerdo que en el 77, en la discusión que animó al movimiento estudiantil y proletario, el concepto de *comunidad* se opuso (y no solo el concepto, sino la práctica existencial) al de clase, o al menos se buscó una dialéctica entre ambas nociones. Jean Paul Sartre había hablado de “grupo en fusión”, en oposición a “grupo inerte”, Félix Guattari de “grupo sujeto” en oposición a “grupo sujetado”. La cuestión ya estaba allí. El “grupo sujeto” elige ser comunidad desviándose y alejándose de su identidad originaria, mientras que el “grupo sujetado” es aquel que sufre una definición que proviene de la tradición, de la disciplina social, del territorio.

Cuando en el 77 hablábamos de *comunidad* intentábamos expresar el hecho de compartir una vida y una conciencia, la participación en una intencionalidad común. *Conspirar significa respirar juntos*, decíamos. Y la conspiración es sintonía de la respiración entre singularidades que provienen de diferentes lugares y de repente componen un recorrido común. En los años siguientes, la noción de *comunidad* se retomó en el debate político de *Comunione e Liberazione*. Hoy en día este concepto se propaga en el resurgimiento de una cultura política de derecha, y es la base del autoritarismo, del populismo y del integrismo religioso de todo tipo.

Tanto en nuestra visión libertaria y nómada como en la visión sedentaria y autoritaria que hoy prevalece, termina afirmándose la primacía de la *Gemeinshaft* (compartir valores y experiencias) sobre la *Gesellshaft* (participación concertada en la sociedad, integración supracomunitaria). Pero debemos subrayar con fuerza la absoluta divergencia entre las dos acepciones del término. Para las culturas políticas integristas, y para las autoritarias, la comunidad funda su ser en una pertenencia originaria, en una identidad enraizada: es una comunidad sedentaria, territorial. Es una comunidad ilusoria

que solo puede proteger su integración con el autoritarismo, y que solo puede proteger sus fronteras con la guerra.

En los movimientos libertarios, *comunidad* significa, en cambio, compartir valores intelectuales en un devenir, compartir una experiencia. Tal comunidad no protege su integración en la medida en que es constitutivamente dispersiva; y no protege sus fronteras porque, por el contrario, busca la proliferación, la apertura a lo diverso, a lo heterogéneo como constitutivo de su disfrute. No nace en absoluto de una identidad, sino que, por el contrario, produce un efecto de desidentificación, de disipación de la propia identidad social, étnica, cultural. Por esta razón, hablaría de comunidades singulares, en el sentido de comunidades que definen sus propias reglas variando aquellas que regulan al sistema y que lo convierten precisamente en un sistema.

Marx escribe que el objetivo principal de la lucha proletaria es la abolición del proletariado; de la misma manera deberíamos decir que el objetivo de la comunidad nómada es disolver su identidad, su origen e incluso su propia organización comunitaria. La comunidad de la que hablan los movimientos libertarios es, al mismo tiempo, electiva y secesiva: *electiva* porque sus participantes eligen libremente y se reconocen por su voluntad común de devenir otro respecto de lo que son. *Secesionista* porque tiende a distanciarse de la sociedad sin pretender dominarla ni, por otra parte, fundarla.

La comunidad que está en el origen de toda forma de autoritarismo o de fundamentalismo es, en cambio, agresiva, y pretende fundar la dimensión social; por lo tanto, inexorablemente se dirige a dominarla, invadirla, imponerle sus valores y, por consiguiente, reprimir a las minorías.

Psico-nazi (1993)

Pérdida de la identidad social y del sentido mismo de la actividad, parálisis del erotismo, agresividad, miedo a la deriva planetaria y al intercambio telemático: estos son algunos de los flujos fundamentales que influyen en la ola naziskin. Según *El anti-Edipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari, la historia moderna es un proceso

de desterritorialización. ¿Y qué significa esto? Significa que la historia moderna pone en marcha procesos de desplazamiento de enormes masas humanas en términos geográficos, sociales, culturales, para poner en crisis sus identidades, sus certezas, sus perspectivas. Así puede definirse el efecto esencial del capitalismo. Los códigos de la tradición pierden eficacia, se distorsionan y son engullidos por códigos más potentes, como los del dinero, la tecnología, la comunicación.

Los dos puntos extremos de la historia son las tribus primitivas y la sociedad capitalista. En el primero todo está codificado, hay reglas para todos los gestos, las circunstancias de la vida, las partes del cuerpo, los instintos, los acontecimientos sociales. En cambio, la sociedad capitalista inventa al individuo privado, propietario de su cuerpo, de sus órganos, que dispone libremente de su fuerza de trabajo.

El capitalismo debería entonces liberar al hombre de sus vínculos simbólicos, pero en realidad lo somete a vínculos simbólicos aún más estrictos, en cuanto que son más abstractos: el dinero, la competencia, la eficiencia. El capitalismo es un sistema cínico que no apela a ninguna creencia, a ninguna sacralidad para funcionar. Y, al mismo tiempo, el capitalismo se revela como la mayor represión de la producción deseable jamás vista en la historia. De hecho, desencadena una producción ilimitada de deseo (ilimitada porque los vínculos simbólicos premodernos han sido destruidos), pero al hacerlo no crea en absoluto condiciones de felicidad. Por el contrario, produce, a través de la emancipación de todos los flujos, un mundo de pesadilla y angustia.

¿Por qué sucede esto? El hecho es que la desterritorialización está acompañada de una perpetua reterritorialización, de la necesidad de marcar definitivamente el propio territorio a pesar de la deriva permanente de todos los elementos sociales. Aquí, entonces, cuanto más intensos son el terremoto y el desplazamiento, y la contaminación y la deriva, más retornan los Estados, las patrias, las familias, las tribus, los fundamentalismos.

Cruces esvásticas en las paredes, estrellas de David colgadas en las puertas de las tiendas romanas, escritas por hinchas de fútbol,

en las que el adversario es insultado con el apodo de “judío”. Las encuestas nos dicen que en la antigua Alemania del Este, si se votara mañana, Schonhuber, el jefe de los neonazis, obtendría el 39 por ciento de los votos. En 1932, el NSDAP, el partido de Hitler, ganó las elecciones con solo el 33,1 por ciento. ¿Debemos pensar en una reedición de la década de 1930 con su galería de horrores inenarrables? Sería ingenuo pensar que la historia estaría a punto de presentar nuevamente la misma película. Lo que estamos presenciando es una nueva película, y no está dicho que sea mejor.

Naturalmente, cuando hablamos de nazismo y de fascismo hacemos referencia a un proceso de rigidización que tiene orígenes en buena medida sociales, políticos, económicos. Pero al mismo tiempo estamos hablando de un proceso de pérdida, de perturbación, de enfermedad psicótica, de sufrimiento, frustración, automutilación, que poco a poco sale a la superficie y se explicita, transformándose en agresividad y violencia. Ahora, si esto es verdad para cualquier fenómeno social autoritario que se haya manifestado en el curso de la historia, me gustaría decir que es particularmente cierto en la actualidad, en un momento en que todo el proceso social tiende a desplazar sus energías de la esfera de producción material a la esfera de la producción mental. Entonces, preguntémosnos: ¿En qué consiste la psicosis que toma el nombre de *nazismo*, cómo nace, cómo se propaga, cómo se expande hasta devenir mayoritaria e incontenible?

En la era moderna estamos asistiendo a un gigantesco proceso de desarraigo: grupos humanos son separados de los lugares geográficos de sus orígenes (grandes migraciones, deportaciones, desplazamientos, conquistas y sometimientos). Pero sobre todo son arrancados de los lugares psíquicos de sus identidades. No solo porque terminan siendo arrojados lejos de su lugar de nacimiento, sino porque quedan sometidos al dominio de un código abstracto y homologado, el código del dinero, del trabajo, del intercambio que elimina las diferencias lingüísticas, tradicionales, mitológicas, antropológicas sobre las que se fundan las identidades.

La pérdida de identidad produce una reacción de miedo, de inseguridad psíquica, y puede poner en marcha procesos de búsqueda

desesperada de una identidad del único modo que sigue siendo posible: a través de la agresión hacia los diferentes, a través de una reafirmación artificiosa pero violenta de una relación con el origen, con la raíz, con el mito de superioridad que la homologación capitalista ha impregnado inexorablemente.

A este proceso Deleuze y Guattari lo llaman “reterritorialización”, para entender la búsqueda (completamente fantasmática) del territorio imaginario del origen, del territorio en el que se puede reconstruir la comunidad, la homogeneidad diferente del pueblo. El pueblo, en su sentido romántico, es una ficción de la nostalgia, una simulación proyectada hacia el origen, una ilusión que genera resentimiento y agresión.

Pero, en sus formas más desesperadas y agresivas, la necesidad de identidad debe ser estudiada como una verdadera psicopatía, como una enfermedad de la afección, de la relación con el otro. ¿Por qué, en un cierto momento, se manifiesta esta necesidad desesperada de defenderse uno del otro, de proteger la propia identidad de toda contaminación? ¿Cómo nacen los delirios pseudocientíficos acerca de la necesidad de proteger la raza, del peligro de una degradación provocada por la contaminación? ¿Cómo es posible que estos absurdos adquieran fuerza de convicción y se difundan hasta convertirse en verdaderas mitologías de la identidad? Wilhelm Reich responde así a estas preguntas:

Dado que el nacionalsocialismo es un movimiento elemental, no puede ser atacado con argumentos. Los argumentos serían efectivos solo si el movimiento se hubiera desarrollado a través de los argumentos. Los discursos nacionalsocialistas se distinguen por su capacidad para apalancar los sentimientos masivos y por su habilidad para evitar, en la medida de lo posible, cualquier argumentación objetiva.¹⁷

La fuerza de convicción del nacionalsocialismo se deriva del hecho de que se dirige a una necesidad elemental, que produce una rigidización de la personalidad y el comportamiento. La necesidad de

¹⁷ W. Reich, *Psicología di massa del fascismo*, Milán, Sugarco, 1982. [Ed. cast.: *Psicología de masas del fascismo*, Barcelona, Bruguera, 1980].

reconstruir la identidad a través de la relación con el origen, con el territorio y la comunidad territorial es afirmada por el nazismo en sus principales formulaciones doctrinales. El decreto sobre la reorganización de la propiedad rural, de mayo de 1933, es muy explícito al respecto: “El vínculo indisoluble entre la sangre y la tierra es la premisa indispensable para la vida saludable de un pueblo. La finca es una herencia inalienable de la población rural”. La Alemania democrática de la posguerra no se ha liberado de esta obsesión: el derecho de ciudadanía sigue vinculado a la sangre.

La inalienabilidad de la propiedad original se funde con la mitología de la raíz. Y esta mitología se fortalece a medida que el movimiento real de la economía y de la comunicación provoca desterritorialización y, por lo tanto, pérdida de identidad.

Pero al mismo tiempo, se manifiesta una verdadera enfermedad del deseo, una especie de parálisis, una contracción de la capacidad de disfrutar la relación con el otro. Según Reich, debemos hablar de una distorsión sexual, que está en el origen de la brutalización de la sexualidad y de la formación de rasgos de carácter rígidos. La compulsión al rígido autocontrol sexual, al mantenimiento de la represión sexual, conduce al desarrollo de ideas rigidizadas, caracterizadas por acentos emocionales de honor y deber, de coraje y autocontrol. La persona sexualmente reprimida, contradictoria en su estructura sexual, debe recordar continuamente acordarse de dominar su sexualidad, defender su honor sexual, resistir a las tentaciones. Todo adolescente atraviesa la lucha contra la tentación de la masturbación. En esta lucha se despliegan todos los elementos estructurales del hombre reaccionario.

¿Pero podemos usar hoy estas categorías interpretativas, nacidas para explicar el nazismo histórico? Solo en parte, porque si queremos explicar el fenómeno en su forma actual debemos considerar el hecho de que el nazismo se define hoy en relación con la transformación telemática, con la potencia desterritorializante de la comunicación electrónica.

El fenómeno *skinheadnazi* nace hoy como una mezcla de diferentes elementos: la reivindicación del origen proletario en tanto perteneciente a la comunidad blanca, originaria, territorial, la brutalidad y

la agresividad características de una perturbación de la afectividad, de una parálisis del deseo, de una verdadera contracción de la capacidad de extroversión y de contacto.

La génesis de la subcultura *skinhead* en Gran Bretaña tiene ciertamente un carácter proletario, y es un movimiento con rasgos culturales similares a los que surgieron en la década de 1980 en el movimiento de defensa de la identidad de clase obrera de la comunidad de pueblo, que se estrechó en torno a los mineros que no querían renunciar a su horrible trabajo porque en él encontraban su identidad y no sabrían en qué otro lugar hallarla.

La subcultura *skinhead* tiene características esencialmente defensivas y es la señal de un miedo desesperado, incluso si se manifiesta a través de la extroversión agresiva. Dick Hebdige escribe:

El estilo *skinhead* es la afirmación defensiva de ser blanco, al igual que el rasta es una celebración de las raíces culturales negras. Ambos pueden ser vistos como intentos genuinos de sacar algo de la nada, intentos de obtener algo, tal vez solo una risa, de una vida de desempleo, trabajos de mierda y enfrentamientos continuos con la ley. Tanto lo *skin* como lo rasta pueden verse como intentos de obtener algún tipo de dignidad.¹⁸

Pero todo esto no es suficiente para explicar la agresividad que vuelve a aparecer en la sociedad de los años noventa, si no tenemos en cuenta la enfermedad del deseo, la parálisis psicótica que se extiende hoy en el cuerpo y en la mente, el desplazamiento de energía del erotismo a la competencia, del contacto al enfrentamiento, de la ternura al endurecimiento. Podríamos hablar en este sentido de investimientos nazis del deseo. Pero en el origen del investimiento nazi del deseo está esa inmensa presión psíquica que se ha ejercido en la mente colectiva por el modelo económico hipercompetitivo que se afirmó en los años ochenta. Además, la identidad masculina, a finales del siglo XX, ha alcanzado un punto de crisis sin precedentes debido a la liberación del deseo femenino, al predominio de lo

¹⁸ D. Hebdige, *Sottocultura*, Génova, Costa & Nolan, 2008. [Ed. cast.: *Subcultura. El significado del estilo*, Paidós, Barcelona, 2005].

imaginario sobre lo simbólico en la era de la televisión y de la publicidad. Pero esto ha puesto en marcha procesos de reidentificación, de reafirmación agresiva de la identidad masculina desbaratada.

El fascismo es un aspecto de este desesperado reaglutinamiento de la identidad sexual masculina. Para Wilhelm Reich, el fascismo nace del miedo al contacto con el otro, del miedo al placer, del temor a la pérdida de identidad que se manifiesta plenamente en el orgasmo. Ahora bien, incluso si Reich tuviera una idea naturalista y sexo-céntrica del deseo que pudiera ser discutida y revisada críticamente, el pensamiento de este libertario perseguido por el fascismo, por el estalinismo y por el macartismo debe ser hoy releído y replanteado con gran urgencia.

Sobre la rudeza (1993)

En todo el planeta, los hombres se están rebelando desesperadamente contra la deriva de lo posmoderno, que les quita sus seguridades e identidades. Incapaces de elaborar nuevas formas culturales, nuevas concatenaciones productivas y nuevas expectativas de consumo que aprovechen las potencialidades técnicas que se han desarrollado, grupos humanos se aferran desesperadamente a lo que, en la tradición, en el pasado, en la memoria, puede producir identidad: seguridad tribal, ansiedad agresiva por dominar la desorientación, búsqueda de una familia, de un grupo, de una iglesia, de una banda, de un dogma.

Terror frente a la singularidad, al nomadismo, a la sorpresa, a lo imprevisto. El paisaje que se dibuja está terriblemente cercado, limitado: la necesidad de pertenencia regresa primordial e inmediata. Ya no existe un horizonte de esperanzas compartidas, ya no existe la perspectiva de un futuro mejor y, por lo tanto, las pertenencias ya no pueden estar ideológicamente motivadas o políticamente orientadas. De este modo, se convierten en pertenencias ciegas, movidas por el culto al origen, basadas en el interés social más inmediato o en el consuelo. Quien no pertenece a una banda se siente solo en la guerra de todos contra todos. Las ideas, los argumentos, las obras, los discursos ya no cuentan para nada: solo

cuenta la pertenencia, la defensa de la propia parte. Es aquí donde nace la rudeza contemporánea.

¿Quiénes son los rudos? Rudos son aquellos grupos humanos que no saben cómo navegar en la deriva, que no saben cómo disolverse en el flujo de desterritorialización inducido por el fin de la modernidad industrial. Individuos aterrorizados por la singularidad y la indeterminación. Rudos son aquellos que se rebelan desesperadamente, aferrados a fragmentos de identidades pasadas: las identidades arcaicas de la nación, de la raza, de la fe religiosa, que hoy vuelven a cobrar fuerza en el imaginario colectivo, pero también las identidades modernas residuales, las identidades políticas del tardo-comunismo del siglo XX ahora colapsado. Identidades fundadas en el rencor contra el fluir, contra la mutación, contra la deriva. Rudos son aquellos que se acorazan contra la disolución, el devenir y el cambio.

Hoy vemos formarse un frente de rigidez y de resistencia en el que paradójicamente (pero no tanto) el nacionalismo fascista y el revanchismo comunista se fusionan. Observamos lo que está sucediendo en todo el mundo: fundamentalismos religiosos y políticos se conectan. Sadam Huseín combina la violencia nacionalista y militar con la retórica antiimperialista. En la Rusia devastada por el socialismo real, el antisemitismo y el estalinismo hacen frente común, el nacionalismo agresivo y la reivindicación de una vuelta a los valores del comunismo se sueldan.

No siempre la desesperación produce estúpidos: los rudos son estúpidos porque no tienen el coraje de reconocer su sufrimiento, su impotencia, y reaccionan con la patética arrogancia de las derrotas: buscan siempre a alguien más débil, más desarmado que ellos, para finalmente disfrutar de una hora de supremacía, para mostrar que poseen músculos a pesar de todos los garrotazos recibidos por el destino.

Terapias (1993)

La lección de Buda es que no hay nada que pueda ser definido como “yo”; no hay nada que sea “yo”. Y quizás sea necesario decir también

que no hay nada como “yo soy”. Buda descubrió que el conjunto de concepciones, ideas, esperanzas y temores, emociones, deducciones, etc. no son más que creaciones y solo una herencia psicológica que nos limitamos a coordinar.

XY, la identidad masculina desbaratada

Según Elisabeth Badinter, la adquisición más positiva del siglo XX, el precipitado positivo de todo el trabajo cultural, político, antiautoritario y antimilitarista que lo ha atravesado es la crisis de la identidad masculina. La crisis de la identidad masculina es el producto directo de la crítica feminista y de la autonomía cultural y sexual de las mujeres. Esta crisis puede ser considerada como el más profundo cambio antropológico de nuestro siglo, ya que implica una disolución de la agresividad competitiva y de la paranoia autoritaria que domina la civilización patriarcal, incluso en su forma moderna:

Hasta hace poco, la mujer era el continente negro de la humanidad y nadie soñaba con poner en cuestión al hombre. La masculinidad parecía ir de suyo: luminosa, natural y contraria a la feminidad. Las últimas tres décadas han hecho estallar en pedazos estas evidencias milenarias. Dado que las mujeres comenzaron a redefinirse, han obligado a los hombres a hacer lo mismo.¹⁹

Elisabeth Badinter profundiza esta perspectiva volviendo a considerar todo el problema de la represión sexual: el centro de gravedad de todo el sistema de la represión sexual se identifica con la formación de la identidad masculina. Mientras que devenir mujer significa seguir el flujo de la naturaleza, disfrutar y sufrir el devenir sin doblegarlo, devenir hombre significa realizar un doloroso trabajo de disciplina. La virilidad no se da espontáneamente, debe ser construida a través de una disciplina del carácter y del cuerpo:

“Ser un hombre” se dice con mucha mejor buena gana en imperativo que en indicativo. La orden que se oye tan a menudo: “sé un hombre” implica que esto no va de suyo, y que la virilidad quizás no sea tan

¹⁹ E. Badinter, XY, *L'identité masculine*, París, Odile Jacob, 1992, p. 10.

natural como se cree. La ilusión viril, en última instancia, está en comunión con la *libido dominandi*, pero también se puede decir que la *libido dominandi* funda la virilidad. Pero aquel que domina está dominado por su propia dominación.²⁰

A finales del siglo XX, la identidad masculina ha alcanzado un punto de crisis sin precedentes debido a la liberación del deseo femenino, del predominio, en la era de la televisión y de la publicidad, de lo imaginario sobre lo simbólico. Pero esto pone en marcha hoy procesos de reidentificación, de reafirmación agresiva de la identidad masculina desbaratada. La revalorización de la sexualidad competitiva y consumista, lograda por la cultura economicista y dominante de la década de 1980, ha puesto en marcha energías duras, rigideces. El fascismo es un aspecto de este desesperado reaglutinamiento de la identidad sexual masculina. Es necesario elaborar estrategias de disolución de este miedo, estrategias de ternura masculina. En el mismo sentido, en lugar de lucha contra el nazismo de finales de siglo, hablaría de estrategias de terapia del imaginario nazi.

Infoesfera, ciberespacio, psicoquímica (1994)

La noción de experiencia debe ser repensada.

Cuando el sistema tecnológico de transmisión de señales se transforma, cambian también las señales y el mensaje que ellas transmiten.

Decimos entonces que muta la infoesfera, ecoesfera tecnocomunicativa.

Pero cuando muta la infoesfera, también tiende a mutar el receptor humano, la terminal consciente, el organismo biohistórico inteligente (la psicoquímica).

Con el término *infoesfera* entendemos la ecoesfera mental, es decir, el ambiente en el que se encuentra inmersa nuestra mente y desde el cual recibe estímulos cognitivos de todo tipo; la esfera en la que circulan los signos portadores de significado, de intención, de

²⁰ *Ibidem*, p. 18.

información; el universo de los estímulos informativos que rodean la terminal humana.

Con la palabra *psicoquímica* entendemos en cambio el efecto psíquico de la exposición de la mente a la infoesfera, el sistema mutante de la actividad cognitiva e imaginaria, es decir, el resultado psíquico de la mezcla particular de sustancias informativas procedentes de la infoesfera que afectan al organismo consciente. Con la palabra *ciberespacio*, de derivación literaria y de ciencia ficción, entendemos el universo como espacio de interconexión de la actividad mental de infinitos agentes sensoriales dotados de instrumentos para transmitir y recibir signos. El ciberespacio es la esfera de relación entre organismos bioinformáticos.

El mundo es la totalidad de las proyecciones de estados cognitivos actuales (experiencias vividas) y de estados cognitivos posibles (experiencias virtuales).

La frenética transformación cuantitativa y cualitativa del ambiente infosférico produce una mutación del organismo consciente. La transformación del ambiente tecnocomunicativo impacta en varios niveles: en primer lugar, provoca un cambio de las fuentes de emisión, las fuentes desde las que propaga el mensaje y los instrumentos a través de los cuales se envía el mensaje a su destino. En segundo lugar, sin embargo, también determina un cambio de los modos de recepción y de la disposición misma del destinatario. Para estudiar el modo en que cambia la disposición del destinatario, y el modo en que la transformación tecnocomunicativa actúa sobre la terminal humana de la comunicación debemos abordar no solo el aspecto tecnológico, sino también el cultural, el social y, finalmente, el aspecto cognitivo implicado en el proceso de transmisión comunicativa.

Pierre Lévy habla en este sentido de *ecología cognitiva*. La ecología cognitiva es una disciplina que estudia el devenir del pensamiento en función de las condiciones ambientales que lo determinan. El ambiente de la actividad cognitiva está, ante todo, constituido por tecnologías de comunicación, por sistemas que hacen posible el intercambio y la intersección.

La noción de ecología cognitiva refuta por completo la perspectiva kantiana. La teoría kantiana del conocimiento gira en torno

al sujeto trascendental, al “yo pienso” que constituye las condiciones de pensabilidad de lo real y, en consecuencia, instituye lo real como algo pensable. Es inútil decir que el enfoque kantiano inspira directamente el hilo conductor del pensamiento cognitivista de las últimas décadas, que considera el proceso de conocimiento como la ejecución de un programa generativo innato y, en el sentido kantiano, trascendental.

“Toda ecología cognitiva”, observa Pierre Lévy, “debido a su interés en las mezclas y los envasamientos fractales de subjetividad y objetividad, se presenta como una antítesis del enfoque kantiano del conocimiento, tan preocupado por distinguir lo que pertenece al sujeto y lo que pertenece al objeto”.

La concepción kantiana hipostasia un sujeto trascendental sustrayéndolo del proceso histórico y, en general, de todo proceso de transformación del ambiente en el que tiene lugar la actividad del pensamiento. La pregunta “¿quién piensa?” no surge en el contexto kantiano, porque la respuesta termina siendo formulada de una vez por todas mediante la analítica trascendental.

Frente a esta hipóstasis del sujeto pensante, debemos responder que el proceso de pensamiento es un proceso que no se puede subjetivar ni hipostasiar, porque implica al conjunto de condiciones ambientales y objetuales dentro de las cuales tiene lugar.

Al referirse a esta red de condiciones ambientales y objetuales que hacen posible el desarrollo de la actividad cognitiva, Pierre Lévy usa la expresión, “ça pense”. En otras palabras, el pensamiento tiene lugar “en una red en la que neuronas, módulos cognitivos, hombres, instituciones de enseñanza, lenguas, sistemas de escritura, libros y computadoras se interconectan, transforman y traducen representaciones”.

No uso el término *mutación* casualmente o a la ligera. Remite a un cierto proceso irreversible de cambio biológico y genético del organismo. Mi tesis es precisamente esta: las transformaciones que afectan el ambiente tecnocomunicativo, y que se transfieren al mundo de los signos y objetos que rodean al organismo humano, alterando su percepción, los tiempos y las modalidades de sus reacciones, terminan produciendo un cambio de las modalidades de elaboración que la mente pone en juego sobre estos materiales. Digamos que la exposición a

cierta sustancia provoca una reacción del organismo, y luego, poco a poco, el organismo se habitúa a reconocer esa sustancia modificando parcial o completamente su comportamiento o incluso sus características morfológicas. Supongamos que este cambio del organismo se transmite de alguna manera (genéticamente o por información) a otros organismos del mismo género. Aquí tenemos una mutación.

Y precisamente esto es lo que sucede en la era de la transición técnico-comunicativa en la que estamos inmersos. El ambiente técnicocomunicativo en el que la mente humana es estimulada muta dramáticamente: mutan la velocidad de transmisión de las señales, el soporte de la transmisión, la relación entre signos y referentes virtuales, la cantidad total de información. El organismo consciente es expuesto a un ambiente al que debe adecuarse. El proceso de reorientación ciertamente no es lineal ni consciente, sino que sigue caminos que son difíciles de entender, más aún en la medida en que quien intenta analizar este proceso está a su vez involucrado en él. Se desarrollan nuevas competencias, y estas nuevas competencias se transmiten de un organismo a otro como por vía de un contagio viral.

En este sentido es que hablamos de *mutación*.

El erotismo y la estética en el horizonte de la mutación

Para analizar las líneas generales de esta mutación, propongo concentrar la atención en dos dimensiones de la experiencia: la erótica y la estética, que viven en simbiosis y contradicción.

¿Qué significa la experiencia erótica y en qué sentido podemos contrastarla con la experiencia estética?

El erotismo es definido por Bataille como “amar la vida hasta la muerte”.

El erotismo es la percepción de la belleza como desaparición, como descomposición y desvanecimiento, como disfrute del ser en el tiempo.

La estética es la esfera dentro de la cual la belleza se percibe como intemporalidad, como disfrute del artificio.

La modernidad implementa un proyecto de dominación total de la naturaleza por parte del artificio. En este sentido podemos hablar de estetización del mundo y de la experiencia.

Con Hegel, el proceso histórico de la actividad del Espíritu termina siendo concebido como el despliegue de la subsunción.

A partir de Hegel, la historia, como trabajo de lo negativo, debe penetrar en cada molécula de la vida y la naturaleza.

Y la estética está involucrada en este proceso. El arte debe ser abolido a través de su realización.

La muerte hegeliana del arte es el proyecto de la estetización del mundo.

Pero la modernidad tardía ve la profecía de Hegel cumplida dentro de una esfera que el proyecto hegeliano no había previsto. La esfera dentro de la cual se determina la muerte del arte, y dentro de la cual se determina la subsunción de cada molécula de vida, no es la esfera histórica. Los estados éticos totalitarios, que habían querido llevar a buen término la idea a través de la historia, se han derrumbado a lo largo de nuestro siglo.

Y el proyecto ético del arte también ha fracasado, el proyecto representado por las vanguardias, el proyecto dadaísta de abolir el arte para realizarlo en la existencia y en la historia. La estetización se realiza a través de un camino que no es en absoluto aquel que las vanguardias habían soñado.

No es a través del movimiento histórico que el arte impregna toda la existencia, sino a través de la integración del arte con la información.

En la era de la reproductibilidad ilimitada de la obra de arte, y aún más en la era de la simulación y de la telemática, el mundo entero de la experiencia se vuelve mundo estetizado a través de la información.

La estética hegeliana concibió el arte como momento de realización del Espíritu absoluto. Las vanguardias históricas se insertan en la dirección abierta por Hegel.

Pero el mundo del siglo XX no ha sido, a fin de cuentas, conquistado por el arte, sino por la información, que ha subsumido en sí al arte.

Cuando hablamos de información, debemos considerar dos aspectos: uno más propiamente semiótico, es decir, la actividad de emitir signos portadores de un significado; y otro tecnocomunicativo, es decir, el proceso de transmisión, recepción y penetración del organismo cognitivo.

La información es el proceso de dar forma al mundo; dar forma al mundo significa intervenir en su consistencia objetiva y en la consistencia de las mentes que se comunican el mundo.

Como lugar de intersección psicodinámica entre las innumerables derivas y proyecciones mentales, el mundo se transforma cuando es alterada la psicoquímica, cuando la mente humana es atravesada por una mutación.

En este sentido, la tarea que Hegel confiaba a la historia como trabajo ideal de lo negativo termina siendo asumida por la información. Y la estética está involucrada en esta mutación.

Volvamos al problema planteado al comienzo: ¿Qué ocurre con la experiencia humana, con su concreción, como conciencia del flujo temporal, cuando la estética multiplicada por la información tiende a penetrar en cada poro del mundo experimentable?

Lo real es lo atemporal (1994)

Guy Debord define la sociedad del espectáculo como el mundo en el que la vida vivida es empobrecida y anulada por la visión de una vida fantasmática que ya no nos pertenece, sino que pertenece al espectáculo.

El pleno despliegue de las tecnologías de producción y comunicación nos lleva más allá del umbral del espectáculo hacia un mundo duplicado hiperespectacular que llamamos, junto con William Gibson, *ciberespacio*.

El ciberespacio es la esfera de la relación entre organismos bioinformáticos, y constituye el mundo real de la experiencia posmecánica a la que accedemos por desvanecimiento.

Pero este mundo real no es, estrictamente hablando, un mundo sensiblemente experimentable. No es ni visible ni tangible.

Sus soportes materiales electrónicos y electromagnéticos no son más que la red portadora de un proceso semiótico que conecta el sistema nervioso de cada terminal humana.

El ciberespacio es el ambiente de la semiosis electromagnética y el mundo de la interconexión entre organismos bioinformáticos (conscientes o automáticos).

El mundo real que llamamos ciberespacio está separado del mundo de la relación concreta, lo duplica y lo transforma. Está separado pero también entrelazado. Su acción mutagénica se ejerce no solo sobre el ambiente, sino también sobre la mente humana en cuanto aparato receptor y terminal nerviosa.

El efecto de la mutación se encuentra en la calidad de la experiencia, en el doble significado de la palabra *experiencia*: registro del ambiente y producción del mundo de una mente. Aquí estamos entonces en un universo rigurosamente duplicado. La experiencia humana, no solo como experiencia social y comunicativa, sino también como experiencia cognoscitiva, como apropiación perceptiva personal del medio ambiente, tiene lugar en dos niveles completamente separados pero interactivos: el de la corporeidad cotidiana y el de la eternidad (atemporalidad) digital.

La oposición conceptual que quiero señalar es aquella entre la dimensión material y la dimensión inmaterial de la experiencia.

Material es lo que tiene lugar en el tiempo biológico de acuerdo con las leyes de la mecánica y de la degradación. Allí se encuentra el cuerpo humano, la ciudad concreta hecha de calles y plazas y piedras y transeúntes.

Inmaterial es lo que se da en la dimensión de la relación abstracta, lo que se produce de acuerdo con esquemas generativos de tipo algorítmico, y no de tipo bioquímico. Allí se encuentra la ciudad informática, la integración de los sistemas de teletransmisión y de poder.

Que quede claro: lo contrario de la materia no es la idea, sino la relación estructural, la forma.

Se trata de una oposición entre lo corruptible y lo incorruptible.

La materia es lo que se transforma y se degrada; por el contrario, el *mathema*, la relación estructural, lo digital, son incorruptibles.

Todo lo que el hombre ha conocido y producido en el curso de su historia es corruptible, excepto la abstracción matemática, la pura relación que prescinde de la grandeza de sus elementos.

Este principio de incorruptibilidad y de atemporalidad de la relación se conoce desde que Pitágoras afirmó la eternidad de la armonía matemática. Pero esta incorruptibilidad permanece abstracta e

inefectiva, hasta que la electrónica no lleva el principio numérico dentro de la esfera de la experiencia cotidiana.

Las tecnologías digitales producen un mundo incorruptible dentro de la esfera de la experiencia humana.

De hecho, la informatización otorga a lo numérico una potencia performativa inmediata que nunca había tenido, y ni siquiera había imaginado o sospechado.

Pero la informatización no elimina en absoluto, ni tampoco en rigor subsume, el mundo de la corporeidad, como lo han hecho otras tecnologías, como las tecnologías mecánica y plástica, por ejemplo. Estas tecnologías se habían infiltrado en la esfera de la experiencia cotidiana, habían cambiado su tejido material y, en consecuencia, también habían permeado las modalidades psicoperceptivas.

La máquina industrial había determinado una mecanización directa de los movimientos de los trabajadores y una rigidización del ambiente urbano y social. El plástico había introducido una gran flexibilidad y una nueva usabilidad modular en el mundo de los objetos modernos.

También la electricidad, en el fondo, introduce un cambio en la forma sensible del ambiente, en su consistencia visible. La mecánica, el plástico y la electricidad modifican el ambiente, el mundo material de la vida y de la experiencia, transforman el objeto de la experiencia y, en consecuencia, las condiciones de la actividad cognitiva también mutan indirectamente.

Pero cuando hablamos de la informatización y el acceso a la producción digital, ya no estamos hablando de esto.

La informática no presupone un mundo, sino que crea un sistema de signos, de construcciones sin prototipo. No introduce un sistema de transformaciones amplias en el mismo plano de materialidad del ambiente experimentado.

La informática produce, en cambio, otro universo de experiencia que solo de modo marginal interactúa con el mundo material de la experiencia. Produce un segundo universo, incorruptible porque es puramente algorítmico, un universo de potencia generativa ilimitada y de verdad autorreferente.

Su efecto práctico (social, cultural, comunicativo, político) no es el de transformar (si no marginalmente) el mundo material, sino de volverlo residual, de relegarlo a un universo concreto pero sin realidad.

Es el estatuto mismo de la realidad lo que termina se termina poniendo en cuestión.

El estatuto de la realidad es lo que se desliza, se desplaza, hasta eclipsarse en un área de sombra en la que ya no coincide con la materialidad, sino que se separa de ella, dejando al mundo material en una especie de limbo de espectralidad y de degradación de pronto manifiesta y desolada. Lo real se desprende de lo corruptible, de la descomposición.

Lo real es lo atemporal: un atemporal que no es en absoluto trascendente o divino o increado, sino un producto perfeccionado del trabajo abstracto conducido a su máxima potencia intelectual. La digitalización es el punto de llegada y la multiplicación de una tendencia que ya existe dentro de la esfera de la producción capitalista: la tendencia a la descomposición analítica de cada gesto, mensaje, procedimiento.

Lo material se vuelve entonces residuo de realidad, escoria, apariencia sin verdad: esfuerzo sin producción, comunicación sin efecto comunicativo, experiencia sin agarre en el mundo, sin conocimiento.

Pero no por esto el mundo termina siendo reducido por completo a la dimensión ciberespacial. No existe subsunción definitiva, ni absorción, ni sustitución de lo material por lo digital.

Los cuerpos no desaparecen, como tampoco lo hace la ciudad de calles y plazas; la vida sigue viviéndose, aunque despotenciada. Y la experiencia sigue efectuándose, aunque desprovista de conocimiento y de energía.

El espesamiento de la capa infoesférica (1994)

Podemos considerar la historia de la cultura humana como una historia del espesamiento de la capa infoesférica.

Llamo *capa infoesférica* al universo de señales portadoras de información, de cualquier información, de cualquier significado (legible o ilegible, comprensible o incomprensible).

La infoesfera se puede definir como una dimensión particular del ambiente en el que nos movemos.

La capa de la infoesfera es la parte de la ecosfera que termina siendo transformada por el trabajo intencional portador de significado. La historia de la civilización es la del espesamiento de este espacio de signos, la de la expansión de la esfera artificial, significativa en el ámbito de la ecosfera entendida en su conjunto.

El universo de signos portadores de un significado intencional se agranda y se complica a medida que las tecnologías de producción y difusión de estos signos se perfeccionan, se expanden y se ramifican.

Vivimos un momento de transformación excepcional de la infoesfera, a un punto tal que la ecosfera tiende a estar cada vez más permeada por la información, tiende a ser casi reemplazada o, en cualquier caso, sustancialmente sobrecodificada por la infoesfera.

Alvin Toffler escribe: “Hoy, mientras construimos una nueva infoesfera, infundimos en el universo muerto que rodea no vida, sino inteligencia”.

El ambiente que nos rodea ya no está formado por objetos sin energía informativa; tiende a transformarse en un sistema inteligente, un sistema de señales pulsantes de inteligencia e información. El ambiente nos afecta de una manera muy particular, porque comienza a enviarnos señales, a transmitir información, a vehicular intencionalidades. De este modo, algo sorprendente sucede, ya que el mundo parece volverse similar a aquel que era en el contexto de las culturas animistas, cuando cada cosa era considerada como portadora de una intención, de un presagio, de un alma.

Pero esta transformación también tiene consecuencias para el sistema receptor de señales, es decir, para el sistema cognitivo, para la mente. Y solo podemos ser conscientes de estas transformaciones de una manera muy limitada, porque el proceso de transformación del receptor consciente, de la terminal humana, es un proceso que actualmente se está desplegando, y analizarlo es de hecho muy complicado en la medida que nos enfrentamos a la dificultad de observar un cambio que concierne al instrumento mismo de observación durante el cambio mismo.

La transición tecnocomunicativa (1994)

Con la expresión *transición tecnocomunicativa* me refiero al pasaje de un sistema sociocultural dominado por una tecnología comunicativa a un sistema sociocultural dominado por otra tecnología comunicativa. Durante una transición tecnocomunicativa no solo cambia el universo de los emisores, sino también el universo de los receptores. Esto significa que no solo cambia la infoesfera sino también la psicoquímica.

La transformación del entorno tecnocomunicativo actúa en distintos niveles: en primer lugar, constituye un cambio de las fuentes a partir de las cuales procede el mensaje; en segundo lugar, constituye un cambio de la recepción y de la propia disposición cognitiva del destinatario. El cambio de la infoesfera implica una asimetría con respecto de la mente social, y pone en marcha un proceso de readecuación, una reelaboración de los paradigmas cognitivos, de los modelos de percepción, memorización, imaginación y proyección, y del lenguaje.

Los procesos de transición están, por lo tanto, marcados por una perturbación, por un desequilibrio entre el sistema de recepción (la mente humana) y los sistemas de transmisión. La irrupción de una nueva tecnología comunicativa en la escena de la comunicación social produce una alteración dramática de la relación entre los diferentes elementos de este sistema (infoesfera, mente y psicoquímica), de modo que el sistema dominante sufre una crisis real, y entra en vibración hasta que se determine la adecuación, hasta que se establezca un nuevo paradigma cognitivo.

Producción de sentido en transición (1994)

En el proceso de transición tecnocomunicativa se verifica una asimetría entre los formatos de emisión tecnológica y de la recepción social, una asimetría en los modelos de semiotización del mundo.

Lo que aparece como sobrecarga del circuito receptor debido a la sobreproducción de signos es en realidad, principalmente, un desborde de la masa de signos infoesféricos del modelo de semiotización del receptor. El receptor no consigue hallar un sentido en la masa de

signos entrantes, o bien intenta desesperadamente superponer el sentido (paradigmático) heredado del viejo sistema de conexión, basado en la tecnología gráfico-mecánica, en la nueva constelación, lo que es indescifrable según los nuevos códigos.

Los efectos son asimétricos e impredecibles. Y la interpretación de los signos recibidos termina por volverse contradictoria y por producir dobles vínculos y paradojas en los comportamientos cognitivos y sociales de los receptores.

Cuando decimos *sobrecarga* hablamos de esta disimetría entre el sistema de los emisores (infoesfera) que prolifera de acuerdo con un formato de tipo instantáneo-simulacional y el sistema de los receptores (mente social interconectada) que reacciona de acuerdo con un modelo de tipo secuencial-crítico.

El resultado es una enfermedad psicoquímica, una epidemia mental.

La transición tecnocomunicativa es el proceso de desequilibrio y de tendencial readaptación de los dos polos.

Si queremos plantearnos el problema de la producción de sentido, debemos partir de la transición tecnocomunicativa, es decir, de la metamorfosis y la metástasis de la máquina de irradiación.

El sentido de la acción social, de la orientación en el mundo, depende de las formas de interacción entre la infoesfera y los organismos conscientes que se enervan en ella: *cyberspace*.

El modo de recepción consciente es, de hecho, lo mismo que el modo de producción del sentido.

Hablamos en este sentido de paradigmas. Llamamos *paradigma* a un modelo semiótico capaz de generar constelaciones infinitas de sentido que pueden traducirse de acuerdo con un solo código.

El paradigma se construye como una interfaz entre el mundo de la vida y la operación cognitiva, y funciona como una modalidad de orientación epistémico-práctica en la constelación de signos que van de la infoesfera a la comunidad de agentes de sentido.

Semiosis hermética y transición paradigmática (1994)

Umberto Eco se mete de manera brillante con la deriva hermética y con la actitud hermética frente al texto:

El pensamiento hermético transforma todo el teatro del mundo en fenómeno lingüístico y, al mismo tiempo, sustrae al lenguaje todo poder comunicativo.²¹

Eco describe la semiosis hermética como la versión malintencionada de lo que Peirce llama “semiosis ilimitada”. Peirce afirma que “el significado de una representación no puede ser otro que una representación. Por consiguiente aquí hay una regresión infinita”.²² Pero la deriva hermética hace de esta regresión un verdadero vicio metódico:

La característica principal de la deriva hermética nos parecía la habilidad incontrolada de deslizarse de significado en significado, de semejanza en semejanza, de una conexión a otra.²³

Me gustaría avanzar en la hipótesis de que lo que Eco define como *semiosis hermética* es un tipo particular de producción semiótica que se difunde cuando la mente social no puede interactuar de manera coherente con el universo de estímulos de sentido, debido a que la cantidad y la calidad de las fuentes de irradiación ha sido modificada a tal punto que desborda los formatos de la recepción. La masa de signos en circulación no puede ser elaborada de acuerdo con los paradigmas existentes, que están fuera de formato y, en consecuencia, la interpretación se vuelve una acción aleatoria porque ya no está garantizada por el paradigma dominante, y tampoco está aún garantizada por un paradigma adecuado al nuevo sistema de producción semiótica.

El *Corpus Hermeticum* toma su forma en el período inicial de la era de Alejandría, mientras un cataclismo profundo estaba destruyendo los antiguos imperios del Medio Oriente, y diferentes tradiciones religiosas y epistémicas se encontraban con efectos abrumadores.

²¹ U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Milán, Bompiani, 1990. [Ed. cast.: *Los límites de la interpretación*, trad. de Helena Lozano Miralles, Barcelona, Lumen, 1992, p. 54].

²² *Ibidem*, p. 358.

²³ *Ibidem*, p. 358.

Desde el punto de vista de las influencias, el *Corpus* es un producto típico del sincretismo filosófico religioso que caracteriza a la Alejandría de los primeros siglos del imperio. Redactados en Egipto, estos textos se presentan y se pretenden egipcios por los mitos a los que hacen referencia, por los protagonistas que se agitan en la escena. Pero la influencia egipcia no es solo una fachada, no responde a la búsqueda de lo exótico, a la egiptomanía que caracteriza a la época.²⁴

El *Corpus Hermeticum* es la recopilación de textos que surgen en ese ambiente lleno de estímulos irreconciliables desde el punto de vista cosmológico, religioso y epistémico.

Dado que, para el egipcio, del cumplimiento correcto de los ritos depende la estabilidad del mundo, el final de los ritos inducido por la dominación romana conducirá al fin del mundo.

Pero en el clima cultural del primer alejandrino otros elementos son importantes. Estos se revelan en la tesisura de la obra hermética: Alejandría era también uno de los centros más importantes de la diáspora judía, como lo atestigua la publicación de la Biblia en griego en aquella época, así como que la concepción religiosa del *Corpus* reciba el impacto de la influencia del monoteísmo judío. La tradición sapiencial griega, y particularmente la influencia dionisiaca y panteísta, actúan naturalmente sobre el texto. Y todas estas influencias no son solo concepciones filosóficas, sino ritualidades reales, es decir, sistemas reales de semiotización del mundo, modelos reales de interacción y expectativa frente al mundo.

Todo esto fue luego reelaborado en los primeros siglos después de Cristo, a través de la tradición gnóstica, que reescribe el texto hermético en la clave de su monoteísmo de la decadencia.

Nos encontramos en una transición tecnocomunicativa: los rituales de semiotización del mundo –los rituales que dirigen la transmisión imperial egipcia, los ritos místicos griegos, los rituales obsesivos de la ley mosaica– se entrelazan y cortocircuitan.

El estilo hermético del texto depende, en gran parte, de la intención de poner en conexión mundos culturales que no pueden

²⁴ G. Filoramo, “Le metamorfosi di Ermete”, introducción a *E. Trismegisto, Discorsi di Ermete Trimegisto*, Milán, TEA, 1991, p. X.

ser atravesados por un mismo código, porque están contruidos de acuerdo con paradigmas divergentes.

Pero volvamos a preguntarnos: ¿Qué es un paradigma?

En este punto, diría que un paradigma es una modelización, es decir, un sistema de precableado especializado de los circuitos neuronales internos (*neuronic pathways*).

En el universo de posibilidades de interconexiones sinápticas, las vías terminan especializándose, de acuerdo con las condiciones del ambiente cognitivo.

El fenómeno de la especialización de circuitos neuronales que dan lugar a modelos cognitivos relativamente estables puede considerarse parcialmente un fenómeno neurofisiológico, que probablemente se determina a través de una verdadera firma orgánica.²⁵ En esencia, sin embargo, se trata de un fenómeno psicológico: ciertas asociaciones se estabilizan, un signo tiende a alcanzar un cierto recorrido asociativo, y esto termina siendo considerado una “interpretación”.

Pero cuando el entorno cognitivo (el ambiente mítico-ritual o bien el ambiente tecnocomunicativo) entra en tensión, la interpretación se vuelve aleatoria, privada de referencias estables, y se deforma. Las líneas de la deriva hermética emergen en estas situaciones de discronía paradigmática, en situaciones comunicativas de asimetría y de sobrecarga.

Debemos estudiar estos fenómenos de *tilt*, a fin de desarrollar una hipótesis de readaptación paradigmática.

El proceso de readaptación paradigmática es el fenómeno principal de una transformación social, ya que implica una remodelación psicocognitiva, una adaptación de la mente al ambiente infoesférico. Y podríamos describirlo en el plano neurofísico como un recableamiento, una reestructuración de las asociaciones y las preferencias reactivas.

Ahora podemos plantarnos el siguiente problema: ¿Cómo se pueden readaptar el organismo consciente y el comportamiento cognitivo en un ambiente infoesférico que funciona de acuerdo con las modalidades del texto fluido?

²⁵ Véase J. Eccles, *The Physiology of Imagination*, “Scientific american”, Freeman, 1958.

La poesía aborda esta problemática cuando pasa de la esfera discursivo-alegórica a la esfera del simbolismo.

La alegoría es una figura poética que permite una lectura doble, una lectura literal en sí misma coherente y una segunda lectura, de tipo conceptual. La alegoría limita las interpretaciones posibles, y ofrece una posibilidad de interpretación integral.

Por el contrario, el símbolo hermético se abre de manera infinita en cuanto es evocador. Lo que es evocado por el simbolismo hermético (basta pensar aquí en Mallarmé) es el acto mismo de evocar, la transferencia infinita de un sentido a otro, o más bien de un signo a la cadena ilimitada de sus asociaciones.

En cierto sentido, el simbolismo evocador contiene como posibilidad la dinámica de la navegación hipertextual.

Lenguaje y mutación (1994)

La infoesfera es el ambiente en el que los organismos se forman como células interconectadas.

El lenguaje construye este sistema de enervaciones y pretende ser una comunidad, una pertenencia; es en el lenguaje donde termina siendo construida la ficción del origen, una ilusión de referencia fundante.

Pero, en realidad, el fenómeno de la lengua es un fenómeno dispersivo.

Podríamos hablar, por supuesto, de una lengua como un fenómeno estructurado, como ejecución de un programa gramatical; pero se trata de una abstracción. La realidad hablada, vivida de una lengua es un fenómeno totalmente de otro tipo, es un proceso fluido, un equilibrio inestable en el devenir de las diásporas.

Aún más que de una raíz, el lenguaje procede de una diáspora.

¿Qué es una diáspora? El proceder de un lugar (ilusorio, puramente mental, proyección nostálgica, alucinaciones de la memoria y ficción de identidad) hacia todos los demás lugares.

La diáspora es entonces la dispersión de una verdad y de una coherencia originarias, que sin embargo no son más que una abstracción nostálgica. Dispersión de una ficción compartida. Entropía de una ilusión proyectada hacia el pasado.

No existe universalidad de la lengua, no existe universalidad de los actos lingüísticos. Cada secuencia de expresión lingüística está asociada a una red de cadenas semióticas de todo tipo (perceptivas, mímicas, gestuales, pensamientos por imágenes, etc.) Cada enunciado significativo cristaliza una danza silenciosa de intensidad que se juega al mismo tiempo sobre el cuerpo social y sobre el cuerpo individual. De la lengua a la glosolalia, todas las transiciones son posibles.²⁶

Cada lengua hablada es el punto de encuentro transitorio y fugaz de diferentes diásporas, de varias distancias desde pasados lugares virtuales, puramente nostálgicos.

La modernidad tardía es la época en la que toda la humanidad está sometida a un desarraigo, a una diáspora formada por migraciones y colonizaciones culturales imbricadas, pero también por una constante emulsión de información que se filtra a través de cada poro de la vida cotidiana.

Las tecnologías comunicativas ponen en marcha un proceso de desterritorialización generalizado y constante que se manifiesta como desarraigo y ubicuidad, y como aleatoriedad de la relación entre signo y referente.

Esta desterritorialización tardomoderna rasga los velos ilusorios de la identidad que el pensamiento moderno llevaba consigo como herencia del culto romántico a la pertenencia. El final de las grandes representaciones ideológicas y de las identidades territoriales nos enfrenta con la ineludibilidad de este salto (al vacío).

El inconsciente social reacciona a la desterritorialización con una especie de miedo pánico porque el investimento social del deseo no le permite aceptar la deriva como condición de la existencia, no lo predispone a reconocer el vacío como destino y como punto de llegada del conocimiento.

La sociedad moderna representa un exorcismo contra el vacío, un cerco contra la muerte, una eliminación de la verdad indecible.

²⁶ Félix Guattari, *L'inconscient machinique. Essais de schizo-analyse*, París, Éditions Recherches, 1979.

Los centros desde los cuales se irradia el flujo de información se multiplican y se vuelven invisibles hasta el punto de producir un efecto de inflación incontrolable. Inflación significa: cada vez más dinero compra cada vez menos mercancías.

La inflación semiótica se manifiesta como un régimen en el que cada vez más signos compran cada vez menos sentido.

La sobreestimulación produce una especie de anestesia del aparato cognitivo y particularmente de la atención.

Los signos proliferan más allá de la capacidad de recepción atenta, y más allá de la capacidad de decodificación consciente.

Esta proliferación produce una grave perturbación de las modalidades de interpretación. El texto global que se propone al conocimiento ya no es un territorio lineal y cartografiable, sino un océano en el que se navega a través de cadenas de asociación.

Exploraciones herméticas (1994)

El hermetismo constituye la modalidad de interpretación bajo condiciones de sobrecarga; cuando se producen atascos en la relación entre el universo de los emisores y el universo de los receptores, cuando se verifica un exceso de información y una inflación del sentido, la interpretación toma el camino del hermetismo.

En una situación de *melting pot* cultural, cuando los mensajes que me llegan de mi vecino son con frecuencia incomprensibles y tengo que entenderlos de manera intuitiva, o bien filtrarlos a través de códigos que probablemente sean inadecuados, el modelo hermético de interpretación se vuelve muy útil.

En el mensaje hermético siempre hay más significado del que el interpretante podría distinguir y decodificar de acuerdo con un código monocultural.

El lenguaje poético se define por su carácter polisémico, ya que las posibilidades de lectura del texto poético son más de una: existe una posibilidad de lectura literal, una metafórica de primer grado, una posibilidad de lectura irónica, una de lectura hiperbólica y así sucesivamente dependiendo de las intenciones del autor y de acuerdo con las condiciones en las que el texto termina siendo

escrito y leído. El texto científico admite una única lectura convencional, y para esto es necesario conocer el código en el que se escribió el mensaje, es necesario conocer las reglas convencionales; de lo contrario, el mensaje científico no tiene en rigor ningún sentido.

El mensaje común, en cambio, aunque a menudo (y casi siempre) se presenta como un mensaje ambiguo, contiene las condiciones para su desambiguación al nivel del contexto pragmático.

Cuando digo una frase (qué placer volver a verte, o bien, qué calor que hace aquí dentro) la frase puede significar mil cosas, puede ser una observación trivial, una amenaza o un consuelo. Pero el contexto debe ayudar a los hablantes a reconocer el sentido del mensaje. El problema que surge en la hipótesis multicultural es precisamente este: que las condiciones para la desambiguación pragmática de los mensajes son confusas. No solo no entendemos a menudo el lenguaje de los hablantes que suben al mismo autobús que nosotros o que encontramos en el bar, sino que, incluso cuando entendemos el sentido literal de las palabras que nos dicen, no llegamos a usar el contexto pragmático –la relación, la proxémica, la postura, el deseo, los signos de agresión y amistad– como un desambiguador eficaz.

Debemos adquirir la capacidad de considerar el contexto social como un texto hermético, es decir, como un texto en el que es oportuno pasar de una interpretación a otra sin dar ninguna de ellas por estable y definitiva.

Hablamos de hermetismo *hype* para referirnos a la circulación de mensajes en un sistema de comunicación planetaria sobreenformativa en el que los receptores están sumergidos por mensajes que en la mayoría de los casos no pueden ser descifrados de manera unívoca con los códigos interpretativos que tenemos.

Pero el hermetismo supone también una exploración. Los lenguajes herméticos son experimentaciones conscientes de la posibilidad de sentido, es decir, sirven para buscar nuevas constelaciones de sentido en configuraciones de signos que no sabríamos descifrar siguiendo los mapas que tenemos.

La literatura que trabaja sobre la superposición de códigos lingüísticos o culturales es un intento de readecuación de los mapas cognitivos, culturales y perceptivos del hombre tardomoderno.

El mundo proyectivo en el que vivimos comienza a aparecernos como resultado de un zapping en el que componemos secuencias de diversos orígenes lingüísticos, en fragmentos herméticos que funcionan como llaves para abrir una puerta más allá de la cual no hay más que vacío.

Experimentación hermética transcultural, construcción de autopistas transparentes que corren irresponsablemente hacia el cielo.

El mundo como proyección (1994)

Estamos catapultados a la condición de ubicuidad, superado el patetismo equívoco de la errancia.

El viejo mundo comienza a desvanecerse. Permanece, como residuo, a nuestras espaldas. Pero estamos proyectados hacia un planeta habitado por doce mil millones de organismos conscientes que pueden entrar en contacto mental en tiempo real a lo largo de líneas múltiples y rizomáticas.

En este planeta no pueden tener lugar los principios organizadores del mundo que hemos conocido en el siglo XX terrestre.

Desde 1979, Spielberg ha anunciado que el futuro de la comunicación consiste en la conexión directa de las neuronas de cada individuo con ondas electromagnéticas capaces de influir en el estado de ánimo y producir imaginaciones procedentes de satélites pululantes en la infoesfera.

En los años ochenta fue construida la instrumentación para este pasaje. Y la literatura ciberpunk se insertó en esta longitud de onda.

Los casetes de *Apparent Sensory Perception* mencionados por William Gibson en *Quemando Cromo* son un instrumento de simulación perfecta. Sentado en mi sillón, puedo estimular mi cerebro de modo tal de vivir con todos los sentidos un encuentro con una mujer que llega majestuosamente sobre un camello por la playa de Essaouira.

O, gracias al Sendai di Case, puedo recibir aquí, en mi cuerpo, en mis venas, en mi cerebro, el efecto de una inyección de morfina que te estás dando en una calle polvorienta de Atenas, o en los suburbios de Bombay.

La teletransmisión de la experiencia constituye el punto de llegada de las investigaciones que recibe el nombre de *virtual reality*. En un determinado momento, se encontrarán dos líneas de investigación en telecomunicaciones: el campo de la telemática y el campo de la *virtual reality*.

Cualquier humano que tenga un dispositivo de teletransmisión y de decodificación de realidades virtuales podrá conectarse en tiempo real con otro organismo que se encuentre en cualquier otro lugar del universo y enviarle su presencia o la síntesis de sus percepciones ambientales y propioceptivas.

El universo se vuelve un *continuum* ilusorio y visionario.

El surrealismo vio por primera vez la posibilidad de conexión entre las tecnologías y la imaginación visionaria, el estado alterado de conciencia. Por primera vez los surrealistas fotografiaron el sueño. Cuando los surrealistas llaman a la imaginación al poder, el poder del que hablan es el de la fuerza de proyección, el de la potencia ilusoria pero real que da forma al campo de las expectativas, de los deseos y de las proyecciones.

El legado visionario del surrealismo fue desarrollado por los movimientos psicodélicos de los años sesenta a través de la experimentación de tecnologías nootrópicas.

La alteración perspectiva y perceptiva constituye una modificación del mundo, en la medida en que el mundo es el espacio compartido, la dimensión creada por la relación.

Philip K. Dick, en muchas de sus novelas, concentra su imaginación literaria en torno a la excitación del mundo mediante la mente, en estado de alteración neuroquímica o tecnotrónica. En él hay una visión desesperada del conflicto entre orden y desorden, entre racionalidad humana y naturaleza.

La racionalidad humana no es más que un exorcismo, un ritual obsesivo, un intento desesperado de mantener unido algo que no puede estar unido, porque no tiene fundamento, porque el origen es solo una ficción, un juego, una superstición. Philip K. Dick concibe la racionalidad ordenadora e identificadora con la paranoia.

Su pensamiento gira en torno a la pregunta fundamental: ¿Qué es lo real? ¿Qué se puede identificar como realidad? Y su respuesta es que lo real es el producto de una mirada paranoica, de una mirada

continuamente atenta, nunca distraída, que permite que lo real exista, que permanezca allí, listo para desaparecer tan pronto como volteamos la mirada hacia otra parte.

Estamos en una caverna, como pensaba Platón, y nos están mostrando una película funky que nunca termina.²⁷

Es preciso pensar que la realidad es el producto de una proyección sincrónica de películas infinitas y que, en conclusión, es la paranoia la que mantiene todo esto unido.²⁸

Creo que la paranoia es un estado de atención excitada por la conexión que existe entre las cosas”. La realidad, por lo tanto, es una proyección paranoica de la atención a la conexión entre las cosas. Y después de todo Dick finalmente reconoce que “esta es una forma degenerada de la vieja idea de una cosmología en la que no hay accidentes, y cada cosa es parte del plan de Dios, de la providencia. Cuando perdemos a Dios, ¿qué nos queda? Nos queda una red de conexiones sin ya ningún centro de bienestar”.²⁹

El mundo real es el producto de una conspiración ininterrumpida, de una atención proyectante e identificadora. Los instrumentos de esta conspiración son las tecnologías de proyección mental, las drogas y los flujos de comunicación.

La sorpresa (1994)

Si el mundo se mantiene unido por un dios paranoico, entonces la esfera de la experiencia tiende a volverse terriblemente preconstituida, predecible y repetitiva.

El dios paranoico garantiza la repetición, la identidad, la constancia, la continuidad.

En el universo paranoico del monoteísmo religioso y científico no hay espacio para el acontecimiento, y la singularidad es considerada mera apariencia. La tecnología de simulación crea las condiciones

²⁷ Citado por P. Williams, *Only apparently real, the world of Philip K. Dick*, Westminster (Ma.), Arbor House, 1986, p. 72.

²⁸ *Ibidem*, p. 180.

²⁹ *Ibidem*, p. 186.

para una génesis digital ininterrumpida, para una generación codificada de lo idéntico. El código elimina el acontecimiento del universo, porque funciona como una aguda providencia generativa por vía algorítmica.

El acontecimiento no se representa entonces más que como sorpresa.

La sorpresa es un antídoto contra la paranoia. Para el paranoico no existen las sorpresas; cada cosa sucede exactamente como se esperaba, todo encuentra su lugar en su sistema. Quizás todos los sistemas, es decir, las formulaciones verbales, simbólicas, semánticas que pretenden explicar el universo a través de una hipótesis universal, son manifestaciones de paranoia. Debemos aceptar el misterio, lo absurdo, las contradicciones, la hostilidad, pero también la generosidad que el ambiente nos ofrece. No es mucho, pero siempre es mejor que la certeza mortal y derrotista del paranoico.³⁰

En el curso de la historia humana, el monoteísmo paranoico ha tenido múltiples manifestaciones, cada una de las cuales pretendía ser la última e inalterable revelación de la estructura fundamental. Totalitarismos basados en el integrismo religioso, en la explicación científica, en la finalidad histórica, en el deber moral o político se han alternado sangrientamente.

En la era de la técnica termina consituyéndose una forma de totalitarismo sin totalidad, una reducción que no pretende resolver las particularidades en un sistema unitario, sino que las vuelve residuales instaurando el dominio de una máquina generativa y homologadora.

Mientras que el totalitarismo histórico pretende anular y colonizar las temporalidades singulares a través de la imposición de un tiempo global lineal y finalista, el totalitarismo sin totalidad de la integración funcional produce el mundo de acuerdo con un principio de correspondencia con el código.

La sorpresa es la repentina reaparición de un ritmo singular en la trama de la realidad que pretende lo idéntico. La sorpresa es la actualización del acontecimiento.

³⁰ P. William, *Only apparently real, the world of Philip K. Dick...*

Ahora, en lugar de destruir mutuamente las diferentes realidades, estamos tratando de formar una conjunción entre nosotros. Si dos personas sueñan el mismo sueño, este deja de ser una ilusión; la prueba fundamental que distingue la realidad de la imaginación es el *consensus gentium*, el hecho de que otra persona o varias otras personas vean la misma cosa.

Esto es *idios kosmos*, el sueño privado, contrapuesto al sueño compartido de todos nosotros, *koinos kosmos*. Lo que es nuevo en nuestro tiempo es que estamos empezando a ver la cualidad plástica y temblorosa del mundo común, que nos asusta, por su insustanciabilidad, y estamos empezando a ver la cualidad de la alucinación que no es mero vapor. Como la ciencia ficción, una tercera realidad se está formando entre las dos.

El acontecimiento es la aparición de un mundo singular. El amor, el deseo, el erotismo constituyen el hecho de compartir el acontecimiento, el sueño, la singularidad, el testimonio de realidad de lo que pertenece a la proyección visionaria.

También los movimientos pertenecen a esta categoría de sueños compartidos, de creación de mundos.

Un movimiento es este desplazamiento del lugar que lleva a los individuos a la condición de ver en común un nuevo horizonte, un horizonte que no se puede ver más que desde ese lugar desterritorializado.

El amor, el movimiento, la pasión.

Aquí está el criterio de verdad eventual que estábamos buscando. Aquí está la condición en la que la experiencia se vuelve singular.

Trampas de la identidad (1994)

Retomemos el ejemplo del judaísmo en la era moderna.

Forzados a la conversión y la disimulación, obligados a aceptar rituales y comportamientos de los opresores católicos, los judíos pierden gradualmente la memoria de su sistema cultural. Después de varias generaciones, al llegar a zonas geográficas donde la violencia católica no los alcanza (como la tolerante Ámsterdam, por ejemplo), los judíos intentan reencontrar el hilo de su identidad religiosa.

Dentro de las comunidades marranas de aquellos siglos, el contenido mitológico y normativo del judaísmo era olvidado.

A lo largo del período de su sufrimiento, los marranos sintieron que eran superiores a sus enemigos, porque poseían una clave esotérica-metafísica; sabían que el camino de la salvación no pasaba por Cristo sino por la ley de Moisés, de la que sus antepasados habían sido depositarios y que la cristiandad pretendía reemplazar. Lo que no sabían muy bien era el contenido de esta Ley de Moisés, sus reglas y normas particulares. De hecho, estas últimas se fueron borrando lentamente de la memoria debido a la separación de la comunidad marrana del mundo judío oficial lejos de la Península Ibérica. La expulsión de los judíos de España y Portugal, el destierro de los exjudíos que abandonan la Península y la red de espías de la Inquisición bloqueaban los dos canales a través de los cuales los marranos judaizados podían ser educados con lo que ellos consideraban su verdadera esencia, pero que, en la vida real, se volvía cada vez más lejana. Tres procesos se producían al mismo tiempo. En primer lugar, el contenido del judaísmo clandestino se fue reduciendo gradualmente con el paso de los años, debido a la falta de libros e instrucciones. En segundo lugar, incluso aquellas leyes que se conocían de memoria no podían respetarse debido al peligro de la Inquisición. El tercer proceso se basaba en que la estructura mental dentro de la cual se situaba lo que quedaba de judaísmo en los marranos iba absorbiendo gradualmente la simbología y las categorías cristianas.³¹

La pérdida de la memoria de la propia tradición, la pérdida del contacto con el origen: esta es la puerta de entrada a la obsesión moderna de la identidad.

En general, la época de la Contrarreforma introduce el pasaje a través del cual la profunda memoria de las comunidades termina siendo erradicada. La modernidad actúa como un proceso de borrado progresivo de la memoria, y en este sentido hablamos de desterritorialización. Pero las comunidades se aferran a la identidad como un ancla de salvación en el maremoto.

³¹ Y. Yovel, "Spinoza, il marrano della ragione", *Lettera internazionale*, núm. 51/52, enero-julio de 1997, p. 31.

La pertenencia está enferma cuando ya no es el resultado de una memoria común. Y esto es lo que le sucede a las culturas oprimidas y violadas por la crueldad cristiana, europea y blanca.

Los fenómenos modernos del nazismo, del fascismo y todas las formas de fundamentalismo que reaparecen durante el siglo XX son las formas paranoicas de esta reterritorialización.

La obsesión de la identidad es, de hecho, indisociable de la agresión y del odio, porque no se puede reencontrar el propio origen si no es a través de la sangre del otro, no se puede reencontrar la propia verdad si no es leyéndola a través de la distorsión que el otro supone respecto de ella.

A lo largo del siglo XVI, se volvió cada vez más raro adaptarse a la religión antigua: crecía una nueva generación que ya no poseía un conocimiento directo del judaísmo oficial, ni una noción de la lengua tradicional de la oración, ni una literatura que sirviese de guía; solo podía valerse de la tradición oral y de la autoridad de las Sagradas Escrituras, aún accesibles en la versión latina, a las que quizás se podían agregar los edictos e invectivas de la Inquisición, que en ciertos casos resultaron útiles para indicar a quienes vacilaban en la fe lo que debía hacerse en lugar de indicar las prácticas a evitar. Aquí comienza la religión de los marranos, de la cual es posible luego seguir la ininterrumpida tradición.³²

No hay ya forma de reencontrar el sentido originario de la propia pertenencia, si no es reconociéndose con los ojos del perseguidor. Esta es la paradoja pragmática de la identidad en la era moderna; este es el doble vínculo que origina el sufrimiento paranoico, la violencia y la humillación que forman la trama de la era moderna.

La obsesión de la verdad originaria lleva a un callejón sin salida, porque no hay otra verdad que la custodiada por el enemigo, no hay otra felicidad que el sufrimiento infligido al enemigo, no hay otra libertad que la cadena interminable del resentimiento. La verdad, la felicidad, la libertad se vuelven entonces la ilusión mantenida en el fondo de una trampa.

³² C. Roth, *Storia dei marrani*, Milán, Serra e Riba, 1991 p. 139.

La obsesión identificadora y la postergación escatológica de la felicidad son, por lo tanto, dos caras de la misma moneda, la moneda de la acumulación capitalista (postergación del placer e inversión), pero también la moneda de la militancia comunista (postergación de la vida y la revolución).

En la raíz de esta trampa está no solo la persecución de los judíos y el desarrollo de un sentimiento de obsesión identificadora y resentimiento por parte del pueblo judío, sino también toda la memoria de los pueblos que sufren esta torsión, este doble vínculo: el pueblo afroamericano, como demuestran las formas de conciencia rasta, sigue un camino similar, pero lo mismo puede decirse de los armenios y de los chiítas, de los sij y de los tamiles, de los tibetanos y de los indios sudamericanos.

Cada una de estas culturas, perdida la relación directa con su propia tradición, está sometida a una torsión que funciona como trampa. Solo en los ojos del enemigo, solo en los ojos del torturador puede leerse propia la verdad. Y esta es una verdad inyectada en sangre.

La vocación de Israel como pueblo no debe realizarse, sino ofrecerse en vistas de un fin más elevado, que supere la historia.³³

La clase obrera industrial ha representado la posibilidad de liberarse de esta trampa que une en un doble vínculo tradición y modernidad. La clase obrera es, de hecho, el lugar del desarraigo absoluto, de la destrucción absoluta de toda identidad y de la búsqueda de un principio universal de emancipación del origen y del fin ultraterreno.

El principio del internacionalismo no es una solidaridad moral abstracta, mera voluntad. Es el efecto de la condición misma de trabajo sin cualidad, sin diferencia, sin patria; la condición del trabajo abstracto del obrero masa, que por primera vez en la historia crea las premisas de un reconocimiento igualitario. Iguales en la pérdida de humanidad, de vida, de tiempo, de diferencia. Pero precisamente en este total extrañamiento se encuentra el principio de

³³ M. Samman en G. Scholem, "Ebrei e tedeschi", *Lettera Internazionale*, núm. especial, 1997, p. 45.

una reapropiación de la diferencia a partir del movimiento, de la conciencia, no de la raíz. Ese principio ha sido absorbido por las bobinas de la técnica desplegada, y hoy ya no puede haber una clase obrera, sino solamente pueblo. Y el pueblo es maldición del origen, es resentimiento vengativo, obsesión identificadora.

La salida de la obsesión moderna no es fácil de entrever. Quizás no la haya en el destino del género humano. Pero quizás ya no tengamos que pensar en términos de género y debemos razonar en términos de línea de fuga, de secesión y de éxodo del destino universal.

Una regresión espantosa (1994)

Mientras que la deriva telemática lleva a una estrecha porción de la humanidad planetaria lejos de la orilla de la sensibilidad mecánica y de la organización industrial de la vida, hacia el umbral de una nueva era, de un nuevo panorama, en el que puede vislumbrarse un horizonte enigmático pero impredecible, al mismo tiempo la gran mayoría de la humanidad se ve arrastrada a un abismo de miseria y miedo, e incapaz de ver nuevos horizontes se revuelve en nombre de su propia necesidad y su propio resentimiento.

Sin embargo, ya no existe un horizonte universal: no existe una clase universalmente humana como lo fue la clase obrera internacionalista, capaz de dirigir y motivar a los diferentes movimientos de los pueblos en un único proceso progresivo.

Los trastornos políticos, sociales y culturales ya no están motivados por la universalidad sino por la pertenencia.

Una regresión espantosa se desencadena en la mente planetaria.

El colapso de los sistemas de seguridad totalitaria que tomaban el nombre de socialismo real desencadenó un efecto de desterritorialización muy grande, seguido casi inmediatamente por el desencadenamiento de conflictos de identidades, el resurgimiento del nacionalismo o, más bien, de diversos nacionalismos y tribalismos en lucha. Cada uno de estos se afirma como diferencia disyuntiva, es decir, como necesidad de identificación a través de la oposición y de la agresión contra el otro.

La dialéctica de la Ilustración y el Romanticismo, que está bajo la parábola de la modernidad, entra en la fase final de su tensión.

La Ilustración del Occidente liberal-progresista ha desarrollado su principio de homologación sacándolo del dominio jurídico-formal de la ley, de la garantía, del castigo y de la integración política, hasta en la carne de la humanidad racionalizada. La convención jurídica del Estado Liberal se transfiere a las mentes de los individuos a través de la maquinaria tecnocomunicativa.

El principio ilustrado consistía en la afirmación de un sistema de garantías racionales basado en la convención política, en el contrato social y lingüístico. Pero con el desarrollo de las tecnologías del cálculo y de la informatización, la convención es equipada con una maquinaria performativa tan poderosa como para poder hacer de la sociedad real un derivado suyo. La Ilustración multiplicada por las tecnologías digitales produce la tecnobarbarie, la producción de lenguajes homologados, la clonación de organismos vivos.

La humanidad ha reaccionado con un retorno desesperado a los valores románticos de la comunidad como raíz, como tradición y como reivindicación del origen.

La lucha contra la tecnobarbarie que comenzó en los años sesenta como una lucha antiautoritaria y libertaria, como un principio de liberación humana universal, se manifiesta hoy como una nueva forma de fascismo, como una nueva forma del nacionalismo, como una reivindicación desesperada y agresiva de pertenencia.

Uno se desterritorializa, se hace masa, pero precisamente para ahogar y anular los movimientos de masa y de desterritorialización, para inventar todas las reterritorializaciones marginales todavía peores que las otras. Pero sobre todo la segmentaridad flexible suscita sus propios peligros que no se contentan con reproducir en miniatura los peligros de la segmentaridad molar, aunque tampoco derivan de ellos o los compensan: como ya hemos visto, la especificidad de los microfascismos consiste en que pueden cristalizar en un macrofascismo, pero también pueden perfectamente flotar por su cuenta en la línea flexible y bañar cada pequeña célula.

Pero toda esta cadena y esta trama de poder están inmersas en un mundo que se les escapa, mundo de flujos mutantes. Y es

precisamente su impotencia la que hace que el poder sea tan peligroso. El hombre de poder no cesará e intentará frenar las líneas de fuga, y para ello tomará, fijará la máquina de mutación en la máquina de sobrecodificación.³⁴

La máquina de sobrecodificación está constituida por el paradigma epistémico-práctico heredado de la historia pasada: el paradigma lineal, secuencial y mecánico que se ha estratificado en la mente social a través de las revoluciones científicas, productivas y políticas de la modernidad.

La máquina de mutación, en cambio, está constituida por la proliferación de nuevas concatenaciones posibilitadas por el desarrollo de la tecnología, por el entrelazamiento de flujos lingüísticos e imaginarios, por la deriva telemática.

Este proceso de proliferación contiene una gran posibilidad: libera al hombre del trabajo mecánico y abre perspectivas inmensas de conocimiento y de producción. Pero desencadena la deriva incontrolable de las singularidades y genera pánico y necesidad de identidad.

El núcleo de la identidad (1994)

Pero, ¿qué significa *identidad*?

La dinámica de la identidad se estudia desde el punto de vista de la sociología y de la psicología, porque constantemente conecta y desconecta la relación entre el individuo como hablante y como receptor, y la sociedad como un lugar en el que todos los flujos de lenguaje se mezclan y jerarquizan. Desde este punto de vista, podemos decir que la identidad constituye la hipóstasis convencional e intersubjetiva de un lugar desde el que proviene la enunciación. En el flujo lingüístico debe poder establecerse un criterio de evaluación semántica de los enunciados; para hacer esto, debemos establecer una colocación del hablante, debemos suponer una intencionalidad del hablante. Para este propósito, atribuimos al hablante un lugar,

³⁴ Deleuze y Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Castelvecchi, 2006. [Ed. cast.: *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 1994, pp. 231-232].

un rol, una identidad. Pero para el que habla, para el enunciador, para el agente de sentido –que en realidad es un ser humano que está atrapado e involucrado en un proceso de movimiento, de desplazamiento, de redefinición constante de sus representaciones internas y de sus intenciones–, la atribución que los otros le hacen, el posicionamiento operado por sus interlocutores fija en cierto sentido su posición. Si quieres que te entendamos cuando hables, debes hablar de la manera en que podamos entenderte, debes hablar de la manera que esperamos que hables, debes decir las cosas que suponemos que puedes decir, y debes decir las en el dialecto que se supone que nosotros comprendemos.

La identidad es la continuidad y la confirmación del rol de un hablante en el circuito de comunicación. En este sentido, la identidad es indisociable de la pertenencia, en la medida en que, si quieres que se te pueda comprender, debes aceptar pertenecer. La pertenencia puede tener características convencionales y temporales (como ocurre en la comunicación científica, cuando nos ponemos de acuerdo temporalmente y convencionalmente sobre el significado que debe atribuirse a ciertos signos, y luego la identidad se disuelve tan pronto como se termina el proceso de enunciación científica). Pero la identidad busca raíces, cuando se toma el lugar del que proviene la enunciación por un lugar auténtico, original y verdadero, y cuando se intercambian los criterios convencionales y temporales de interpretación por los criterios de pertenencia natural. La comunidad se transforma, entonces, de lugar comunicativo en lugar histórico, pertenencia a un origen y de un recorrido compartido finalizado.

La identidad es, entonces, la hipóstasis de la convención temporal y pragmática que se realiza en la relación comunicativa, y en su endurecimiento.

Decimos que la identidad es una forma de rigidez del mapa interior de orientación en el mundo. En este sentido, la identidad es lo opuesto al estilo.

El estilo es un modo de relación suave, un mapa de orientación mutable y retroactivo, relativamente flexible, capaz de adaptarse a las asperezas del terreno, de modificar sus medidas y líneas según los efectos producidos por el recorrido. El estilo es singular y nunca

adopta características normativas ni formas de interdicción-castigo. La identidad es una limitación inconsciente de las posibilidades de comprensión e interacción. Se funda en un sentimiento hipertrófico de la raíz, en la reivindicación de la pertenencia como criterio de verdad y de elección.

Los valores, las creencias, las mitologías normativas y todo el armamento del integrista derivan de esta reivindicación desesperada de la raíz.

Una creencia no existe de forma aislada, sino que es parte de un sistema. Una creencia es un mapa del espacio circundante con el que nos orientamos. Nuestras creencias respecto del mundo se mantienen juntas, como un mapa mental de una ciudad demasiado grande para ser conocida por completo. Algunas partes del mapa mental son precisas y detalladas, otras inexactas. Puede haber vaguedad o errores en la forma en que algunas regiones están conectadas. Y algunas partes del mapa pueden ser inconsistentes con otras. Pero, a pesar de estos defectos, no muestra una serie de calles aisladas, sino un sistema de calles.³⁵

La identidad es un mapa que pretende guiar a lo largo del camino, pero miente. Para poder conducir por el camino es necesario saber que el camino es singular, es desconocido para el camino mismo y para quien lo recorre.

La identidad es el mecanismo por el cual pretendemos “re-conocer”, dar por conocido, poseer por pertenencia el sistema de valores, el sistema de rituales adaptados para mantener el mundo bajo control. Y este mecanismo es una mentira y un factor de endurecimiento. Quien no posee el mapa se pierde, pero al perderse uno comienza a conocer realmente el terreno.

“Los signos proliferan en desbandada. El pánico es la creación”, dicen en *Mil mesetas* Deleuze y Guattari, y quieren decir que el camino singular es creación. La creación consiste en el acto de conocimiento y proyección del mundo que tiene lugar atravesando el mundo.

La identidad se opone al acto de creación, no lo ve, no lo reconoce. La identidad es una redundancia que se instala en el centro de la semiosis.

³⁵ J. Glover, *The philosophy and psychology of personal identity*, Londres, Penguin books, 1998, pp. 154-155.

Dentro de las semiologías mixtas, los sistemas de redundancia de contenido se mantienen en manos de una organización de la expresión sometida a las significaciones dominantes transmitidas por el lenguaje, aquello que se habla, que debe ser hablado.³⁶

La necesidad de identidad consiste en una búsqueda de referencias que eviten la sorpresa creativa. Normas en las que reconocerse, criterios de interpretación del comportamiento de los demás y garantías sobre el reconocimiento del propio comportamiento, tabúes e interdictos compartidos. Pertenencia.

No hay duda de que gran parte del proceso de socialización consiste sobre todo en enseñar a los jóvenes lo que no tienen que ver, oír, pensar, sentir o decir. Una sociedad ordenada, que carece de reglas precisas sobre lo que debería mantenerse fuera de la conciencia de sus miembros, sería tan impensable como una sociedad que no se preocupa en enseñar a sus miembros todo aquello que necesitan conocer y que deben comunicar.³⁷

Quien posee un mapa posee una identidad y, por lo tanto, no entiende lo esencial, es decir, el acontecimiento sorprendente. La identidad es un código que permite no tener sorpresas.

Muchas de las denominadas actitudes neuróticas o infantiles pueden considerarse el resultado de la aplicación continua de la misma solución a pesar de que las circunstancias hayan cambiado drásticamente.³⁸

En el proceso de vertiginosa aceleración del desplazamiento, en la deriva planetaria que caracteriza al mundo tardomoderno, se ha desencadenado una necesidad de identidad impredecible y gigantesca.

Albaneses (1994)

En la escena de los años ochenta, la tecnobarbarie brindaba un destello de extraordinaria vitalidad al capitalismo tardío, llevando

³⁶ Félix Guattari, "Semiologie significanti e semiologie asignificanti", en A. Verdiglione (ed.), *Psicanalisi e semiotica*, Milán, Feltrinelli, p. 11.

³⁷ Paul Watzlawick, J. H. Weakland y R. Fisch, *Change: Principles of Problem Formation and Problem Resolution*, Goodread, 1974, pp. 54-55.

³⁸ *Ibidem*, p. 59.

la velocidad y la potencia de la máquina de simulación y homología a sus límites extremos, destruyendo las defensas culturales producidas durante los siglos modernos, fagocitó rápidamente las identidades de lo moderno (la crisis vertiginosa de las ideologías, el muy rápido colapso del socialismo real) y al mismo tiempo invadió los espacios imaginarios aun permeados por el arcaísmo. Así, la hipertecnología y la tradición se fusionaron en una especie de tecno-barbarie.

El *cyberspace* se enerva sobre terminales humanas que no tienen la misma formación antropológica ni la misma referencia de pertenencia, lo que provoca diferentes reacciones según el código cultural y semiótico que tiene cada población receptora. Pensemos en los albaneses que, en el vacío casi absoluto de conocimiento del cúmulo de códigos culturales estratificados durante la modernidad, de repente, a través del Canal 5, recibieron un fragmento de esa cultura. Está claro que para alguien que no conoce a Shakespeare ni a Kafka, ni a Chaplin ni a Andy Warhol, puede ser muy peligroso recibir a Raffaella Carrà y a Maurizio Costanzo. Esto corre el riesgo de transformar al campesino al que se le ha permitido conocer solo a Stalin y a Lenin en un peligroso salvaje consumista, que atribuye virtudes mágicas a Kinder y a Sailsa Mint³⁹ y está listo para morir ahogado y hacerse asesinar a fin de participar de la eucaristía consumista.

La difusión planetaria de la información televisiva ha producido cortocircuitos impredecibles y, en cierto sentido, ingobernables, asimétricos con respecto de cualquier proyecto racional.

Pero en esta situación se ha puesto en marcha un proceso de enraizamiento de algunos segmentos identitarios. Y, dado que las identidades modernas (el socialismo, el fascismo, la democracia) han perdido todo control sobre lo imaginario, las identidades arcaicas recuperan la ventaja.

En cierto sentido, en el pasaje entre las décadas de 1980 y 1990 hemos sido testigos de una revolución en la dialéctica de la Ilustración y el Romanticismo.

³⁹ Se refiere a los huevos de chocolate y a las pastillas de menta. [N. del T.]

La cultura liberal-formalista de los políticos occidentales, heredera del espíritu ilustrado, se ha encarnado en el sistema de telecomunicación universal, esta especie de monstruo planetario de la pertenencia y la homologación.

Pero el efecto de esto no fue en absoluto el esperado. En la psicoquímica planetaria se ha disparado un pico de reivindicación de la pertenencia, del origen: el *Volks-Geist* ha reafirmado sus derechos: derechos de sangre y de destino, derechos de muerte.

Esta tendencia se manifestó primero con el impresionante crecimiento del integrismo islámico, que comenzó a fines de los años setenta. Pero la reaparición de la pertenencia se manifiesta en todas partes, de acuerdo con un proceso reactivo y opositivo. Todo fundamentalismo provoca un fundamentalismo simétrico.

India, los países de Europa del Este, todo el mundo soviético e incluso los países europeos están atravesados por este resurgimiento del particularismo, del integrismo. Parece que ya no funciona ninguna lógica que no sea la de la pertenencia.

El proceso de migración, nomadismo, desplazamiento y contaminación que el desarrollo tecnológico y comunicativo ha puesto en marcha no se detiene por esto, sino que se vuelve cada vez más un factor de angustia, de conflicto.

En el bestiario de las angustias de la burguesía, pequeña, mediana o grande, el inmigrante tomó el lugar del proletario y del rojo. Y la búsqueda de identidad se juega ahora en la nacionalidad y ya no en la posición social. Así, el endurecimiento de la guerra económica, la cancelación del equilibrio del terror y el profundización de la cuestión social se conjugaron para anunciar el gran retorno de la nación. El populismo amenaza, como consecuencia de las políticas económicas superpuestas que corren el riesgo de transformar a los países del este en América Latina, y con esto vuelve la tradicional procesión de xenofobia, antisemitismo, integrismo religioso, búsqueda de chivos expiatorios, comenzando por los intelectuales, tal y como Walesa ya ha comenzado a hacer.⁴⁰

⁴⁰ A. Minc, *La vengeance des nations*, París, Grasset, 1990, pp. 15-16.

En la deriva de la identidad (1994)

La lección de Buda es que no hay nada que pueda ser definido como “yo”; no hay nada que sea “yo”. Y quizás sea necesario decir también que no hay nada como “yo soy”. Buda descubrió que el conjunto de concepciones, ideas, esperanzas y temores, emociones, deducciones, etc. no son más que creaciones y solo una herencia psicológica que nos limitamos a coordinar.⁴¹

A partir de aquí, debemos volver a plantear toda la reflexión sobre la identidad: debemos considerarla como una proyección del *maya*, como la concreción neurótica de una ilusión, el endurecimiento de una percepción egoísta del fluir. La historia, la economía son los regímenes y las modalidades de este endurecimiento, de esta cristalización de la experiencia del fluir. El reino de valor es el mundo en el que el disfrute de los signos y los bienes son reemplazados por la acumulación y el mercado.

La edad moderna atribuye una importancia central al individuo. En las civilizaciones tradicionales, el individuo se reconoce de modo inmediato en las formas comunitarias, tribales y familiares. La sociedad capitalista produce una atomización de los hombres, aislándolos en el hecho de ser meras terminales de un proceso general, el proceso de producción de valor, y en el hecho de ser portadores de tiempo de trabajo abstracto. Simultáneamente, la cultura capitalista estimula en los hombres la necesidad de ser reconocidos, de construir su identidad. En la sociedad capitalista, el individuo debe ganar su ser a través de la identificación en el mercado de la apariencia.

Los seres humanos de la última generación son los primeros cuya cultura y actividad cognitiva se formaron en la era de la telemática, en la era en la que la individualización alcanza su desarrollo más extremo, mientras que la identidad termina siendo sometida a mayores estímulos. El recién nacido, apenas salido del vientre de la naturaleza se encuentra frente a la pantalla encendida que construye las condiciones cognitivas de su interacción con la realidad.

⁴¹ C. Trungpa, *Meditation in action*, 1991, Londres, Shambhala, 1991, p. 28.

“Aquí hay seres humanos, cuyas primeras impresiones vienen de una máquina”, escribe Rose Goldsen. “Esta es la primera vez que sucede algo así”.⁴²

La pregunta “¿quién eres?” es hecha por infinitos hablantes, en un número infinito de situaciones comunicativas, y el mundo del que provienen sus posibles respuestas es infinitamente confuso.

El mercado ofrece una simplificación fantástica y tranquilizadora para este loco casino de la rueda de la identidad. Aferrarse al mercado es la reacción primordial de la humanidad telematizada en búsqueda de un código de identificación. Y el mercado es el reino del ruido, es pérdida de la atención, desvanecimiento de lo erótico.

La identidad es la percepción del *sí* como algo continuo y coherente en el tiempo.

La identidad es la garantía de que hay correspondencia y continuidad objetiva entre el que dice “yo” en un momento del tiempo y el que dice “yo” en un momento posterior.

Pero durante el proceso histórico la identidad se ha transformado en una obsesión, cuando en la sociedad capitalista la identidad psicológica ha terminado por entrelazarse con la competencia económica, produciendo efectos patológicos de conformismo y de exclusión.

La necesidad de identidad trae consigo la necesidad de confirmación. Para ser confirmado es necesario participar del juego comunicativo: recibir, reconocerse en las señales-ruido y, en consecuencia, ser reconocido por otros actores, tan desatentos como lo estamos nosotros debido al ruido circundante.

La necesidad de comunicación constituye uno de los rasgos característicos de la neurosis moderna, de la obsesión que caracteriza cada vez más nuestro tiempo. La comunicación se vuelve una necesidad y, por lo tanto, pierde su carácter de lujo, de placer, de disfrute, de conocimiento.

Cuando hablamos de identidad también hablamos necesariamente de identificación de lo real, de reducción de lo real a lo

⁴² R. Goldsen, *The Show and Tell Machine, How Television Works and Works You*, Doubleday, 1978, p. 5.

idéntico. Para ser percibido como idéntico a mí mismo en el juego comunicativo (y, por lo tanto, para que pueda obtener la gratificación de la identidad), es necesario que yo identifique, a través de mis estados mentales, una realidad reconociblemente idéntica, para mí y por consiguiente para los otros. El organismo identifica la realidad sustrayéndola del flujo cósmico, históricándola o bien digitalizándola. Durante la era moderna se construyen aparatos de identificación que fijan, social y culturalmente, la relación entre deriva singular y juego cósmico. La transformación de los proletarios en obreros constituyó la fijación más gigantesca de este tipo que podría imaginarse. Inmensas cantidades de hombres se vieron obligadas a reorganizar mentalmente el mundo, a reestructurar su percepción del tiempo, a restringir y modelar sus gestos y cuerpos, y así sucesivamente.

Pero el proceso de identificación en la sociedad digital debe modelar esencialmente las modalidades cognitivas, los modelos de funcionamiento de la actividad mental. Desde este punto de vista, estamos asistiendo a un proceso de homologación del lenguaje, pero también de otras facultades cognitivas, para hacer posible el intercambio disciplinado y comprensible de mensajes, y por tanto la identificación. A lo largo de la era moderna se ha venido desarrollando una obsesión por la identidad, una especie de rigidez crítica del yo. El yo fue concebido esencialmente como una máquina de discernimiento, de decisión y, por lo tanto, de exclusión. Si este proceso continuara, en la era digital, el riesgo es evidentemente el de la automatización de las actividades mentales, de la clonación cognitiva. La necesidad de identidad tiende a ramificarse, a reducir la deriva dentro de un ritmo social, histórico, finalista; y esta reducción tiene efectos peligrosos en la era digital. La lección que se debe aprender es la de un camino sin finalidad y sin necesidad.

Una lección que proviene de la experiencia de Siddhartha Gautama, y que para nosotros quizás solo signifique una desintoxicación asintótica del Romanticismo, de la obsesión histórica.

La ansiedad histórica, el *maya* de la historia está profundamente inscrito en las células de nuestra formación cultural e incluso de nuestro aparato nervioso. Estamos acostumbrados a vivir el tiempo como la carrera hacia un logro, como contracción y espera.

Ahora relajemos la musculatura y reconozcamos que no hay nada que esperar, ningún deber que cumplir, ninguna perfección que instaurar. Tampoco tenemos que esperar tranquilidad de la conciencia. Lo que podemos lograr es comprender el carácter ilusorio de la inquietud que nos devora.

Este es el primer paso hacia el cuidado de sí.

Comparemos al Buda sentado con la Cruz. Cristo instituye el paradigma de la tensión histórica, de la remisión escatológica, de la espera y de la responsabilidad. El resultado de su lección es violencia, violencia y violencia. En nombre de la salvación venidera, toda violencia es justa y necesaria.

Pero Siddhartha Gautama sugiere, por el contrario, que la salvación proviene de la irresponsabilidad, y que solo sustraerse es perfecto.

No hay liberación de la sociedad, sino solo liberación de la ilusión del vínculo social.

En este sentido se debe comprender la lección budista: en primer lugar, como conciencia de la indeterminación del ser y como conciencia de la ausencia de finalidad del fluir. En segundo lugar, como disolución de la ilusión del yo. No hay nada que corresponda al yo: hay flujos, energías, relaciones.

Y en tercer lugar, Wu Wei: la soberanía del no hacer, la superioridad cognitiva y ética del no hacer con respecto del decidir. Decidir implica cortar una perspectiva y eliminar lo infinito posible del campo visual. No hacer significa transmigrar en los universos ligeros.

“Lo importante no es ganar o perder, lo importante es ser impecable”.⁴³

“Escribir no tiene nada que ver con significar, sino con deslindar, cartografiar, incluso futuros parajes”.⁴⁴

Cartografiar parajes futuros. Esto es lo que significa Wu Wei.

⁴³ C. Castaneda, *Las enseñanzas de Don Juan*, México DF, FCE, 1985, p. 120.

⁴⁴ Deleuze y Guattari, *op. cit.*

Una epidemia mental contemporánea (1994)

El proceso en el que estamos inmersos hoy, por efecto de la acción combinada de la técnica y la comunicación, es un proceso de transición, de desequilibrio.

La expresión “transición tecnocomunicativa” designa un desequilibrio y un proceso de readaptación en la relación entre el universo de los Emisores y el universo de los Receptores.

Llamamos *universo de los emisores* al conjunto de fuentes que emiten signos públicos (dirigidas potencialmente a toda la audiencia social).

Llamamos *universo de los receptores* al conjunto de la humanidad socializada, en la medida en que recibe, elabora y utiliza los signos que circulan en la infoesfera.

Con la palabra *mundo* nos referimos al punto de intersección psicodinámica entre la proyección de infinitas derivas mentales tomadas en un proceso llamado comunicación.

La evolución tecnológica y socioorganizativa del sistema comunicativo produce, en ciertos momentos, verdaderos saltos paradigmáticos, que son como cambios de formato (en este sentido, Derrick De Kerkhove habla de *brainframes*).

El material sígnico termina siendo recibido de acuerdo con formatos de recepción sensorial y psicocognitiva que son modelados por la historia pasada de la emisión. La mente social ha sido modelada como receptora a través de la larga historia de la civilización gráfica y mecánica.

Pero cuando las tecnologías entran en la esfera de la digitalización, de la teletransmisión y de la simulación, en ese punto estos modelos de recepción comienzan a aparecer fuera de formato, comienzan a procesar el material sígnico entrante de manera inadecuada. Y esto crea en el aparato receptor (en el comportamiento cognitivo social) congestiones de distinto tipo. El pánico, la depresión, la sobrecarga, la anestesia son patologías de la cognición social que se manifiestan en este pasaje.

¿Cómo actúa en el cerebro social la transformación del universo comunicativo (infoesfera) llevada a cabo por la tecnología

videoelectrónica? La percepción de la experiencia temporal –pasado y futuro, memoria e imaginación– ya no parece pertenecer a la experiencia concreta de un individuo o del colectivo, sino a la simple combinatoria sin profundidad diacrónica de los acontecimientos-imagen predeterminados.

Esto desencadena una especie de epidemia que se manifiesta en el ciclo pánico-depresión-angustia.

El ciclo de la producción mental produce, de este modo, sus efectos en el cerebro social.

La economía ha completado la colonización de la vida cotidiana con el pleno despliegue del sistema industrial. Después de haber colonizado y sometido a la ley del valor, a la homologación abstracta del intercambio, a cada bien necesario para la supervivencia material, la economía somete a la producción misma de signos, imágenes y saberes. Es más, la economía se identifica con la producción de imágenes y tiende a hacer realidad un universo en el que no circula ninguna imagen que no esté homologada de acuerdo con el principio de lo económico.

La enfermedad que el sistema capitalista había inoculado en el cuerpo social llega ahora al cerebro. No puede existir otra producción imaginaria comunicable más que aquella socialmente intercambiable según el principio de la equivalencia económica.

Las señales tienden a perder su diferencia concreta, y el efecto depresivo consiste en la incapacidad de percibir la propia singularidad, la concreción erótica del mundo de las señales que nos rodean. El *input* de sentido parece reducirse a cero. La inestabilidad que parece extenderse en el sistema bio-informativo decepciona continuamente la expectativa de sentido que la historia moderna ha depositado en el cerebro contemporáneo.

La depresión es una experiencia emotiva de un estado de impotencia y empobrecimiento del yo: se origina a partir de la tensión entre aspiraciones narcisistas fuertemente investidas y conciencia del yo de la propia impotencia e incapacidad para vivir adecuadamente en relación con estos modelos.⁴⁵

⁴⁵ E. Jacobson, *La depressione. Studi comparativi degli stati normali, nevrotici e psicotici*, Florencia, Martinelli, 1977, p. 29.

Hay que decir que la depresión resulta ser el opuesto consciente de la voluntad de potencia. La voluntad de potencia que el racionalismo moderno ha producido se encuentra decepcionada y despotenciada ante la sobreproducción indiferenciada y aleatoria de señales. El narcisismo investido en la búsqueda de sentido termina siendo puesto en crisis. El nihilismo espectacular disuasivo del sistema planetario tecnocomunicativo (la televisión, el espectáculo de la guerra) actúa como una bomba metafísica, como el desencadenamiento de un proceso de desvitalización de células educadas según un esquema finalizado, teologizado, orientado hacia el sentido.

Una perturbación de la imaginación está en el origen de la despolarización depresiva; la imaginación del futuro ya no tiene ninguna efectividad, ninguna vitalidad.

Pero el mismo sistema que produce la enfermedad también produce la cura. El mismo proceso que produce angustia, depresión, pánico produce los flujos y las sustancias anestésicas: el flujo televisivo, las sustancias psicofarmacológicas, la heroína.

La heroína constituye un complemento adecuado de la despolarización depresiva. La adicción tiene como objeto rituales ausentes de propósito y la reducción a cero de la percepción misma de un futuro que sería diferente de la repetición del presente. Anestesia respecto de lo real a través de la producción artificial de endorfinas. El círculo mágico del realismo capitalista se cierra así con la instauración de lo que William Burroughs llama “el álgebra de la necesidad”. La necesidad como necesidad abstracta, necesidad de necesidad, ritual del ritual.

Necesidad sin propósito y sin felicidad. La heroína es la verdad del mundo sin verdad de la mercancía.

Pero el mundo sin verdad es un universo infinitamente cargado de señales. Tan pronto como el influjo de señales rompe las barreras de la despolarización depresiva, el efecto que surge es el pánico.

Se podría ensayar una semiología de pánico o, mejor, describir el sistema comunicativo que produce el pánico. La depresión es la reducción a cero del *input* informativo, porque los receptores de impulsos, polarizados sobre el sentido, no alcanzan a registrar impulsos sin propósito y la intensidad comunicativa tiende a reducirse

a cero. El pánico funciona como una repolarización salvaje. La realidad vuelve a pulsar dentro del cerebro social a la velocidad loca de los infinitos circuitos telemáticos que se interconectan en la *Umwelt* infoesferizada; y la frecuencia de los impulsos de las pulsaciones, informaciones, imágenes, señales de telecomunicación a través de innumerables circuitos en tiempo real, excede infinitamente la capacidad de decodificación consciente del sistema nervioso, del cerebro individual y, por lo tanto, excede el umbral de posibilidad de decisión relativa a la verdad de las señales.

El mundo sin verdad, percibido por el cerebro privado del filtro de la finalización, del sentido, bombardea el sistema nervioso contemporáneo poniendo en funcionamiento las dinámicas del pánico.

El pánico es la catástrofe de un sistema comunicativo. ¿Qué condiciones producen el pánico contemporáneo? El hombre siempre ha conocido la realidad de manera directa. La realidad que lo formaba era la que experimentaba directamente con sus sentidos y su presencia. La guerra que golpeaba su ciudad, la epidemia que se difundía en su pueblo.

En la sociedad de la telecomunicación los estímulos "*paniquants*" son teletransmitidos; el telepánico es el producto de una simulación que se hace realidad en el momento mismo en que es recibida.

La multiplicación de señales es en sí misma inductora de pánico, pero la enfermedad "pánica" que las telecomunicaciones inducen en el sistema nervioso social no es una simulación.

Los efectos de la guerra sobre el imaginario social se manifiestan incluso si la guerra no se desarrolla en su forma efectiva, incluso si termina siendo preparada, anunciada y aplazada indefinidamente. La percepción de una impotencia generalizada para modificar el mundo, para salir del equilibrio del terror establecido por la simulación de la guerra, termina actuando como un factor depresivo; y el ciclo pánico-depresión constituye así una economía implosiva del cerebro social contemporáneo.

La acumulación de acontecimientos perturbadores, de informaciones "*paniquants*" puede tener un efecto acumulativamente implosivo, o puede alcanzar una conjunción de tipo mutagénico. La acumulación de fenómenos de crisis del sistema nervioso social

puede llevar a un cambio de tipo morfostático o acercarse a un cambio morfogenético, es decir, a una transformación de los mecanismos cognitivos fundamentales.

Es en este caso que se puede hablar de una mutación del cerebro social conectada a la transformación del sistema tecnocomunicativo.

La concomitancia de acontecimientos infinitos, que sustituye a la sucesión finalizada, a la teleología histórica, desencadena la dinámica sin objeto (y sin proyecto) del pánico.

Si bien la angustia no tiene realmente un objeto, a diferencia del miedo, se alimenta sin embargo de todos los objetos posibles, mientras que en la situación de pánico ni siquiera existe una relación con objetos posibles. Paradójicamente, ¿no será que la angustia colectiva es entonces un sistema de defensa contra la posibilidad del pánico?⁴⁶

La angustia produce sus objetos; la depresión, incapaz de recibir estímulos y de reaccionar a ellos, de decodificar señales de acuerdo con un patrón reconocible, se ve reforzada por la angustia que, por el silencio en el que está inmersa, produce sus ruidos, anima sus objetos. El sistema ritual de la angustia intenta reconstruir obsesivamente un mundo desde el momento en que el mundo real no “manda” señales. Pero este sistema ritual es un conjuro contra la irrupción del pánico. El pánico, que reabre los canales de recepción, recibe señales, pero está deslumbrado, trastornado, porque ni el filtro de la refinalización ni el filtro anestésico de la depresión seleccionan el material al que se puede tener acceso. Esta sobrecarga de los circuitos neuroperceptivos paraliza el cerebro “paniqué”, incapaz de proyectar, de darse un objeto.

La dinámica pánico-depresiva que he tratado de describir aquí involucra no solo la actividad mental de los individuos, sino también la interacción comunicativa de las distintas actividades mentales, aquello que metafóricamente podemos llamar “cerebro social”.

“El miedo une al grupo, el pánico lo hace explotar”, dice Jeudy.

El intento de orden, la búsqueda de constantes, que está en el origen del esfuerzo de la reducción científica y de la reducción

⁴⁶ H.-P. Jeudy, *La panique*, París, Editions Galilée, 1981, p. 28.

política, la búsqueda de previsibilidad y de organización racional de los acontecimientos humanos, estrella contra la multiplicación infinita e ingobernable de señales, de derivas, de proyecciones diversas y proliferantes.

El caso reconquista su dominio sobre el mundo, anulando la ley. Pero no es en absoluto necesario pensar que esto correspondería a una liberación anárquica de singularidades felices. De hecho, el caso es modelado sobre las líneas de semiotización del capitalismo y de la guerra, de la competencia agresiva de todos contra todos.

La incertidumbre no está vinculada a lo que podría suceder, sino a la inminencia ineluctable de lo que ya está sucediendo, conjunción fantástica de la incertidumbre y de la certeza más absoluta, inevitabilidad de lo posible en la equiposibilidad de los posibles.⁴⁷

El pánico es el repentino despertar frente a un mundo que ya ha constituido todas las condiciones inevitables de la catástrofe.

Ruido, silencio, belleza (1994)

En general, los fenómenos de desequilibrio debidos a la disimetría formada entre el material que circula en la infoesfera y los modelos de recepción y elaboración parecen hoy manifestarse como sobrecarga. Una masa demasiado grande de información circula en el universo comunicativo, y este volumen no puede ser elaborado en forma armónica por la mente social e individual.

Los años ochenta han producido la banalización del gesto estético y la proliferación en serie del signo estético a través de las tecnologías de simulación digital. A través de la desbordante publicidad, la televisión y el flujo ininterrumpido del ruido mediático se está haciendo realidad la estetización de la vida cotidiana y la cotidianización de la estética.

La estética se ha esparcido en las calles, en las oficinas, en los envoltorios de los objetos y en las imágenes publicitarias. La producción

⁴⁷ *Ibidem.*

social de imaginario ha invadido progresivamente cada espacio de la atención. Ya no hay ningún imaginario que no sea social, que no sea el producto de esta emisión perpetua. Es por esto que la creatividad imaginativa individual está casi suprimida, absorbida y sofocada por la penetración imaginaria socializada. Al mismo tiempo, la sobrecarga estética produce una anestesia, una incapacidad para experimentar el disfrute y para conocer la belleza como algo irrepetible.

El erotismo –percepción consciente de la singularidad de una experiencia, de un instante de experiencia– se pierde en el laberinto de la sobrecarga semiótica. Se habla mucho de una enfermedad del deseo. En efecto, la banalización y la sobrecarga han producido una especie de deserotización de la relación social. A esto debemos agregar el efecto imaginario del SIDA: la molestia del contacto, el miedo al contagio que dominan las relaciones humanas. Un enorme volumen de energía psíquica, por lo tanto, se traslada del deseo a la agresividad. Es necesario volver a leer al Reich de *Psicología de masas del fascismo*, es necesario reflexionar sobre el hecho de que la enfermedad psicosocial que se propaga en este fin de siglo se asemeja a aquella peste emocional que produce el nazismo.

La acumulación de tensión orgásmica reprimida funciona como un factor de agresividad en las relaciones sociales; el fascismo, la violencia, la guerra nacen del miedo al contacto erótico, del miedo a la contaminación, del miedo a devenir-otro, del terror a la desterritorialización deseante.

El individuo no tolera la desorientación indefinidamente, y la necesidad de identidad se reafirma. En el laberinto de los signos se intenta establecer un camino, un sentido (puramente señalético), una dirección que permita volver a casa. Los grafitis son marcadores del territorio, efectos de supercomunicación, afirmación de una pertenencia tribal. Alzar la voz en medio del ruido para que al menos alguien escuche.

Podemos considerar esta sobrecarga como una forma de hipertrofia semiótica. La semiosis prolifera como una multiplicación de realidad intencional y laberíntica. En su *Apologia del silenzio imperfetto*, Ugo Volli coloca esta evidencia en el corazón del análisis.

Nuestro mundo está realmente urdido de comunicación, aunque solo sea porque tácitamente acordamos interpretarlo de esta manera; el modo fundamental de ser de todas las cosas se presenta en este momento histórico automáticamente bajo la forma de signo; o, si se prefiere, se encuentra desde el principio inmerso en el contexto de una organización lingüística. Este proceso de estetización universal es el contenido realmente relevante de toda la gran conversación que se ha hecho en los últimos años sobre la simulación, lo posmoderno, el neobarroco. Este proceso también involucra la materia, las cosas mismas, el campo de las funciones de la técnica. En la base de estos desarrollos está lo que los sociólogos llaman desmaterialización, la nueva flexibilidad y miniaturización del sustrato material de los objetos, con todas las consecuencias que esto supone.⁴⁸

La semiótica se vuelve de este modo el paradigma de toda realidad, superponiéndose y sustituyendo a otros sistemas interpretativos, reemplazando la funcionalidad, la economía y, en última instancia, incluso la estética.

La semiótica nos aparece implícita e inconscientemente como la teoría contemporánea que incorpora el nihilismo en sus premisas.⁴⁹

El nihilismo del que habla Heidegger en su ensayo *La época de la imagen del mundo* (véase *Holzwege* [*Caminos del bosque*]) no es una concepción subjetiva viciosa, sino el movimiento mismo de la modernidad, que progresivamente revela su ausencia de fundamentos, su ficción constitutiva. La estetización universal no es para nada lo que la vanguardia o el situacionismo deseaban o esperaban. No es para nada una atribución al mundo de un nuevo significado, de una realidad auténtica, de una cualidad erótica original. Nada de esto. La estetización coincide con el laberinto del sentido, con el paroxismo de la interpretación y del deslizamiento de los niveles, con la erradicación del objeto erótico en el juego de espejos del simulacro. Emoción constante, electrocución estetizante, frustración erótica y comunicativa.

⁴⁸ U. Volli, *Apologia del silenzio imperfetto. Cinque riflessioni attorno alla filosofia del linguaggio*, Milán, Feltrinelli, 1991, p. 64.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 65.

La idea kantiana de que las cosas en sí mismas no pueden alcanzarse antes de la intervención de los esquemas trascendentales bajo los cuales ellas se nos aparecen se transforma en nuestro tiempo en el hecho sociológico de la inexistencia de todo lo que está fuera o antes del lenguaje, en la imposibilidad o más bien en la interdicción de que las cosas y las personas reposen en el silencio. En este sentido, el imperialismo semiótico no es simplemente una pretensión académica de hablar de todo *sub specie communicationis*, sino por el contrario un proceso real, que ha arraigado en el corazón de nuestra relación con el mundo y nos transforma en seres obligadamente comunicativos.⁵⁹

Así que el discurso de Volli es interesante, pero ¿adónde nos puede llevar? ¿A dónde lleva esta apología suya de silencio? Hay un peligro que debemos advertir de inmediato: el peligro de un repliegue nostálgico, de un silencio entendido como el restablecimiento de la relación originaria referencial y simple entre el organismo sensible y la naturaleza. Demasiado pobre, y sobre todo ilusorio, sería este intento, este giro hacia atrás.

Es necesario buscar un nuevo sentido de la belleza, es necesario buscar un sentido de la belleza que nos lleve fuera de la estetización. Es necesario volver a plantear por entero el problema del significado y de la función de la belleza, a fin de repensar la relación entre organismo consciente y mundo de las formas, a fin de iniciar un proceso de terapia de la sensibilidad.

Del mismo panorama, un pintor t'chan, un paisajista europeo del siglo XVIII y un impresionista harían tres pinturas diferentes. Refiriéndose a la misma porción del universo, irradiarían tres mundos diferentes.

Lejos de poder ser juzgada hermosa o fea según este o aquel criterio, la obra de arte instituye los criterios de la belleza. Cuando hablamos de la calidad de una obra, en realidad, a través de nuestra boca hablan obras de arte anteriores, las que nos han educado. La potencia de abrir un mundo es la propiedad de la belleza. Desde el punto de vista de la experiencia, la obra de arte no es un objeto histórico, aprisionado en el tiempo, fechado, clasificado, estimado, etc. Por el contrario,

⁵⁹ *Ibidem*, p. 66.

la obra de arte es génesis en potencia, a la espera de una escucha o una mirada, la génesis de un mundo que ella revela en un flechazo o que domina con ecos repetidos.⁵¹

Pierre Lévy, en este hermoso libro en el que habla de creación, cognición y cultura informática, se propone repensar las condiciones de la belleza y de la sensibilidad dentro de las condiciones del universo informatizado.

Debemos pensar en la belleza como sintonía entre mundo interior y mundo proyectivo y, por lo tanto, como premisa para una restitución de la sensibilidad erótica en el universo de la simulación estético-informática.

¿Qué significa esto? Significa que la poesía puede descubrir cómo el disfrute erótico, la pulsación concreta, sabrá vibrar originalmente en el universo de los signos simulados y digitalizados.

La belleza es aquella propiedad de la cosa (de la forma, de la obra, de la persona) capaz de despertar en el organismo consciente una vibración de armonía con lo desconocido, con lo que trasciende el horizonte de lo que ya se conoce.

La belleza es la clave del enigma. No porque la belleza pueda explicar el enigma (el enigma es, por definición, inexplicable). Sino porque nos ofrece la posibilidad de sentirnos en lo inexplicable como en casa. El cambio del ambiente (social, urbano, natural, cósmico) provoca en nosotros una perturbación. *Unheimlich* (lo perturbador) provoca la vibración de la perturbación.

La perturbación puede evolucionar en forma de malestar, miedo, reacción agresiva o apatía. El organismo consciente puede reaccionar aferrándose a la nostalgia agresiva de un territorio familiar. Pero la belleza abre el horizonte de la armonía entre el organismo consciente y el desconocido.

Por lo tanto, es la clave de una sintonía que debe redescubrirse cada vez que el cosmos nos parece perturbador (es decir, en todo momento): es la clave de una sintonía entre deriva singular y juego cósmico.

⁵¹ P. Lévy, *Le machine univers. Création, cognition et culture informatique*, París, Seuil, 1992, p. 47.

Por supuesto, también el silencio puede ser un camino de la belleza; pero no puede ser vuelta a lo incontaminado, sino estrategia de desplazamiento, suspensión del ruido y reactivación de la atención erótica.

La desaparición del gesto no implica que el artista informático esté totalmente desencarnado. Solo ha cambiado de piel. Se proyecta en el funcionamiento de la máquina, hace cuerpo con ella, y la anima.⁵²

Psicopatología de la comunicación (1994)

La peste emocional

Ya no podemos considerar por separado los problemas de la crisis social y los de la psicopatología.

La difusión de las tecnologías de comunicación de tipo mutagénico ha determinado una nueva situación. Diría que ya no podemos entender nada sobre la crisis social, política y económica que atraviesa por entero el planeta a principios de los años noventa si no examinamos al mismo tiempo los aspectos “comunicológicos” y los aspectos psicopatológicos como factores estrechamente relacionados en la producción del cambio social.

Basta un ejemplo entre todos los posibles: el colapso de los sistemas socioautoritarios de Europa del Este ha sido determinado por la difusión de las tecnologías de la comunicación, en primer lugar la televisión y la telemática, que hacen posible la penetración de imágenes, mitologías, expectativas psicológicas y necesidades sociales más allá de cada frontera, de cada muro, de cada separación nacional y política.

Pero el efecto del colapso de los sistemas social-autoritarios no fue para nada, como algunos ingenuos esperaban, el de un libre fluir de nuevas energías sociales hacia la libre empresa y el mercado. Por el contrario, el efecto de ese colapso tiene todas las características de una ola de pánico.

⁵² *Ibidem*, p. 52.

El colapso del sistema de seguridad social actuó como un verdadero terremoto psíquico, y fue seguido de una ola de agresividad nacionalista, étnica y militarista, de la que no podemos predecir en absoluto sus resultados.

El movimiento de desterritorialización se está volviendo ingobernable según los modelos de la democracia formal y de la economía de mercado, y ha provocado un contra-movimiento de reterritorialización paranoica, a veces desesperada.

No podemos predecir los resultados de esta dinámica, pero ciertamente podemos decir que lo que se desarrolla ante nuestros ojos es lo que Wilhelm Reich llamó *peste emocional*.

¿Qué significa *peste emocional*? Significa contagio psicótico en la red social de la mente, de la sensibilidad, de la emoción.

Reich conecta el nacimiento del totalitarismo, fascista, nazi o estalinista, con una desviación agresiva de los investimentos libidinales. La peste emocional que se propaga por el mundo actual involucra a la economía y la política en un movimiento de devastación psíquica, de pánico, depresión y extroversión agresiva.

La comprensión y el análisis de la situación planetaria actual deben por lo tanto partir del cambio tecnológico y comunicativo, es necesario atravesar el campo de las psicopatologías que este cambio ha desencadenado y, finalmente, es necesario evaluar las consecuencias que la psicopatología manifiesta a nivel social, político y económico.

Tecnologías de la comunicación y actividad cognitiva

En una entrevista de 1979, Steven Spielberg declaraba: “El cine y la televisión no son más que momentos de transición hacia una técnica de transmisión de imágenes que dominará el futuro: el envío de señales desde la red de telecomunicaciones por satélite llegará directamente a las neuronas de los individuos, despertando necesidades, influyendo en el estado de ánimo...”.

La electrónica, la telemática, estableciendo un sistema de extraordinaria potencia de alteración directa sobre el funcionamiento de la actividad cognitiva, determinan el proceso más profundo de mutación de los modelos comunicativos, del hábitat humano, del imaginario.

Cada tecnología es la extensión, el potenciamiento, la multiplicación de un órgano y de una facultad humana; la tecnología de la comunicación es una extensión, diversificación, complejización de la facultad de enviar señales.

Las tecnologías de la comunicación contribuyen a modelar el mundo y, en particular, las formas de sociabilidad. Y lo hacen a través de una alteración, en la medida que cada tecnología comunicativa produce una alteración en los modos de funcionamiento de la mente individual y del cerebro social. Por otro lado, el uso de una tecnología comunicativa no está exento de relaciones con el funcionamiento (sintáctico, semántico, pragmático) de la comunicación en sí.

Las estructuras comunicativas modelan las formas de percepción y también las estructuras del imaginario colectivo.

La percepción no es el resultado de un proceso de aprendizaje que comenzaría a partir de la suma o elaboración de elementos empíricos sucesivos, sino más bien un sistema que funciona de acuerdo con programas y modalidades que son independientes de la relación empírica con su objeto.

Una ciencia de la percepción solo puede comenzar en este momento en que uno se pregunta por qué y cómo el ambiente en el que vivimos se articula para nosotros en objetos distintos entre sí, y por qué se articula precisamente en aquellos objetos que poseen justamente las características dadas de forma, de color, de tamaño, de olor, de dureza.⁵³

Como nunca antes en la infinidad de señales, constelaciones, flujos de sonido, tormentas e intersecciones electromagnéticas, nuestro organismo, nuestro sistema perceptivo y nervioso selecciona y organiza un cierto número de puntos, de ruidos, de sonidos. a fin de componer ciertos conjuntos definibles como “objetos”.

El cognitivismo postula la existencia de estructuras anteriores a la experiencia y capaces de organizar la experiencia. Pero el innatismo cognitivista examina las estructuras perceptivas solo en relación

⁵³ G. Kanizsa, *Grammatica del vedere. Saggi su percezione e Gestalt*, Roma, Il Mulino, 1997, p. 25.

con su objeto de conocimiento y no en relación con el proceso de diferenciación que lo constituye. Es en la esfera de la comunicación que esta diferenciación se logra, a través de las evoluciones del sistema de las tecnologías comunicativas.

La historia de las tecnologías comunicativas está estrechamente relacionada con los cambios de la percepción social. Para comprender las transformaciones producidas por la telemutación es necesario exponer este funcionamiento de la relación entre sistema tecno-comunicativo y modelos cognitivos, no menos que la relación entre sistema tecno-comunicativo e imaginario social.

En la tecnología videoelectrónica, el tiempo de transmisión de las informaciones se vuelve el tiempo de la instantaneidad. El acontecimiento puede comunicarse en el momento mismo en que se determina, transmitido en forma de señal. La señal termina por pertenecer al orden mismo de los acontecimientos. Las señales se vuelven acontecimientos reales, y en la comunicación en tiempo real se hace posible reproducir el flujo continuo, el *continuum* mismo de la experiencia.

El mundo de los acontecimientos y el mundo de los signos pueden así interactuar y confundirse constituyendo un mundo unificado: la infoesfera.

Así, la colonización de la mente procede de una suerte de invasión de la infoesfera por parte del flujo de signos videoelectrónicos. En este sentido, la metáfora de Burroughs, que habla de señales electrónicas como de una invasión viral, es adecuada: la memoria personal tiende a estar sumergida en un flujo ininterrumpido y redundante producido por el sistema de información videoelectrónico. El modelo de la escritura ha dominado el mundo de la civilización blanca, de la industrialización. Probablemente muchos de los problemas relacionados con la filosofía y las mitologías del hombre occidental –en particular las mitologías de la racionalidad crítica, del progreso– deben verse en relación con este carácter discontinuo y secuencial del *medium* dominante en la esfera de la transmisión del saber.

La escritura es un *medium* discontinuo, discreto, completamente asimétrico y heterogéneo con respecto del mundo real; por

esta razón la escritura constituye su propio mundo regulado por “convenciones”, por reglas lógicas, el mundo de la discursividad.

Desde el momento en que la electrónica entra en el proceso de comunicación, asistimos a una rápida amalgama e integración de la cultura imaginaria: la televisión juega un papel fundamental en este proceso de integración; la comunicación electrónica produce sus efectos no a través del lento camino de la discursividad, de la crítica, sino a través de la inmediatez de la alteración perceptiva y de la invasión sinestésica de la conciencia.

La televisión no actúa de manera persuasiva, modificando las convicciones críticas del receptor; actúa de manera impregnante, modificando los patrones de funcionamiento perceptivo y proyectivo de la mente y, en consecuencia, los modelos mitológicos de la cultura social.

El *medium* televisivo es un *medium* psicotrópico que produce alteraciones antes que secuencias discretas de información, y actúa sobre el ritmo mismo de la actividad cognitiva antes que presentar contenidos evaluables en sucesión. En *Brainframes*, De Kerkhove observa que la pantalla televisiva encendida produce un efecto neuromuscular involuntario: desde siempre, el organismo humano se ha habituado a reaccionar con una alarma psíquica y una alteración del tono muscular a los cambios en el campo visual, incluso en sus márgenes. Es por esto que la televisión produce un efecto de estrés constante de la atención, completamente independiente del contenido informativo de las imágenes televisadas.

La dimensión de la instantaneidad comunicativa (la transmisión de acontecimientos en tiempo real es el ejemplo extremo) determina una mutación de los mecanismos de memorización; la percepción misma de la diacronía –del desarrollo de los acontecimientos a lo largo del tiempo– es reducida a cero.

La automatización y la socialización de los procedimientos de memorización reducen la memoria individual a un simple programa de acceso: la memoria viva termina siendo reemplazada por la percepción simultánea y por una memorización automatizada.

Finalmente, se produce en el imaginario social una cancelación de la profundidad temporal, de la percepción misma del cambio en el pasado y en el futuro.

Todo el arco de lo posible termina siendo agotado en el paquete de informaciones-acontecimiento que fluyen en el proceso comunicativo. Todo el universo es comprimido en el flujo de acontecimientos-información, la perspectiva del despliegue a lo largo del tiempo termina siendo aplanada. La generación videoelectrónica, la generación que se forma frente a la televisión y el ordenador probablemente percibirá el mundo como el conjunto de las configuraciones transmitidas por el universo de los transmisores. No existe otra realidad que la del universo de señales de las que somos destinatarios; esa masa de información, de unidades informativas sincrónicas, agota el universo real, y también la percepción del universo de acontecimientos posibles.

Al mismo tiempo, la inmersión en un flujo ininterrumpido de imágenes y sonidos en la infoesfera electrónica reconstituye un comportamiento comunicativo de tipo mítico. El problema ya no es el de la verdad de las señales, o el de la coherencia de la sucesión, como ocurre en la comunicación discursiva. El flujo de señales no es recibido críticamente, sino míticamente; es el flujo mismo lo que constituye la realidad, por lo que no debe ser verificado con respecto de la realidad. Uno puede pasar de un flujo a otro, de una configuración a otra, sin plantear el problema de la coherencia, en la medida que las configuraciones son performadoras de imaginario y, por lo tanto, crean su verdad. El imaginario no conoce el principio de no contradicción. Un juicio sobre el flujo de la comunicación audiovisual electrónica no concierne a su coherencia sintáctica o a su verdad semántica, sino a su eficacia, es decir, su capacidad para actuar sobre el aparato mitológico del imaginario.

Crecimiento exponencial de la ineficacia del conocimiento a los fines de la decisión

Debemos entonces considerar la psicopatología de la comunicación como un núcleo central de la mutación, y debemos describir una fenomenología de los efectos psicopatológicos que ya podemos encontrar.

Un primer aspecto que nos sorprende, cuando estudiamos el cambio actual de la cognición social, es la creciente ineficacia

de los procedimientos de decisión, de previsión y en general de conocimiento.

Pareciera que el sistema que se fue constituyendo a finales del siglo XX funcionara como un sistema de producción de ceguera, como un proceso de crecimiento exponencial de la ignorancia. Sobre esto debemos centrar la atención.

Las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial vieron un crecimiento constante de la escolarización masiva y, por lo tanto, un aumento constante del conocimiento absoluto.

Pero esto no significa en sí mismo que la capacidad de inteligencia del mundo y del destino por parte de la humanidad asociada haya aumentado. Hablé de conocimiento absoluto. Pero cuando reflexionamos sobre el conocimiento como inteligencia eficaz (como capacidad de gobierno sobre el ambiente y el destino) debemos hablar de conocimiento relativo.

¿Qué significa *conocimiento absoluto* y *conocimiento relativo*?

Hablaremos de *conocimiento absoluto* para comprender la masa de información a la que el hombre tiene acceso a través de la escuela y el sistema de comunicación social. Hablaremos de *conocimiento relativo* para comprender la relación entre el conocimiento absoluto y la masa de información que circula en la infoesfera y que está disponible de manera abstracta: es decir, la relación entre lo conocido y el saber social y tecnológicamente determinado.

El mundo contemporáneo se caracteriza por una multiplicación de las fuentes de emisión de información; la competencia económica entre estas fuentes de emisión hace que cada una llame la atención sobre sí misma, atribuyendo a su flujo de información el valor de la urgencia y la indispensabilidad en la lucha por la supervivencia.

Debido a la mezcla entre economía e información, el valor cognitivo de los signos producidos por los innumerables emisores que operan en el ciberespacio termina siendo aplanado y reducido a la medida homologante del equivalente económico general.

Bajo el régimen de competencia, cada signo pretende ser indispensable; el organismo consciente es de este modo puesto en una condición de electrocución permanente; cada signo que circula en la infoesfera parece decisivo por igual, y nadie puede saber si la masa

de información a su disposición es suficiente para garantizar su supervivencia económica y militar.

Saul Wuhrman habla en este sentido de “ansia de información”,⁵⁴ y señala que en el 1600 un individuo promedio podía recibir durante toda su vida tanta información como un individuo de nuestro tiempo recibe en una sola semana leyendo el *New York Times*. ¿Significa esto que un hombre promedio del siglo XVII era más ignorante que un hombre de nuestro tiempo?

En sentido absoluto no hay duda; pero si consideramos el conocimiento como una aptitud para decidir, como una capacidad efectiva para gobernar el ambiente y el destino por parte del organismo consciente, debemos reconocer que el hombre del siglo XVII disponía de una capacidad de decisión superior a la de un hombre de nuestro tiempo, y de hecho que el entrelazamiento de conocimiento y economía, de información y competencia hace que la situación sea desesperada.

La humanidad asociada es tanto más ignorante cuanto más crece la masa de informaciones potencialmente decisivas circulantes en la infoesfera.

En estas condiciones, ya no existe la posibilidad de tomar decisiones racionales, porque ya no existen las condiciones para evaluar en un tiempo útil todas las variables existentes y todos los posibles desarrollos. El interés por el que cada uno pugna se convierte en un interés ciego. Los criterios de elección que han guiado a la humanidad a lo largo de la historia se pierden debido a la imposibilidad de una evaluación general del sistema de lo cognoscible.

Una elección crítica, ética, política e incluso una elección económica racional se vuelve imposible. Todo lo que puedo hacer es escoger por pertenencia, es decir, sobre la base de un criterio que no es racional, que no pretende ninguna universalidad, sino que simplemente se limita a aferrarse a la identidad.

Es por esto que asistimos a esta inverosímil paradoja: mientras crece constantemente la masa de información, de conocimientos, de escolarización, se propaga de manera impresionante el

⁵⁴ S. Wuhrman, *Information Anxiety*, Nueva York, Doubleday, 1989, p. 2.

comportamiento gregario, el fundamentalismo, la violencia tribal, la economía mafiosa; en resumen, todas aquellas modalidades prácticos y culturales que implican una reducción a cero de la elección inteligente y una exaltación del dogma de pertenencia.

La referencia al origen, a la raíz, a la pertenencia común se convierte así en el único criterio eficaz, incluso si la consecuencia es una maraña inextricable que conduce a la asfixia de toda perspectiva universalmente humana, y la guerra de todos contra todos.

El origen no es, naturalmente, más que una ficción. Solo a través de la cultura y el prejuicio se puede creer en la objetividad del origen, de las raíces y de la pertenencia. La pertenencia no es más que una ficción cultural, histórica, una proyección retroactiva de la necesidad presente de identidad. Pero esta ficción –que se estabiliza en las formas de racismo, del integrismo religioso y del populismo– funciona como un factor agregativo y como un criterio para la toma de decisiones. En situaciones de indecidibilidad, elijo como mi grupo de pertenencia (sin darme cuenta, por supuesto, del hecho de que este es mi grupo de pertenencia solo porque elegí conformarme).

Economías aleatorias

Un segundo aspecto de la patología social que acompaña a la mutación se manifiesta en el punto de encuentro entre economía inmaterial y mente colectiva.

La producción de signos –portadores de significado, de estatus, de estimulación– es cada vez más el centro motor de toda la producción social.

No las cosas, sino los signos son el objeto de producción, del intercambio, de la negociación, de la acumulación y, sobre todo, del consumo.

La economía y la semiótica están cada vez más estrechamente entrelazadas. En una economía industrial clásica –en la se producen, intercambian y consumen esencialmente objetos materiales–, la definición de valor tiene un grado relativamente bajo de aleatoriedad. El valor de una mercancía puede definirse a partir de la relación con el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla en promedio. Pero en una economía inmaterial, donde las mercancías que se intercambian son información, asistencia o innovación, el tiempo de

trabajo necesario se convierte en una cantidad totalmente indefinible y aleatoria; de modo que el valor de los bienes se vuelve indefinible y aleatorio.

¿Qué consecuencias tiene este fenómeno sobre los comportamientos económicos?

En un ensayo titulado *Un monde écartelé*, Michel Albert opone al modelo renano (el clásico capitalismo industrial) un modelo que definió como neoamericano.

La divergencia de los dos modelos en el plano ético emerge claramente. Está basada en una lógica de comportamiento del accionista. En el modelo neoamericano, el accionista, incluso si es poseedor de una parte consistente del capital de una empresa, actúa cada vez menos a menudo como un propietario, por el hecho de que no asocia su inversión de manera duradera al tipo de empresa. No está vinculado a la empresa por una *affectio societatis*. Por esta razón, es llevado lógicamente a tratar al conjunto de los factores de producción, incluido el factor humano, de manera fría. Es libre de tomar y de despedir, de ser la fortuna de unos y de eliminar socialmente a otros. Al hacerlo, pone en movimiento una especie de generalización de la desconfianza debido a que los otros actores no permanecen inertes, tratan de protegerse. Cuando uno sabe que su principal accionista puede traicionarlo de la noche a la mañana, es mejor prepararse para cualquier eventualidad. Se ingresa a un mundo profundamente inmoral en el que todos piensan en defender su interés a corto plazo, el mundo del *nowism*, como dice el director del presupuesto estadounidense. En este reino exclusivo del ahora, todos desconfían de todos. Ahora bien, no debemos olvidar que la confianza estaba en el origen de la relación de mercado: no hay una letra de cambio sin el respeto de la firma. El capitalismo se afirma por entero en la palabra dada.

En la época de Reagan se ingresó en este modelo neoamericano: se trataba de restablecer el control de los accionistas sobre los managers. Pero aquí están los efectos perversos: con el accionista que tiene todo el poder, pero que se niega a desempeñar su papel de propietario, es decir, responsable del bien común y del largo plazo, se ha pasado a una lógica en la que la desconfianza no puede sino crecer, y en la cual, en consecuencia, en valor relativo, la eficacia no puede sino disminuir, al igual que la cualidad ética.⁵⁵

⁵⁵ M. Albert, "Un monde écartelé", *Le debat*, núm. 67, vol. V, 1991, pp. 190-191.

Lo que Albert está describiendo aquí es un proceso que no se puede definir solo en términos morales, sino que implica un discurso sobre el régimen semiótico del sistema.

La confianza no es una actitud ética, sino un modelo cognitivo de predicción y de acción, basado en la posibilidad de evaluar, sobre la base de alternativas verdaderas y falsas, el panorama económico circundante y, por lo tanto, de decidir racionalmente. Esto presupone una constancia en la relación entre los factores que juegan en la economía: tiempos de trabajo, valor de las mercancías, demanda del mercado, necesidades sociales, consumos.

Cada uno de estos aspectos puede hacerse que sea previsible en el marco de una economía industrial clásica.

Pero la difusión de las tecnologías electrónicas y el predominio de la abstracción financiera sobre la materialidad de la producción ha transformado radicalmente el panorama mismo de la producción social, la previsibilidad de las necesidades sociales, la constancia de los consumos.

La economía (la disciplina que describe y prevé las oscilaciones de la producción y del consumo) debe incorporar la mente, la creatividad, la depresión, la euforia, el pánico y la esperanza. Y sobre todo debe incorporar el lenguaje.

Lo que es esencialmente distintivo en el lenguaje humano es la capacidad de mentir (“La semiótica, en principio, es la disciplina que estudia todo lo que se puede usar para mentir”).⁵⁶

Desde el momento en que la economía se integra con la semiosis (con la emisión de señales, la producción de imaginario), en el proceso de determinación de los valores económicos el lenguaje se convierte en el factor determinante. Y el lenguaje es precisamente lo que hace posible mentir.

La mentira se convierte en el elemento decisivo en el nuevo sistema económico. Ya no vivimos en un régimen de valores referenciales, los precios ya no son establecidos por una mecánica fija de la relación entre la oferta y la demanda.

⁵⁶ U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Milán, Bompiani, 1975, p. 17.

La manipulación de las expectativas, la difusión de la psicosis, la estimulación de estados eufóricos modifican decisivamente el juego de la oferta y la demanda.

Literalmente, la economía ha enloquecido; pero en una inspección más cercana, solo ha enloquecido respecto de sus criterios clásicos e industriales.

La confianza que domina el modelo moderno de capitalismo (lo que Albert define como modelo renano) está garantizada por el sistema referencial del valor de cambio: el valor de una mercancía es determinable sobre la base del tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción.

Pero cuando el trabajo innovador es el de la inteligencia, la creatividad, la invención, la asistencia, la terapia, la alteración, ¿cómo podemos esperar que la ley de determinación referencial del valor funcione?

El régimen de la referencialidad se disuelve, y su lugar es ocupado por el régimen que Baudrillard define como el sistema de la aleatoriedad de los valores fluctuantes.

¿Cómo predeterminar la fluctuación? A través de la amenaza, la violencia, la opresión, la imposición.

A través de los mecanismos de funcionamiento de la mafia.

La mafia ha sido considerada durante mucho tiempo como un fenómeno de supervivencia de reglas, mentalidades y modelos sociales de tipo arcaico, como un residuo destinado a desaparecer con la modernización. Probablemente esto era cierto en los años cincuenta o sesenta.

Pero desde que la mafia ha podido concatenarse con los sistemas de la producción psicoquímica –el sistema de las drogas, el sistema de la comunicación, el sistema del espectáculo, y luego en la era de Reagan con el sistema financiero–, ha conseguido encarnar a la clase emergente en el sistema internacional del capitalismo.

Estrictamente hablando, no hay una clase mafiosa; existe un modelo de comportamiento económico (y, naturalmente, también político, cultural) que consiste en utilizar las variables de la amenaza o de la violencia como factores de decisión económica, de determinación del valor y del equilibrio.

Por lo tanto, aquellos que propongan hoy luchar contra la combinación de economía y criminalidad deben ser conscientes del hecho de que si quieren ser coherentes tienen que luchar contra la economía *tout court*, porque tendencialmente no existe ya economía del lucro que no sea criminal, es decir, que no esté ligada a la amenaza, a la mentira, al delito.

Alguien puede decir, por extremismo, que en el fondo siempre ha sido así.

Es cierto, pero no. No es cierto que la economía siempre haya sido esencialmente un crimen. La economía siempre ha utilizado el crimen, pero el criterio de valorización, el criterio de determinación del valor estaba vinculado al tiempo de trabajo y a un sistema referencial que en la actualidad ya no existe.

La intelectualización del trabajo, la inmaterialización de las mercancías, la consiguiente aleatoriedad no pueden coexistir con un sistema basado en el lucro y en la competencia sin producir crímenes: mentiras, amenazas, abusos mafiosos.

El problema es que el desarrollo de las fuerzas productivas –en la era de las tecnologías electrónicas, de las tecnologías que eliminan el trabajo material y que constituyen mundos autorreferenciales y aleatorios– ya no puede ser gobernado de acuerdo con la regla del capital, de acuerdo con la regla del lucro, que es una regla extrínseca con respecto de la cualidad de uso de la producción, una regla en cierto modo antiprodutiva.

Sin embargo, al mismo tiempo, debemos reconocer que no existe ninguna alternativa global a la forma capitalista; no hay otra economía que esta.

Fear proves itself [El miedo se prueba a sí mismo]

El tercer aspecto que quiero mencionar es aquel que aparece más propiamente como una peste emocional en el sentido reichiano.

La peste emocional afecta a la capacidad de amar, la capacidad de disfrutar del otro y de abrirse al otro, la capacidad de vivir la sociedad como horizonte del deseo. La sociedad se transforma en el horizonte del miedo, de la inseguridad angustiosa, el otro se vuelve objeto de un investimento agresivo.

Según las estimaciones más fiables, la curva de crecimiento de la población no dejará de tender hacia arriba hasta que se alcancen los doce mil millones de seres humanos; el aumento demográfico se concentrará principalmente en los países del Tercer Mundo y la población tenderá a converger hacia las áreas de urbanización intensa. Una de las consecuencias de este aumento, sin embargo, será también una presión cada vez más insostenible de la población de los países pobres sobre los países del norte. En la actualidad, es imposible predecir si el norte del mundo responderá a esta tendencia con una militarización global de las fronteras, de los mares, de los desplazamientos, o si la presión romperá las barreras y las poblaciones de inmigrantes influirán decisivamente en las formas de vida y de cultura del norte. En cualquier caso, es poco probable que este proceso se lleve a cabo pacíficamente, ya que la decepción de la promesa neoliberal ampliamente difundida en los años ochenta tiende a volver a los hombres más agresivos.

La ciudad de Los Ángeles parece perfilar una anticipación del futuro urbano de gran parte de Occidente. Y Mike Davis, en *City of Quartz*,⁵⁷ la describe con gran vivacidad y dramatismo.

En muchos lugares de la ciudad, en las puertas de acceso a las propiedades o en los parques que bordean las calles públicas, se encuentra, como una amenaza obsesiva, la inscripción: “*Armed response*. No se acerque, podríamos dispararle”.

Durante los años ochenta, parecía reaparecer una psicosis que la humanidad ya había conocido, en las épocas de las grandes pestes: el miedo al contacto.

El miedo a la contaminación étnica, cultural y religiosa, sumado al miedo de la competencia económica, ha provocado una verdadera obsesión por la pureza étnica, la protección de la identidad, la separación social y territorial.

En los años sesenta y setenta, la cultura hippie había predicado el amor como contacto físico, como una voluntad de encuentro con

⁵⁷ M. Davis, *City of Quartz: excavating the future in Los Angeles*, Londres, Verso, 1990. [Ed. cast.: *Ciudad de cuarzo. Arqueología del futuro en Los Angeles*, Madrid, Lengua de Trapo, 2003].

lo diferente, como una relajación de la tensión identitaria a través de la enfatización del erotismo. “Haced el amor, no la guerra” es el signo de un cambio muy profundo que hizo posible la percepción del cuerpo como placer, como disfrute, como levedad.

Durante milenios, excepto durante breves momentos felices, la humanidad siempre ha considerado al cuerpo como un signo de pesadez, hambre, miedo, fatiga.

Y de repente, en la década de 1960, todo un movimiento propuso el contacto erótico como programa político, como forma de aflojamiento de la tensión.

En este sentido deberíamos releer a Wilhelm Reich; incluso si para mí no es convincente el naturalismo un poco mecánico de sus tesis y la reducción sexual del deseo.

Según el análisis de Reich, la acumulación de tensión orgásmica reprimida funciona como un factor de agresividad en las relaciones sociales, y el fascismo, la violencia y la guerra nacen del temor al contacto erótico, de la represión de la descarga orgásmica.

También podemos considerar la propagación del SIDA como una señal, o quizás también como un síntoma de la rigidez, del miedo, de la protección. Y, por supuesto, esta enfermedad funciona como un acelerador de un proceso de cierre, de “deserotización” del contacto interhumano.

El contacto deserotizado produce represión y violencia a escala individual, y agresividad y guerra a escala social.

Desde este punto de vista, es necesario reflexionar sobre los efectos psicosociales del SIDA a largo plazo.

No existe el riesgo de que se creen hoy las condiciones de una verdadera catástrofe psíquica?

Erotismo y estética: el problema de la cura

Hemos esbozado una psicopatología de la comunicación determinada por el desarrollo del sistema tecno-comunicativo de tipo videoelectrónico.

El ciclo pánico-depresión produce un efecto generalizado de apatía, o mejor dicho de desensibilización a la diferencia erótica. ¿Pero qué significa *diferencia erótica*? El erotismo puede definirse como

una conciencia de la singularidad de una experiencia, como una autenticidad de la percepción, como una sensibilización consciente al mundo de los signos.

Erótica es la presencia consciente, la percepción de una singularidad diferente intrínseca a la experiencia. En este sentido podríamos decir que el arte puede funcionar como erotización de la experiencia, como restitución de originalidad al signo vuelto opaco por el uso, a la palabra mil veces dicha, a la situación mil veces vivida y banalizada de la vida cotidiana.

Por esto el arte tiene una función terapéutica innata. Devuelve importancia y singularidad a la experiencia.

Pero hoy debemos hablar de un cortocircuito en el sistema de relaciones entre erotismo y estética.

El erotismo y la estética siempre han tenido una relación ambigua y simbiótica, ahora tenemos que descubrir qué es lo que hoy no funciona.

La imaginación al poder ya no es un eslogan utópico o subversivo, sino más bien la descripción de la forma en que realmente funciona el ciclo de producción de las mercancías inmateriales. La imaginación están en el poder y solo allí, en el sentido de que el lugar donde la imaginación se encuentra relegada es el de la producción de lo idéntico a través de la innumerable y barroca proliferación de señales estéticas. La estetización del mundo se logra a través de la televisión, la publicidad, el turismo, la moda, etc.

Las señales proliferan más allá del límite de su percepción conscientemente estética. Y esto produce una forma de anestesia, de pánico de la sensibilidad

En este sentido yo hablaría de anestesia perceptiva o de parálisis de la percepción erótica; esto también puede verse como una privación o desensibilización de la singularidad y la unicidad de la experiencia. ¿Qué garantiza que una experiencia sea genuinamente nuestra experiencia, y no la repetición de una experiencia empaquetada por la agencia de viajes, con precios accesibles y todo incluido? La percepción individual no es más que un duplicado de la ilimitada gama de prototipos experienciales registrados en el sistema universal de telecomunicación.

El problema planteado por la mutación psicocognitiva inducida por la transformación del sistema tecnocomunicativo debe abordarse entonces desde dos puntos de vista: el del arte y el de la terapia. Sin embargo, las dos perspectivas son de hecho conjuntas. La enfermedad de la que estamos hablando consiste en la pérdida de percepción de la experiencia como algo singular y concreto, consiste en la parálisis del erotismo como conciencia inmediata de una autenticidad de la experiencia.

Pongamos aquí el problema de la cura. *Cura* es una palabra que ha sufrido en los últimos tiempos un destino muy singular. La psicoterapia es una práctica cada vez más frecuentada y, sin embargo, también muy devaluada. Se le ha acusado de ser normalizadora, represiva, de constreñir al comportamiento y al lenguaje dentro de modelos normalizadores, de subordinar la experiencia a un juicio de normalidad.

La crítica de la psiquiatría tradicional ha allanado el camino para un verdadero giro de perspectiva, que con el esquizoanálisis guattariano ha encontrado su forma positiva y completa.

¿Qué propone, en última instancia, el esquizoanálisis? Simplemente dejar de asumir el punto de vista de la norma (tanto la social como la familiar-edípica), para asumir el punto de vista de la singularidad, en su proliferación sin gramática, en su devenir irreductible.

La terapia como normalización que deriva de una nominación reductora es, por lo tanto, rechazada, abandonada.

Pero, ¿qué ocurre con el problema del sufrimiento, si ya no tenemos que entenderlo dentro de las coordenadas de la relación entre normalidad y desviación?

Yo diría que la enfermedad se desarrolla cuando se pierde el sentido de una verdad eróticamente cognoscible de la experiencia. La enfermedad es indiferencia a la cosa. El problema de la cura debe entonces colocarse al interior de la experiencia, debe actuar como una activación de la facultad de percepción de lo diferente.

“La cura es un estado en el que algo importa. La cura es la contraparte de la apatía”⁵⁸

⁵⁸ R. May, *L'amore e la volontà*, Astrolabio Ubaldini, 1978, p. 281.

A partir de estas palabras podemos vislumbrar una relación con el arte como una práctica de autentificación.

El arte ha colaborado en la psicopatologización del circuito comunicativo. Ha sido apresado en el sistema de la información y la sobrecarga, se ha convertido en un factor de pánico y depresión.

El ansia de superación, de evolución histórica del arte, en el movimiento de las vanguardias históricas, ha creado las condiciones para este funcionamiento patógeno; la realización del arte dentro del sistema de la información (la panestesia de la sociedad contemporánea) es una perversión de la superación que la vanguardia pretendía, es una forma distorsionada del proceso de adquisición de verdad. Y esta panestesia funciona como factor de producción de apatía.

En la implicación recíproca de arte e información, toda tensión trágica desaparece, todo efecto dramático del signo: el signo se da en un universo de signos equiprobables.

Esta subsunción del arte dentro del sistema de la información ha producido, por lo tanto, la homologación de los signos estéticos y –a través de ello– la homologación de sus usuarios. Hasta en los rincones más recónditos de la vida cotidiana, el individuo termina permeado por esta constante emulsión estetizante. El replicante es el producto de este desarrollo. El punk es su crítica, que solo puede manifestarse de forma autodestructiva, en la medida en que el replicante lleva consigo los signos de su propia homologación. Los graffitis pertenecen a la misma dialéctica. La sobrecarga panestética publicitaria, la proliferación de signos apatizantes produce un residuo histórico y desesperadamente violento: el signo intenta escapar de la predeterminación, pero luego termina siendo recapturado (basta pensar en Keith Haring).

Creo que la lección de Francesca Alinovi –particularmente la noción de *abuso del énfasis*– apunta precisamente a este conjunto de cuestiones: la percepción de una sobrecarga “paniquant” en la intersección simbiótica de arte e información, en la reproducción y producción de replicantes.

Pero más allá del abuso del énfasis, está el problema de una suspensión que introduce, no un retorno al minimalismo, a lo

conceptual, sino más bien una reflexión sobre la cura. Y entonces el arte se vuelve una dimensión terapéutica.

La cura hace posible la percepción de la singularidad de la experiencia de uno mismo y de los demás. La cura da lugar a la conciencia erótica de la experiencia.

El dinero, la mercancía, la información, la panestesia abolen (homologan) esta conciencia, es decir, la singularidad en sí misma.

El arte, sustrayéndose de la estetización, se vuelve cura, es decir, restitución de la singularidad a la percepción.

Pero esto nos hace pensar en un lenguaje como suspensión del ruido, en lugar de como competencia en la sobrecarga. Como búsqueda de una sintonía entre respiración individual (lenguaje) y respiración cósmica (prana).

Irónico feliz (1997)

De lo lírico a lo épico evitando lo trágico es el título de un folleto de *Zut-A/traverso* publicado en abril de 1977.⁵⁹

En un teatro milanés llamado *Lirico* se reunían los metalúrgicos llamados por la FIOM⁶⁰ para discutir en asamblea lo que estaba ocurriendo tanto en las fábricas como en la sociedad: explosiones felices de revuelta, premoniciones rabiosas de futuro precario.

En la metáfora irónica, lírico era el tono de aquel movimiento que estaba buscando libertad del trabajo y solidaridad afectuosa. Épica, la retórica de las revoluciones que aún envolvía nuestro horizonte. Trágica, la perspectiva que presentíamos y buscábamos exorcizar.

Lírica es la comunidad deseante que en nuestra imaginación tenía una tarea histórica: pasar de la autonomía existencial y poética a la conquista de espacios urbanos, a la ruptura del dominio

⁵⁹ *Zut-A/traverso*, 30 de abril-1 de mayo, 1977, documento distribuido en la asamblea nacional del Palacio del Deporte de Bolonia. Véase *supra*, “De lo lírico a lo épico (evitando lo trágico)”. [N. del T.]

⁶⁰ Fundada en 1901, la Federazione Impiegati Operai Metallurgici (Federación de Empleados y Obreros Metalúrgicos) es el sindicato industrial italiano más antiguo. [N. del T.]

económico y a la revolución política libertaria. *Revolución* es una gran palabra, una palabra que hemos recibido como herencia de la tradición de principios del siglo XX. No nos lo tomamos demasiado en serio, como lo muestra un folleto que publicamos en junio de 1977, con un título irónico que decía: *La revolución ha terminado, hemos vencido*. No nos la tomábamos demasiado en serio, a la revolución, porque no creíamos en la posibilidad de poner al mundo patas arriba, subvirtiéndolo de abajo arriba y de arriba abajo. Tampoco creíamos que hubiera una verdad que restablecer.

Por el contrario, creíamos en una insurrección deseante en la que cada uno pudiera ir en la dirección preferida sin posiciones preestablecidas y necesarias, como las que la dialéctica revolucionaria del pasado había afirmado con grave seguridad.

No nos tomábamos la revolución demasiado en serio, pero nos gustaba esa palabra.

Así que pensábamos en la revolución como un momento Épico después del momento Lírico del encontrarse, del unirse, después del momento de la recomposición social en un movimiento insurreccional.

La felicidad es subversiva cuando se vuelve sentimiento colectivo. Jugando con las palabras, llamábamos entonces a los metalúrgicos que se habían reunido en aquel teatro milanés a proceder del momento Lírico de la recomposición feliz al momento épico de la subversión desplegada. Pero sabíamos muy bien que a lo largo de este camino muchas veces el movimiento había tenido que atravesar momentos de violencia, de terror, de autodestrucción y de totalitarismo. Era lo trágico que nos proponíamos evitar.

¿Lo evitamos?

No lo evitamos, como lo demuestra la historia de los años siguientes.

Después de la fase libertaria y feliz de los movimientos, llegó el momento trágico y totalitario del terrorismo y la violencia estatal; pero sobre todo vino la inmensa tragedia que se llama neoliberalismo: la dictadura de la economía sobre la vida, la pretensión arrogante de que el capitalismo sea un fenómeno natural al que cualquier otra cosa debe someterse: la vida, la democracia, la emoción, el pensamiento.

No tuvimos la capacidad para evitar que el conformismo reconquistara el dominio sobre la esfera pública, y la ignorancia de los economistas retomase el dominio sobre la política y la vida colectiva. Así fue que comenzó una tragedia que hoy, en la segunda década del nuevo siglo, está anulando (¿inexorablemente?) la civilización, la democracia y la posibilidad de vivir felizmente en este planeta. No pudimos evitar la tragedia, pero el grito *No future* que resonó a partir del 77 fue una señal, una advertencia, una apelación.

¿Por qué uso el plural cuando hablo de lo que yo creía, pensaba, esperaba, imaginaba? Porque hasta aquel año 1977 no hacía nada solo, estaba siempre en compañía de alguien que venía de quién sabe dónde e iba quién sabe dónde, pero hacía un trecho de camino en compañía: sujeto colectivo que vive a/travesado.

Proyectábamos juntos.

Juntos habíamos proyectado una radio que tomó el nombre de Alice para indicar el atravesamiento del espejo de lo verosímil, y una revista que tomó el nombre *A/traverso* para decir que el discurso (político, literario) atravesaba diversos planos de la existencia colectiva, las *mille plateaux*⁵⁹ del devenir otro.

Radio Alice nació como un instrumento de comunicación del movimiento, pero también como un experimento literario dadaísta. Nos pareció que no podía ser una cosa si no era también la otra. Cada uno de nosotros trajo a sus poetas favoritos. Yo llevaba a Maiakovski y a Rimbaud, Luciano Capelli llevaba a Lewis Carroll, Paolo Ricci llevaba a Allen Ginsberg y a Jimi Hendrix, Giorgio

Lavagna a Bob Marley y a William Burroughs.

La radio ponía en escena acciones temerarias, que poco tenían que ver con la información. Más bien nada. De hecho, dábamos informaciones falsas, porque creíamos que las informaciones falsas podían provocar acontecimientos reales. Es así, todos lo saben.

Radio Alice, sin embargo, lo declaró e hizo de ello una poética. Por ejemplo, llamé al primer ministro Giulio Andreotti y le dije al empleado que había respondido el teléfono que yo era el senador Umberto Agnelli, de la familia más poderosa de la industria italiana de entonces. Era falso, pero produjo un efecto real: después de unos pocos segundos, el primer ministro del gobierno italiano atendió corriendo.

En fin, nos acusaron de haber provocado la insurrección carnavalesca que en marzo de 1977 incendió la ciudad durante algunos días. Era una acusación sin duda exagerada, porque nadie puede provocar una insurrección si aquellos que se manifiestan no quieren hacerlo, pero nos llenaba de orgullo, a pesar de que un juez al que no le gustaba el dadaísmo arrestó a gran parte de la redacción de la radio. Solo nos salvamos unos pocos, yo, Andrea, Luciano, Ambrogio, escapamos aquí y allá. Yo me escapé a París y conocí a Félix.

Tal vez (pero no lo sabíamos) Radio Alice fue el último acto de una historia que, comenzada con Marinetti y Duchamp, intentó cruzar las palabras y la calle. Tuvimos éxito, y la vanguardia estalló como si fuera una molotov, justo cuando estaba muriendo.

Completando una década de solidaridad y revuelta, de igualitarismo y de compartir, el movimiento de 1977 se asomó al borde de la tragedia histórica que preparaba el final de la era moderna. Pero lo hizo con ligereza, con ironía, descubriendo y revelando que la realidad no tiene un único significado, sino innumerables.

La ironía pone en suspenso el peso de la realidad, juega al significativo contra el significado, y elige entre las mil interpretaciones posibles aquella que parece más ligera, más airosa, más volátil.

Es verdad, sin embargo, y lo descubrimos en la década siguiente, que sobre el terreno de la ironía puede crecer la mala planta del cinismo, modulación maligna de la ironía al servicio del poder.

El cinismo, como la ironía, sabe bien que la verdad no existe y que todo signo puede interpretarse de mil maneras diferentes. Pero la ironía juega esta libertad con una intención de suspensión, de aligeramiento, de riqueza en la pobreza y de felicidad en el mundo de la tristeza. El cinismo juega esa libertad del signo respecto del significado para ponerse al servicio del poder.

Los años dos mil

Run morphogenesis

Alessandro Sarti

Cuando Bifo vino a verme al Departamento de Matemáticas de Lawrence Berkeley Labs, un gran edificio de hormigón construido en los años de la Guerra Fría, hablamos sobre las perspectivas que el Proyecto Genoma abriría a la ciencia y a la vida.

La decodificación y recombinación genética comenzaban a fusionarse con los procesos de fragmentación y recodificación de la información. A partir de ese momento, los modelos matemáticos comienzan a molecularizar lo viviente y las simulaciones numéricas de la biogénesis ponen en escena fenómenos de vida virtual.

Dada la velocidad con la que se desarrollan estos procesos de recombinación genética e informacional, cada vez resulta más claro que la vida del planeta en los próximos años dependerá de la sabiduría con que se armonicen estas nuevas posibilidades cognoscitivas.

Esta perspectiva nos exalta y nos asusta, en el aula que comparto con Andreas, un investigador alemán rubio casi siempre en zapatillas, donde no hay ventanas sino solo un largo pizarrón y dos grandes computadoras siempre encendidas. Es 1998 y estamos dentro del laboratorio científico más grande de Estados Unidos, un centenar de departamentos dispersos en un parque de 80 hectáreas con una financiación de 900 millones de dólares al año.

La nueva frontera de la imaginación es, por lo tanto, un territorio en el que se experimenta una nueva molecularidad, seguramente diferente de aquella molecularidad afectiva que desbordaba en los flujos de conciencia de Andrea Pazienza y constituía el núcleo de la idea de conocimiento de la *Caósmosis* de Félix Guattari. Un nuevo territorio molecular por ser constituido, en un péndulo entre racionalidad y emocionalidad, entre racionalización y subjetivación.

Es con estas percepciones que imaginamos entonces la creación de una red de investigadores, una vasta red de individuos cooperantes, impulsados por el deseo de practicar una experimentación al mismo tiempo cognitiva y relacional, productiva y apasionada. Con urgencia, sin demorar la inmanencia imaginativa en nombre de algún impedimento histórico-crítico.

Los proyectos que surgen de esta temporada son heterogéneos y se desarrollarán en escalas de tiempo diferentes: con muchos otros investigadores y artistas creamos *Rekombinant*, no una lista de correos de comunicación sino un entorno de red para trabajadores del conocimiento, una experiencia de bioingeniería de lo social, tal y como la definimos en el camino. Al mismo tiempo, comenzamos un experimento de imaginación amistosa que duraría toda la década siguiente y que ahora por ser concisos llamaremos *RUN*.

Rekombinant alcanzó a lo largo de la década 1.850 miembros, muchos de ellos trabajadores del conocimiento e investigadores europeos. La lista siempre tuvo una actitud bastante descarada en comparación con las prácticas tradicionales de la contracultura y jamás ha ocultado su naturaleza híbrida entre un laboratorio de biotecnología y un salón de té.

Aunque reconociendo sus raíces en la experiencia de Seattle de noviembre de 1999, *Rekombinant* sigue solo de costado las vicisitudes del movimiento neoglobal, observándolo con su visión lateral sin asumir nunca roles organizativos. Sin embargo, a finales de julio de 2001, hay muchos *rekombinantes* en las calles de Génova, en medio de la columna de los migrantes, la más colorida de todas.

Quizás aquello que terminó de manera pomposa siendo definido como el intelecto general buscaba su propio cuerpo y un ritmo propio, intentando salir del aislamiento físico y psíquico al que obliga el trabajo cognitivo. Lo intenta pero no puede.

Bifo reconoce en 2001 un año de separación que producirá condiciones irreversibles en los modos de producción y en la sensibilidad planetaria. Poco a poco, intuye que el miedo y el agotamiento serán las patologías dominantes de los años por venir, la cifra con la que enfrentarse a cualquier acción en los planos cognoscitivo y relacional. Los acontecimientos de este “corto y atroz verano” son

registrados por Bifo en tiempo real en *Una stagione all'inferno*: 15 de junio, París; 23 de junio, Vancouver; 18 de julio, Génova; 24 de julio, valle de Kangra, India; 30 de agosto, Dalmacia; 11 de septiembre, N. Y.

Una stagione all'inferno es un pequeño libro compuesto por bocetos dibujados rápidamente desde un punto de vista en movimiento, veloz e incómodo, como si se estuviera en la cresta de la catástrofe y que, en conjunto, se convierte en un mapa preciso del estado psicótico de la sensibilidad global.

En la primavera de 2004 en el Halle Saint Pierre, un antiguo mercado de Montmartre transformado en una exposición permanente de Art Brut, desarrollamos la intuición de Berkeley en un texto: un primer borrador de RUN, forma, vida, recombinación. Nos interesa la piel de los científicos como lugar de intersección entre estética y epistemología, punto de contacto entre saber y percepción sensible. En el experimento RUN, los lenguajes moleculares de la ciencia de la complejidad y de las simulaciones morfodinámicas se ponen en contacto con la evolución de las formas del devenir contemporáneo: devenir catástrofe. Procesos muy diversos entre sí que, de vez en cuando, tienen carácter neurofisiológico, fenomenológico, biológico, social, son observados desde el punto de vista común de la evolución de las formas. Las maravillas y limitaciones de la modelización matemática de la morfogénesis de los sistemas son abordadas y revisadas a la luz de los conceptos de indeterminación, en un primer intento de rastrear un pensamiento que sea científico, pero que reconozca la singularidad de los sistemas vivientes, evitando aplanar el devenir bajo las formas de un automatismo determinista. La morfogénesis de los sistemas no puede ser absolutizada en una abstracción algorítmica, digamos, porque la realidad es siempre heterogénea.

Para nosotros, el proceso de conocimiento es la cuestión política y filosófica central, el principal instrumento de liberación que debe ser protegido de las trampas de cualquier pretensión universalista o restricción metodológica. Por lo tanto, se vuelve prioritario desmontar la relación entre la potencia creativa del conocimiento y las estrategias de sometimiento del saber por parte del lucro, como lo

hace analíticamente Bifo en un texto que sale en 2004: *El sabio, el mercader, el guerrero*.

La crítica del capital comienza aquí a asumir un carácter directamente epistémico: en el momento en que Bifo reconoce que “el capital es el encarcelamiento significativo por excelencia” en la medida en que “nos obliga a semiotizar nuestros deseos, ideas y producciones simbólicas a través de un equivalente general, el valor de cambio”, nos dice que el capital es una máquina que limita el conocimiento y produce un empobrecimiento cognitivo y existencial, incluso antes que material. Del análisis teórico al manifiesto programático el paso es corto: solo una práctica de anarquía epistémica que pase por la convivialidad de las prácticas de conocimiento podría sustraerse al empobrecimiento cognoscitivo y abrir nuevos caminos aún no imaginados.

En los años siguientes, el destino de la investigación universitaria termina siendo brutalmente sometido al paradigma neoliberal: “El futuro está en la investigación industrial”, reza el título de una conferencia organizada por la Región de Emilia Romagna en el CNR de Bolonia el 11 de diciembre de 2006.

Si en Italia se verifica un recorte drástico en los recursos para la investigación, en los países con una tradición de investigación más consolidada la financiación termina siendo discriminada para favorecer aquellos proyectos que se traducen en lucro económico. Por el contrario, los sectores de investigación que no dependen directamente de los intereses del crecimiento son desfinanciados. Pero la investigación no puede estar sometida a ningún criterio discriminatorio, menos que nunca el de la rentabilidad, ya que su función es precisamente la de explorar caminos inexplorados y hacer posibles alternativas conceptuales, científicas y tecnológicas.

En este contexto, surge la idea de RUN Morphogenesis, una serie de encuentros celebrados en Documenta Kassel de junio a septiembre de 2012 con la ambición de construir un mapa de devenires morfogenéticos.

Se trata de la tercera reunión de SCEPSI, la Escuela Europea de Imaginación Social fundada en San Marino en 2011. A la escuela asisten investigadores y activistas europeos con una actitud al

mismo tiempo apasionada y desencantada, que encarnan de vez en cuando los rasgos de un pensamiento de la radicalidad sin abandonar jamás una ironía de fondo. Parece casi un oxímoron abrir una escuela europea en la pequeña República de San Marino, poniendo en el centro de su investigación los procesos de conocimiento, pero declarando explícitamente la decisión de mantener distancia respecto a ellos por medio de una actitud escéptica. De hecho, SCEPSI no es solo el acrónimo de European School of Social Imagination, sino que remite inmediatamente a la actitud de la duda irreductible del escepticismo filosófico.

Es seguramente aquella idea deleuziana de devenir menor lo que impulsa a Franco a preferir lugares y formas amistosas a los tonos altisonantes de la academia, y a los manifiestos testosterónicos de tanta cultura radical.

Es en esta perspectiva de devenir menor que tal vez pueda leerse el componente escéptico que impregna la Escuela de Imagen Social. Se trata de un escepticismo en relación con la pretendida universalidad de los procesos de conocimiento y la reivindicación de su carácter radicalmente inmanente, que debe prestarse a ser continuamente renegociado en sus modos y contenidos no solo por parte de las inteligencias sino también por parte de los cuerpos sensibles y afectivos. A lo mejor si el conocimiento es producido por las inteligencias y por los cuerpos, estos sean a su vez producidos por el conocimiento. Toda pretensión universalizante olvida uno u otro componente, que están sin embargo indisolublemente vinculados. Olvidar esto significa entrar en un *double bind*, en el que una respuesta exhaustiva en un campo resulta contradictoria y reductora en el otro, sin que haya un camino de salida.

RUN Morphogenesis termina luego siendo recibida en Documenta 13 con gran entusiasmo. Toda el área alrededor del Castillo se transforma en un enorme campamento del movimiento/instalación Occupy Kassel. En un gran espacio circular llamado "The brain" un montón de objetos de arte recuerdan la multitud de la primavera árabe en Plaza Tahrir.

Las relaciones/performances de RUN se suceden durante todo el verano en el interior del viejo parlamento y cuentan con

la participación de una multitud de estudiantes, artistas, científicos, activistas. Es la morfogénesis vibracional lo que nos interesa. Queremos estudiar la creación y el surgimiento de nuevas formas desde el punto de vista de la vibración, de la conectividad vibrante: formas que surgen de la relación entre el ritmo de la conectividad interna y el mundo externo. El comienzo de una nueva forma, digamos, está íntimamente relacionado con el concepto de individuación simondoniano, que se convierte en el proceso de autodefinición de la forma en sí. Las unidades de percepción surgen aquí como modos de vibrar de una conectividad relacional heterogénea y plástica, en continua redefinición con el entorno. Esto es lo que se discute dentro y fuera del parlamento, y continúa durante las tardes en los *stube* de Kassel.

Franco va y viene de Documenta. Va y viene entre Amsterdam Bruselas Bucarest Sofía Roma Kassel Zagreb Liverpool Kassel Banf Limerick Kassel Bristol Kassel Barcelona en este verano que nunca termina.

La caosmosis (2001)

Entre finales de los años setenta y principios de los ochenta, varias veces tuve oportunidad de estar con Félix en la clínica de La Borde, donde trabajaba como psiquiatra. La Borde está a poca distancia de Dhuizon, donde Félix vivía. Tenía allí una casa en el bosque, era allí donde escribía, no cuando estaba en París, en la casa de la rue de Condé, siempre llena de amigos, de exiliados, de mujeres encantadoras. A veces, Félix me invitaba a participar en las actividades que organizaba en La Borde para los huéspedes de la clínica. Recuerdo que una vez me pidió que diera una conferencia sobre radios libres.

Había una pequeña multitud que me escuchaba, estaban sentados en las sillas desperdigadas, y yo hablaba de historias italianas, y al final una mujer no muy joven tomó la palabra para expresar su simpatía por Stalin y por el camarada Togliatti, a pesar de que para aquel entonces ambos habían muerto hacía bastantes años. En el mismo periodo llegó a La Borde un bailarín japonés, cuyo nombre no recuerdo, que se pintaba la cara y en el gran patio de

la clínica daba vueltas entre los desconcertados pacientes haciendo movimientos veloces y repentinos seguidos por largas suspensiones en el aire.

De manera aparentemente simple y espontánea, Félix ha vinculado los territorios tradicionalmente separados de la política y el psicoanálisis, la militancia y la cura. El punto de conexión es el concepto de singularidad de la caosmosis. Y este punto de conexión es singular, irrepetible, diferente cada vez que se realiza la conexión.

La contribución de Guattari a las problemáticas del análisis y de la cura se llama esquizoanálisis. El esquizoanálisis no solo es un método psicoterapéutico, sino que también es una forma de concebir la relación entre la singularidad y sus caosmosis, es decir, sus creaciones conceptuales, artísticas, psíquicas, existenciales, políticas, relacionales y lingüísticas: las creaciones que constituyen el mundo como un plano particular en el que es posible ponerse en marcha para encontrar otras singularidades.

La concepción esquizoanalítica se basa en la idea de que la psicogénesis es singular y, por lo tanto, que la terapia debe ser singular. Esta concepción no nace en el campo aislado de la psicoterapia, como resultado de una reflexión sobre el psicoanálisis, sino que forma parte de un proceso de mutación filosófica que disuelve los modelos de pensamiento sólido, e introduce al pensamiento fluido como modalidad predominante de la comprensión. Pensamiento líquido, gaseoso, psicoquímico y ya no mecánico.

Retomando las líneas de la formación del pensamiento de Guattari, podemos ver a través de qué conceptos, a través de qué desplazamientos temáticos, a través de qué manipulaciones de las palabras-herramientas, él ha llegado a poner en movimiento arquitecturas ligeras de pensamiento y juegos terapéuticos del lenguaje.

“Felicidad” puede parecer una palabra empalagosa, banal, sin contenido filosófico. Una palabra embarazosa, que nombra algo imposible, un objetivo que todos estamos destinados a errar. Con esta palabra intento, sin embargo, hablar de la relación entre deriva de singularidad y juego cósmico, porque la felicidad y la infelicidad son modos posibles de esta relación. La armonía entre deriva singular y juego cósmico se encuentra en el punto utópico en el que se

han disuelto las obsesiones identitarias, los ritornelos rigidizados. Cuando se cumple esta condición, entonces es posible moverse con la ligereza de quien no tiene que defender nada, de quien no se aferra a ninguna identidad ni a ninguna posesión. Esta ligereza significa ser la corriente, no seguirla.

La singularidad ligera no presupone ningún sentido, ni debe descubrir ninguno a través de su experiencia del mundo: el sentido se despliega como creación, como deseo que conecta, como delirio que ilumina el acontecimiento. El esquizoanálisis se propone hacer posible la ligereza, la disolución de las obsesiones y el derretimiento de los ritornelos rígidos, a través de técnicas de cambio de foco de la atención, a través de la proliferación de los puntos desde los que se irradian flujos semióticos, flujos de mundo.

Si la caosmosis es el proceso mediante el cual la creatividad singular da su propio orden a las constelaciones caóticas que rodean al organismo consciente, entonces el esquizoanálisis se propone actuar como una ecología de la mente y como una terapia del devenir mundo.

Del psicoanálisis a la esquizopolítica

El psicoanálisis parece estar atravesando una profunda crisis. En el número de *Newsweek* publicado en el año nuevo de 2000, había una lista de cosas destinadas a desaparecer en el nuevo siglo. La primera de ellas sería el psicoanálisis, mientras que, según el semanario, sobreviviría lo *psychic*, el esoterismo mágico popularizado por ejércitos de charlatanes. Durante la mayor parte del siglo XX, el psicoanálisis ha ejercido un predominio intelectual y terapéutico como forma de interpretación y de cura de la neurosis. En las últimas décadas ha habido un florecimiento de psicoterapias relacionales, como las inspiradas en el pensamiento de Gregory Bateson, de psicoterapias corporales como la bioenergética y finalmente hemos visto el regreso de la terapia organicista refinada y fortalecida por la psicofarmacología, mientras que en el horizonte se vislumbra la posibilidad de una entrada decisiva de la genética en el campo psicoterapéutico.

La crisis del psicoanálisis no se corresponde en absoluto con un redimensionamiento cuantitativo de la psicopatía, de la neurosis o

del sufrimiento mental. Muy por el contrario. Aunque las estadísticas y las hipótesis cuantitativas no pueden tomarse en serio cuando se trata del bienestar psíquico de las personas, es una experiencia generalizada que la angustia mental y el sufrimiento psíquico penetran en los pliegues de la vida metropolitana de modo cada vez más amplio o al menos cada vez más evidente. Fenómenos como la depresión y el pánico parecen haber alcanzado en el mundo occidental las dimensiones de una epidemia. Según algunos observadores, la crisis del psicoanálisis puede estar vinculada a un cierto tipo de consumismo compulsivo. La demanda de cura se parece cada vez más a una demanda de consulta rápida, y el consumidor espiritual tiene cada vez menos ganas de enfrentar los largos tiempos de la cura psicoanalítica. En la era del *fast food* y de la aceleración de la productividad, mejor el Prozac que la anamnesis.

Pero todo esto no es suficiente. Tal vez sea necesario reconocer que el psicoanálisis está vinculado a una condición elitista, por sus altos costos, por sus largos tiempos, pero también y sobre todo porque requiere una disponibilidad intelectual cada vez más rara, hoy que el tiempo mental se ha convertido en la principal fuente de valor económico. Para los miembros de la clase virtual, que producen valor invirtiendo su trabajo cognitivo, el sufrimiento mental es una especie de enfermedad profesional que debe curarse con psicofármacos, instrumentos de intervención rápida para restituir la productividad de la mente. Para la población residual excluida del circuito virtual, por lo tanto, la psicopatía se convierte en la nueva condición de normalidad: una normalidad agresiva, de la cual el fundamentalismo, el nacionalismo y el conformismo son manifestaciones comunes.

Quizás la crisis del psicoanálisis se deriva precisamente de la normalización de la psicopatía, del hecho de que se convierte en una condición común. ¿Cómo es posible mantener un campo específico de análisis y de terapia cuando los procesos de la política, de la producción y de la comunicación parecen coincidir con una progresiva patologización de la existencia social. Naturalmente, me doy cuenta de cuán peligrosa es esta posición. De esta manera, existe el riesgo de aplanar las historias individuales, reduciéndolas a

manifestaciones de una patología social generalizada; y en segundo lugar, existe el riesgo de perder de vista la especificidad del análisis social, diluyéndola definitivamente en un marco de tipo psicopatológico. Finalmente, y en términos más radicales, debemos preguntarnos ¿con qué derecho podemos decretar como psicopática la forma de vida que efectivamente está surgiendo?

Este es quizás un problema que debemos plantearnos cada vez que ejercemos el juicio, en el plano político, en el plano psicoanalítico o, incluso, en el plano estético. ¿Qué derecho tenemos de considerar como barbarie lo que simplemente escapa a nuestro criterio de juicio? ¿No podría tratarse de una limitación intrínseca del carácter humanista del pensamiento crítico? ¿No podría tratarse de un límite del cual no podemos por cierto librarnos, pero que debemos admitir, simplemente reconociendo nuestra incapacidad para comprender lo que ahora ha ido más allá de los límites de la cultura humanista?

Por ejemplo, cuando nos horrorizamos frente al pulular de pequeños chalets con enanitos que florecen a lo largo de la costa siciliana, ¿qué derecho tenemos de pretender que nuestro gusto es objetivamente superior al gusto del 90 por ciento de los sicilianos que aman construir chalets mexicanos con enanos de jardín entre el valle de los templos y el mar Jonio? ¿No hay quizás una contradicción irreconciliable entre estética y democracia? ¿Y no es obvio que la democracia está destinada a ganar, cagándose en la ética y la estética humanística y romántica, e instituyendo una nueva estética, compuesta de chalets tejanos, enanos de jardín y rejas decoradas con imitación de mármol?

En el comportamiento de la mayoría de la humanidad contemporánea no debemos ver un efecto de superficie como lo eran las ideologías políticas o los movimientos de opinión. Debemos ver el signo de una mutación irreversible que inviste al psiquismo social y las formas mismas de la cognición. Debemos ver el efecto de automatismos psíquicos, lingüísticos y cognitivos que no pueden ser contrarrestados o corregidos de ninguna manera por la acción política, por la educación moral cívica o por los buenos sentimientos humanitarios. La mutación de lo humano simplemente vuelve obsoleto al universalismo humanista.

Los conflictos interétnicos generados por el desplazamiento masivo de población, las crisis políticas que eso supone, el surgimiento de formas de agresividad racial, religiosa y nacional parecen hoy remontar el curso de los acontecimientos que en la primera parte del siglo XX condujo al surgimiento del totalitarismo nazi, al exterminio de pueblos enteros, a la guerra. Pero lo que está sucediendo hoy tiene una extensión mucho mayor que lo sucedido en las décadas de 1920 y 1930, porque el fenómeno involucra a la mayoría de la población del planeta. Y, a diferencia de entonces, no se trata de un fenómeno causado por la voluntad política de grupos de fanáticos. El fanatismo se ha vuelto automatismo psíquico para las grandes mayorías. La psicopatía se ha vuelto sentido común.

Es así, entonces, que la crisis del psicoanálisis debe entenderse como un pasaje decisivo. Para ir más allá de este pasaje, veo la necesidad de repensar el psicoanálisis como esquizoanálisis, es decir, un análisis que asume el punto de vista singular y proliferante de los innumerables agentes de lenguaje. En cierto sentido, la cura del sufrimiento mental y la interpretación de la psico-semiosis se convierten en la nueva forma de la política, la política finalmente adecuada al universo productivo posindustrial, en el que la mente es directamente puesta a trabajar, y por lo tanto sometida a regímenes y ritmos patógenos. De la crisis del psicoanálisis surge entonces la esquizopolítica, una política entendida como terapia del funcionamiento colectivo del lenguaje y como irradiación de flujos terapéuticos en el circuito de la comunicación social. En los tiempos modernos, la política era el gobierno de la voluntad racional sobre todos los fenómenos imaginarios, proyectivos y comunicativos. La racionalidad –es decir, la capacidad de elegir entre alternativas decidibles según un criterio universal– guiaba a la voluntad –es decir, la capacidad de perseguir un diseño y de imponerlo sobre el curso de los acontecimientos mentales, comunicativos y materiales–. Nada de esto existe ya. Los signos que conforman el mundo compartido de la infoesfera son demasiado numerosos y rápidos para ser analizados y comprendidos críticamente, y en consecuencia las condiciones para una decisión racional sobre su estructura general ya no existen, y aún menos las condiciones para una orientación voluntaria del curso de los acontecimientos del mundo.

El curso de los acontecimientos del mundo se presenta entonces como un caos psicopático en el que tanto la mente individual como la mente colectiva pierden capacidad de guiar su propio destino y el destino de la colectividad. El sufrimiento psíquico se deriva del sentimiento de una inadecuación estridente entre la pretensión de una finalización voluntaria y racional de la acción y la realidad de una acción *random*, inconsecuente, la realidad de un imaginario sin orden, sin jerarquía. Son las herencias del racionalismo moderno las que provocan el sentimiento de inadecuación de la mente colectiva.

El esquizoanálisis sugiere otro modo de relacionarse con la política. Ya no existe posibilidad alguna de selección racional, ni de finalización voluntaria. El esquizoanálisis propone abolir toda referencia normativa a la racionalidad juzgante. El esquizoanálisis instituye el criterio de una singularidad del juicio que es paralela a la singularidad de los flujos comunicativos y de los conjuntos existenciales. Ya no existe ninguna coherencia social, existen procesos de socialización singular, y estos pueden asumir el gobierno sobre sí mismos solo si somos capaces de disolver definitivamente la referencia normativa y organizativa del conjunto social. Es necesario declarar disuelta la sociedad humana, porque la humanidad ya no tiene ninguna razón para estar junta.

La falta de universalidad en el juicio, en la política, en la normatividad no indica una crisis provisoria de una racionalidad que debería ser reemplazada por una nueva racionalidad universal (como pretenden el historicismo dialéctico y el pensamiento político progresista). Ninguna universalidad humana volverá a existir. El esquizoanálisis parte de esta certeza.

Esquizopolítica significa capacidad de constituir sociabilidad a partir de la recombinación singular de elementos imaginativos, mnemónicos, deseantes. Autoconstitución de singularidades poshumanas.

Nomadismo lingüístico (2001)

El pensamiento de Guattari se puede describir como una estrategia de singularización del proceso psicogenético, pero también, del mismo modo, como una estrategia de singularización del acto

de lenguaje. En *El inconsciente maquínico*, de 1979, Guattari salda cuentas con el estructuralismo lingüístico y comienza un desplazamiento del campo problemático hacia el área de la pragmática.

No hay nada menos lógico, menos matemático que una lengua. Su estructura resulta de la petrificación de una especie de mezcla cuyos elementos provienen de préstamos, amalgamas, aglutinaciones, malentendidos. Las leyes lingüísticas son como las leyes antropológicas, por ejemplo aquellas relacionadas con la prohibición del incesto: vistas a una cierta distancia de gramático o de etnólogo, parecen tener cierta coherencia, pero cuando nos acercamos un poco más todo se embrolla, y nos damos cuenta de que no se trata más que de sistemas de arreglos que pueden estirarse en todas las direcciones, reglas que pueden abordarse de cualquier manera.¹

En la definición chomskiana de reglas de funcionamiento de la lengua, de estructuras universales de competencia lingüística, estas aparecen como generalizaciones incapaces de explicar el devenir real de la comunicación lingüística, porque esta funciona en relación con niveles contextuales de comunicación no lingüística que redefinen continuamente el lenguaje. Cada individuo, observa Guattari, transita continuamente de un lenguaje a otro. El locutor ideal del que habla Chomski es una abstracción sin valor analítico, cuando nos dedicamos a examinar el hacerse real del lenguaje.

No hay universalidad de la lengua, ni siquiera hay universalidad de los actos de lenguaje. Cada secuencia de expresión lingüística está asociada con una red de cadenas semióticas de todo tipo (perceptivas, mímicas, gestuales, pensamientos por imágenes, etc.). Cada enunciado significativo cristaliza una danza muda de intensidad que se juega al mismo tiempo en el cuerpo social y en el cuerpo individual. De la lengua a la glosolalia, todas las transiciones son posibles.²

¹ Félix Guattari, *L'inconscient machinique. Essais de schizo-analyse*, París, Éditions Recherches, 1979, p. 25.

² *Ibidem*, p. 49.

Sobre la noción de universales lingüísticos, Claude Hagège escribe cosas útiles para establecer una cuestión metodológica: la de la relación entre la ciencia lingüística y el lenguaje como proceso real.

Los universales de la forma no son en realidad los universales de las lenguas, sino de las condiciones generales de coherencia de la lingüística, de exigencias de orden epistemológico. Pueden enseñar cosas acerca de los sistemas lógicos, acerca de los métodos que pueden usarse en las ciencias humanas y acerca del ingenio de quien modeliza, pero no acerca de las lenguas en sí, acerca del hombre al que ellas contribuyen a caracterizar. El hecho de que una teoría lingüística requiera ciertos modelos analíticos no significa que estos deban considerarse como inherentes a las lenguas, confundiendo así el procedimiento con el objeto al que el procedimiento se aplica.³

Hagège también señala que:

Nacida de la toma de conciencia de los invariantes, la lingüística se está volviendo en buena medida una ciencia de la variación sobre el fondo de invariantes. Una ciencia que ya no estudia lo mismo como un sí-mismo, sino que lo subsume bajo los mil aspectos de lo otro.⁴

Esta consideración está en línea con lo que escribe Guattari sobre el lenguaje en *El inconsciente maquínico*. En lugar de interrogar al lenguaje desde el punto de vista de la estructura, Guattari lo interroga desde el punto de vista de la eventualidad, del acto de habla: sustraído de la concepción generativa del estructuralismo, que hace del lenguaje la ejecución (es decir, la repetición) de un programa preconstituido e innato, el lenguaje termina siendo así repensado de acuerdo con una visión nómada.

El lenguaje es esencialmente desterritorialización, invención del contexto; generalmente decimos que el significado de un enunciado depende del contexto, pero es preciso agregar que el significado del contexto a su vez depende de los enunciados que en él se

³ Claude Hagège, *L'homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences de l'homme*, Paris, Fayard, 1985, p. 67.

⁴ *Ibíd.*, p. 125.

entrelazan. En cuanto invención del contexto, cambio constante de las reglas dentro de las cuales tiene lugar el juego, el lenguaje es apolítico y nómada. Esto no excluye, naturalmente, que se determinen núcleos de identificación del flujo lingüístico, verdaderos anclajes, territorializaciones. La estabilización de las lenguas nacionales, la formación de códigos, las subculturas, etc., constituyen regímenes de territorialización lingüística. La comunicación no funciona, en estos ámbitos, como redefinición e invención del contexto, sino como su confirmación, como identificación y autoidentificación.

Y aquí volvemos al tema del ritornelo.

El ritornelo es, ante todo, una frase musical que vuelve en el curso de la canción: una frase que, al regresar, construye y arrastra el ritmo general. Es un factor de concatenación: al construir el ritmo, arrastrándose detrás del ritmo general de la canción, el ritornelo funciona como elemento estructurante en el lenguaje, en el comportamiento existencial, en la historia.

Un niño que canturrea en la noche porque le tiene miedo a la oscuridad, intenta recuperar el control de acontecimientos que se desterritorializan demasiado rápido para él, y que proliferan en el lado cósmico y en el lado imaginario. Todo individuo, todo grupo, toda nación se dota de una gama básica de ritornelos conjuradores.⁵

El ritornelo es un ritual obsesivo que se instaura en el comportamiento (lingüístico, sexual, social, productivo, existencial) para permitir al individuo, organismo consciente en continua variación, encontrar puntos de identificación, es decir, territorializarse y representarse en relación con el mundo que lo rodea. El ritornelo es la modalidad de semiotización que permite a un individuo (un grupo, un pueblo, una nación, una subcultura) recibir y proyectar el mundo según formatos reproducibles y comunicables.

Debido a que el universo cósmico, social, molecular puede ser filtrado por una percepción individual, para que pueda –digámoslo así– ingresar en una mente, es necesario que actúen filtros, modelos de semiotización; y a estos modelos de semiotización

⁵ Félix Guattari, *op. cit.*, p. 109.

Guattari los llama ritornelos. La percepción del tiempo por parte de una sociedad, de una cultura, de una persona también está moldeada por verdaderos ritornelos temporales, es decir, por modulaciones rítmicas particulares que funcionan como registros de acceso, de espera y de inserción en el devenir cósmico temporal.

El tiempo universal no aparece, desde esta perspectiva, más que como una proyección hipotética, como un tiempo del equivalente general, como un tiempo capitalístico “aplanado”; mientras que lo esencial radica en esos módulos de temporalización parcial que se ejercen en diversos dominios biológicos, etológicos, socioculturales, maquínicos, cósmicos... y a partir de los cuales los ritornelos complejos constituyen sincronías existenciales muy relativas.⁶

¿Cuál es el pasaje fundamental a través del cual se determina la transformación antropológica del capitalismo moderno? Este pasaje consiste en crear ritornelos de la percepción temporal que invaden y disciplinan a toda la sociedad: el ritornelo del trabajo de fábrica, el ritornelo de las horas de trabajo, el ritornelo de los salarios, el ritornelo de la línea de ensamblaje. La transición posindustrial trae consigo la formación e imposición de nuevos ritornelos: el ritornelo de la velocidad electrónica, el ritornelo de la sobrecarga de información, el ritornelo de la digitalización.

Los ritornelos estructuran la percepción del tiempo y la percepción del yo a lo largo del tiempo, la identidad.

Mi sentimiento de identidad personal se ve atraído, pues, en diferentes direcciones. Atravesado por semejante diversidad de componentes de subjetivación, ¿cómo puedo conservar un sentimiento relativo de unicidad? Gracias a esa ritornelización que me fija ante la pantalla, constituida desde ese momento como nudo existencial proyectivo. Yo soy lo que hay ahí delante. Mi identidad ha pasado a ser el locutor, el personaje que habla en el televisor.⁷

⁶ Félix Guattari, *Caosmosi*, Génova, Costa & Nolan, 1996. [Ed. cast.: *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial, 1996, p. 29].

⁷ *Ibidem*, p. 30.

En la comunicación, se determinan los núcleos de tipo obsesivo, las fijaciones; ciertos ritornelos se solidifican, se espesan, entran en resonancia y producen efectos de doble vínculo. Cuando el flujo existencial es reconducido de manera rígida a ritornelos lógicos, mitológicos, ideológicos o psíquicos, el comportamiento tiende a volverse paranoico. Cuando, por ejemplo, el ritornelo del dinero se convierte en el elemento estructurante de toda la vida social y comunicativa, esto genera paradojas de comportamiento, expectativas paranoicas, dobles vínculos sociales, depresiones.

En la relación entre fluir de la existencia social, de la comunicación, y fijación de ritornelos obsesivos se crean las psicopatologías de la vida colectiva.

En el caso de la identidad neurótica, el ritornelo puede verse encarnado en una representación “endurecida”, por ejemplo un ritual obsesivo.⁸

En las siguientes páginas del libro, Guattari invierte el análisis del endurecimiento de los ritornelos en clave terapéutica. ¿Cuál es la tarea del terapeuta, del analista?

El análisis ya no es interpretación transferencial de síntomas en función de un contenido latente preexistente, sino invención de nuevos focos catalíticos susceptibles de bifurcar la existencia. Una singularidad, una ruptura de sentidos, un corte, una fragmentación, el desprendimiento de un contenido semiótico –a la manera dadaísta o surrealista– pueden originar focos mutantes de subjetivación.⁹

El problema terapéutico, por lo tanto, se coloca en el punto de encuentro entre el endurecimiento significativo del ritornelo –es decir, de la sucesión de signos-partículas que proliferan en la psicoquímica de la infoesfera– y la deriva lingüística deseante, el delirio como recorrido asignificativo de las palabras, del sonido, de la grafía, de la imagen, del cuerpo, en resumen del signo. La terapia consiste en la liberación de flujos asignificantes para crear nuevas concatenaciones y eventualmente poner en marcha cadenas significantes de un

⁸ *Ibidem*, p. 30.

⁹ *Ibidem*, p. 32.

tipo inesperado, que no llegaban a manifestarse antes porque estaban bloqueadas por la concatenación dominante de significado, por obsesiones, por reglas sociales y lingüísticas, por dobles vínculos comunicativos que generaban la neurosis y la compulsión a repetir.

El esquizoanálisis no consistirá, evidentemente, en remedar al esquizofrénico, sino en franquear como él las barreras de sinsentido que vedan el acceso a los focos de subjetivación asignificantes, única manera de poner en movimiento los sistemas de modelización petrificados.¹⁰

Puentes sobre el abismo (2001)

El pensamiento de Guattari ha provocado un cambio en la imagen del pensamiento y en la función que atribuimos al filósofo. Por un lado, los planos se superponen tan continuamente que no permiten ninguna separación entre el plano esquizoanalítico, el plano ecológico, el plano político y el plano filosófico. Por otro lado –y aquí el discurso nos lleva inevitablemente a Gilles Deleuze y a su trabajo común– no podemos hablar ya de filosofía si no hablamos del abismo eventual sobre el que camina el filósofo, el sabio feliz.

¿Qué es el abismo eventual? Es la plena conciencia de la ausencia del sentido, de la falta de fundamento ontológica del sentido y, al mismo tiempo, es la conciencia del carácter puramente eventual, conjetural, circunstancial del sentido, proyección de mundo que vive en la medida en que es mundo de una experiencia, mundo de una irradiación, mundo de relaciones, de amistades, amores, proyectos, promesas y desafíos. Sobre el abismo eventual se tienden puentes angostos, los puentes de la filosofía, es decir, de la amistad. Es el discurso que Deleuze y Guattari despliegan en su último libro, *¿Qué es la filosofía?*

En la introducción “Así pues la pregunta...”, Gilles y Félix se preguntan por el sentido de esta filosofía anti-universalista, anti-estructuralista y anti-historicista que se ha venido delineando a través de sus obras.

¹⁰ *Ibidem*, p. 86.

Tal vez no se pueda plantear la pregunta “¿Qué es la filosofía?” hasta tarde, cuando llegan la vejez y la hora de hablar concretamente. [...] No estábamos suficientemente sobrios. Teníamos demasiadas ganas de ponernos a filosofar y, salvo como ejercicio de estilo, no nos planteábamos qué era la filosofía; no habíamos alcanzado ese grado de no estilo en el que por fin se puede decir: ¿Pero qué era eso, lo que he estado haciendo durante toda mi vida? A veces ocurre que la vejez otorga, no una juventud eterna, sino una libertad soberana, una necesidad pura en la que se goza de un momento de gracia entre la vida y la muerte, y en el que todas las piezas de la máquina encajan para enviar un mensaje hacia el futuro que atraviesa las épocas.¹¹

En este punto, es posible inclinarse sobre el abismo y definir la filosofía en relación con el abismo.

La filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos.¹²

El centro esencial de la actividad del filósofo es inventar conceptos, pero ¿qué son los conceptos?

El concepto es incorpóreo, aunque se encarne o se efectúe en los cuerpos. Pero precisamente no se confunde con el estado de cosas en que se efectúa. Carece de coordenadas espaciotemporales, solo tiene ordenadas intensivas. Carece de energía, solo tiene intensidades, es anergético (la energía no es la intensidad, sino el modo en el que esta se despliega y se anula en un estado de cosas extensivo). El concepto expresa el acontecimiento, no la esencia o la cosa. Es un Acontecimiento puro, una haecceidad, una entidad: el acontecimiento de Otro, o el acontecimiento del rostro. El concepto se define por la inseparabilidad de un número finito de componentes heterogéneos recorridos por un punto en sobrevuelo absoluto, a velocidad infinita.¹³

Es por esto que el filósofo no tiene un gran deseo de discutir, de confrontar. Los filósofos odian el enfrentamiento de ideas, lo evitan

¹¹ Deleuze y Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, Turín, Einaudi, 1972. [Ed. cast.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 7].

¹² *Ibidem*, p. 8.

¹³ *Ibidem*, p. 26.

cuidadosamente (en esto difieren de la multitud de vendedores de fruta que abarrotan los debates periodísticos o televisivos o culturales). Porque cuando se trata de filosofía no hay nada que discutir, nada que confrontar. No se trata de contraponer un concepto a otro, de ver qué tendría de verdadero o cuán adecuado sería este o aquel concepto y así sucesivamente. Se trata de establecer un plano de inmanencia, se trata de construir una nueva perspectiva, abrir una brecha en la ceguera de la visión común, tender precisamente puentes sobre el abismo. Y se trata de caminar sobre esos puentes en compañía de quienes comparten la intensidad que ha permitido construirlos.

El filósofo es el amigo del concepto, está en poder del concepto. Lo que equivale a decir que la filosofía no es un mero arte de formar, inventar o fabricar conceptos [...] [sino una] disciplina que consiste en crear conceptos. ¿Acaso será el amigo, amigo de sus propias creaciones? ¿O bien es el acto del concepto lo que remite al poder del amigo en la unidad del creador y de su doble? Crear conceptos siempre nuevos, tal es el objeto de la filosofía.¹⁴

¿Pero qué quiere decir amigo, o incluso amante? Podríamos decir que el amor, la amistad, tienen la misma potencia del concepto, la capacidad de tender puentes sobre el abismo, de permitir al viajero atravesar el abismo. No hay nada en el amor, nada en la amistad, el amor no es verdad de nada, no es prueba de nada, no demuestra nada, no “quiere decir”, no significa.

Por eso no se discute, sino que se vuela sobre el abismo del ser. ¿No es esta justamente la tarea del análisis, la tarea de la terapia, si dejamos de considerarla como recuperación de la normalidad perdida? Los drogados de realidad afirman que existe un comportamiento normal, un lenguaje normal, un mundo normal. Pero esto no es verdad. La normalidad no tiene ningún fundamento sobre el cual afirmar su derecho al juicio.

No hay ninguna plenitud con la que conformarse, sino solo un abismo sobre el cual planear. La cultura es la invención de técnicas para planear sobre este abismo. La amistad es su forma.

¹⁴ *Ibidem*, p. II.

¿No es precisamente tarea del análisis recargar la Expresión en heterogeneidad semiótica y salir al paso del desencantamiento, del desembrujamiento, de la despoetización del mundo contemporáneo [...]?¹⁵

McLeod Ganj, 26 de julio de 2001 (2002)

Conocí a Fiorenzo, en el restaurante Namgyal, que está dentro del mismo edificio en el que se encuentra el templo. El Namgyal está dirigido por una pareja francesa muy agradable, y además de comer una sopa de verduras se pueden leer los periódicos locales e incluso algunas revistas internacionales que llegan allí con una semana de retraso.

Estaba escondido en un rincón debajo de la ventana, y leía un libro en una edición francesa.

Llevándome a la boca la cuchara llena de sopa humeante, estiré el cuello y abrí los ojos de par en par tratando de llegar a leer el título del libro, hasta que pude ver que se trataba de *Le mythe de la liberté*, publicado por Seuil en la colección Points Sagesses. Es una de las obras de un monje tibetano muy conocido en Occidente llamado Chögyam Trungpa, de quien leí y releí con gran placer otro libro, titulado *Meditación en la acción* (1969).

Al darse cuenta de mis contorsiones, el tipo –que tenía largos cabellos grises recogidos sobre la nuca y una cara rígida y atormentada pero fascinante– me sonrió y levantó el pequeño libro para que yo pudiera leer el título con comodidad. Le di las gracias con un movimiento de cabeza mientras la sopa se me iba un poco de lado, y murmuré: “Je connais l’auteur, mais pas ce livre là...”. [“Conozco al autor, pero no ese libro”.]

Él, sin dejar de sonreírme entre las arrugas profundas de su cara de viejo hippie, me dijo que era italiano. Leía bien francés, pero prefería no tener que hablarlo porque se sentía ridículo. Y por mi acento había sabido que yo también era italiano.

¹⁵ Félix Guattari, *Caosmosis*, op. cit., pp. 95-96.

Empezamos a hablar de Chögyam Trungpa, y en algún momento me leyó un pasaje, traduciéndolo con cierta indecisión: “La meditación no consiste en tratar de alcanzar el éxtasis, la felicidad espiritual o la tranquilidad, o incluso tratar de mejorar. Sino que consiste simplemente en crear un espacio en el que sea posible deshacer nuestros juegos neuróticos, nuestras ilusiones, nuestros miedos y nuestras esperanzas ocultas. Producimos este espacio con el simple recurso a esa disciplina que consiste en no hacer nada. A decir verdad, es muy difícil no hacer nada. Debemos comenzar con no hacer más o menos nada y nuestra práctica se desarrollará gradualmente”.

Cuando terminó la lectura permaneció en silencio, cambió su expresión y me miró fijamente por un instante larguísimo.

“Entiendes la importancia de este problema?”.

Asentí vagamente. Sí, entendía la importancia de la meditación como una introducción al no hacer, entiendo la superioridad del no hacer, la soberanía del no hacer. Pero continuaba comiendo mi sopa. Así que permanecemos en silencio durante un tiempo, quizás ambos pensando en el no hacer.

Luego, cuando había terminado de tragar, me dijo que la razón por la que estaba allí era precisamente esa: estaba siguiendo técnicas que podían ayudarlo a no hacer nada y, sobre todo, a no pensar en nada.

Dejando a un lado el tazón, le dije que eso me interesaba: “Yo no consigo nunca dejar de pensar...” dije, como para mí mismo, “y algunas veces eso me obsesiona”.

“Exactamente”, dijo, y se quedó en silencio mirando por la ventana. Estaba lloviznando.

“Me llamo Fiorenzo”, dijo cuando se despertó de su sopor. “Enseño matemáticas en una escuela en la costa marchigiana, ¿sabes?, del lado de Senigallia”. Y luego se calló. Hablaba por ráfagas. Yo esperaba, ¿cuál era el apuro, por otro lado?

Estábamos ahí para aprender a no hacer nada, al menos él.

“Matemáticas”, dije, cuando el silencio comenzaba a volverse un poco demasiado largo.

“Matemáticas”, respondió Fiorenzo.

Y luego, después de un suspiro y de haber estirado muy bien los músculos de su mandíbula derecha en una especie de tic que desarmaba sus rasgos a intervalos regulares, dijo de un tirón:

“Vine aquí tan pronto como terminó la escuela, y hago seiscientas postraciones por día”.

“¿Postraciones?”, pregunté con cierto desconcierto.

“Sí, ¿cómo las llamas? Flexiones, inclinaciones, arrodilladas, en síntesis, me acuesto en el suelo, me postro seiscientas veces por día frente a la estatua de Buda, aquí en el templo”.

“Ah, de acuerdo”. Yo había visto a los que se postran, en otras palabras: se inclinan, se acuestan en el suelo y se levantan, para luego tenderse de nuevo en el suelo y así durante horas y horas y horas.

“Tengo que hacer cincuenta mil. Espero terminarlas antes de que empiece de nuevo el año escolar”.

“En Senigallia...”, agregué, mientras sentía que los límites geográficos se disolvían en la sublime insensatez de nuestro diálogo.

Se rió. “Sí, tan pronto como termine de flexionarme vuelvo a la escuela. Así el problema queda resuelto”.

“¿Qué problema?”.

“El de no hacer nada”. Y miró de nuevo hacia afuera, donde se estaba yendo la poca luz del día.

“Más o menos debemos tener la misma edad”, dijo Fiorenzo.

“Hace unas décadas creíamos que hacer era algo útil”.

“Claro. Atreverse a pensar, atreverse a hablar, atreverse a hacer la revolución”,¹⁶ respondo con una sonrisa de complicidad, dado que ya sabía con quién estaba tratando.

“Yo era militante de una organización marxista-leninista, en los años setenta. Después las cosas se pusieron mal”, de nuevo una pausa.

“En aquella época pensábamos que el sufrimiento del mundo estaba destinado a terminar. Bastaba con eliminar el capitalismo y ¡zas!, los sufrimientos se desvanecerían como una nube con el

¹⁶ Frase de Mao y eslogan de la Revolución Cultural maoísta. Con 17 años, en 1967, Bifo es expulsado de la Federación Juvenil Comunista Italiana –a la que se había sumado dos años y medio antes– por difundir un volante que terminaba con esta frase. [N. del T.]

regreso del sol”, hablaba así, con estas fórmulas poéticas, el matemático de Senigallia.

“Después todos terminaron en la cárcel, y yo comencé a dedicarme al voluntariado. No toleraba la idea de que el sufrimiento estuviera ahí afuera, siempre igual, incluso cada vez más grande, y no pudiera hacer nada al respecto. El presidente Mao se había ido al otro mundo, el gran timonel, y nos había dejado aquí en ese océano de sufrimiento sin esperanza de salir. Sin timonel”. Era gracioso Fiorenzo. Era simpático y sonreía. Había apoyado *Le mythe de la liberté* sobre la mesa, y tenía las manos juntas para sostener su mentón.

Noté que tenía una cicatriz en el cuello.

“Me organicé para llevar ayuda con Médicos Sin Fronteras, conoces a estos médicos que van por todo el mundo para curar a niños enfermos. No soy médico pero me ocupaba de la recolección de los medicamentos. Lo hice durante cuatro o cinco años. Entonces me di cuenta de que era el trabajo de Sísifo. Cuanto más curábamos a las personas, más el Fondo Monetario Internacional las hacía enfermar. Y también en esta guerra ganaron ellos. Como estudio matemático, en cierto momento hice un cálculo muy simple: dada la progresión de la miseria y de la contaminación, por cada niño que salvábamos había ocho que se agarraban enfermedades terribles gracias a las políticas de los organismos económicos internacionales”.

Se me escapaba la risa, porque Fiorenzo era realmente gracioso. Pero se veía que estaba un poco mal.

“Estás al tanto de lo que sucedió en Génova”, dije, distraídamente, ya que me parecía un argumento coherente con sus consideraciones.

“¿Génova? Ah, sí, oí hablar de eso, pero ya no me interesan esas cosas. No queda nada por hacer, ¿no lo entiendes?”. Y me miró con sus ojos verdeoscuros.

Verde matemático.

“No hay absolutamente nada más que hacer. Ya no había ninguna esperanza cuando éramos jóvenes y creíamos que se podía cambiar el mundo. El mundo no puede ser cambiado, porque los seres humanos son horriblemente ignorantes. No vale la pena cabrearse con ellos, no es su culpa, son así y basta”.

Hacía pausas en cada frase, como si necesitara recuperar el aliento, o como si las palabras le vinieran de un punto profundo de su pecho y tardaran un tiempo en llegar a salir.

“En un cierto momento entendí que lo único que podemos hacer es liberarnos de la necesidad de hacer, estas ansias inútiles que no nos llevan a ninguna parte”.

“Es por eso que vienes aquí, a hacer todas esas... ¿cómo las llamas?”.

“Postraciones... claro. Como dice Chogyam Trungpa, la meditación no sirve para alcanzar el éxtasis, simplemente sirve para liberarnos de las ansias de hacer. Y como no lo consigo con el yoga, con la meditación pura y simple, la única posibilidad de desconectar la mente del maya consiste en un ejercicio físico repetitivo y matador”.

“Entiendo...” susurré. Lo entendía muy bien, en efecto.

Skizo-economía (2004)

Un nuevo campo disciplinario.

Después del periodo del triunfalismo capitalista y de la hegemonía ideológica neoliberal, ¿tendremos que volver a las antiguas categorías analíticas del marxismo y a las estrategias políticas del movimiento obrero del siglo XX, a los horizontes del socialismo democrático o el comunismo revolucionario? Nada sería más inútil. El capitalismo reticular de masas que se afirmó plenamente en los años noventa produjo formas sociales completamente irreductibles al análisis marxista de las clases. Las categorías de la crítica de la economía política ya no bastan, porque los procesos de subjetivación atraviesan campos mucho más complejos. Un nuevo campo disciplinario está emergiendo en el encuentro entre los territorios de la economía, la semiología y la psicoquímica.

El semiocapital es capital fluido, que se coagula, sin materializarse, en artefactos semióticos. Los conceptos forjados durante dos siglos de pensamiento económico aparecen disueltos, inoperantes, incapaces de comprender la mayoría de los fenómenos que han surgido en la esfera de la producción social desde que la producción se volvió cognitiva. La actividad cognitiva siempre ha estado

en la base de toda producción humana, incluso la más mecánica. No hay ningún proceso de trabajo humano que no implique un ejercicio de la inteligencia. Pero ahora la capacidad cognitiva se convierte en el recurso productivo esencial. En la esfera del trabajo industrial, la mente era puesta a trabajar como automatismo repetitivo, soporte fisiológico del movimiento muscular. Ahora la mente está trabajando como innovación, como lenguaje, como relación comunicativa.

La subsunción de la mente dentro del proceso de valorización capitalista implica una verdadera mutación. El organismo consciente y sensible está sometido a una presión competitiva, a una aceleración de los estímulos, a un estrés constante de la atención. En consecuencia, el ambiente mental, la infoesfera dentro de la cual la mente se forma y entra en relación con las otras mentes, se vuelve un ambiente psicopatológico. Para comprender el juego infinito de espejos del semiocapital debemos trazar un nuevo campo disciplinario delimitado por tres lados:

- La crítica de la economía política de la inteligencia conectiva.
- La semiología de los flujos lingüísticos y económicos.
- La psicoquímica del ambiente infosférico que estudia los efectos psicopatogénicos de la explotación económica de la mente humana.

El proceso de producción digital tiende a asumir una forma biológica, asimilándose a un organismo: el sistema nervioso de una organización tiene analogías con el sistema nervioso humano. Toda empresa industrial tiene sistemas “autónomos”, procesos operacionales que deben funcionar para sobrevivir. Lo que les faltaba a las organizaciones del pasado eran los vínculos entre la información que se asemejan a las neuronas interconectadas en el cerebro. La empresa digital reticular funciona como un excelente sistema nervioso artificial. En ella, la información fluye de manera rápida y natural, como el pensamiento en un ser humano, y podemos usar la tecnología para gobernar y coordinar grupos de personas tan rápido como podemos concentrarnos en un problema. Según Bill Gates (*Business @ the speed of thought*), están creadas las condiciones para realizar una nueva forma de sistema económico, centrado en lo que podemos definir como “empresa a la velocidad del pensamiento”.

En el mundo conectado, los *loop* retroactivos de la teoría general de los sistemas se funden con la lógica dinámica de la biogenética en una visión poshumana de la producción digital. La mente y la carne humana pueden integrarse con el circuito digital gracias a las interfaces de aceleración y simplificación: surge un modelo de producción “bio-info” que produce artefactos semióticos con las capacidades de autorreplicación de los sistemas vivos, y de acuerdo con las leyes de funcionamiento económico del capitalismo. Una vez que esté completamente operativo, el sistema nervioso digital se podrá instalar rápidamente en cualquier forma de organización. Esto significa que solo en apariencia Microsoft se ocupa de software, de productos y de servicios. En realidad, la finalidad oculta de la producción de software es el cableado de la mente humana en un *continuum* reticular de tipo cibernético destinado a estructurar flujos de información digital a través del sistema nervioso de todas las instituciones clave de la vida contemporánea. Por lo tanto, Microsoft debe ser pensada como una memoria virtual global descargable y lista para ser instalada. Un cyber-panoptikon insertado en los circuitos de carne de la subjetividad humana. La cibernética finalmente se vuelve vida o, como le encanta decir a Gates, “la información es nuestra linfa vital”.

El colapso psíquico de la economía

El sistema nervioso digital se incorpora progresivamente en el sistema nervioso orgánico, en el circuito de la comunicación humana, y lo recodifica de acuerdo con sus líneas operacionales y de acuerdo con su velocidad. Pero para que esta mutación tenga lugar, el cuerpo-mente debe atravesar una mutación infernal, que vemos desplegarse en la historia del mundo. Para entender y analizar este proceso, no nos alcanzan las herramientas conceptuales de la economía política ni los instrumentos del análisis tecnológico. El proceso de producción se semiotiza, y la formación del sistema nervioso digital involucra e inerva la mente, el psiquismo social, los deseos y las esperanzas, los miedos y la imaginación. Por lo tanto, tenemos que ocuparnos de la producción semiótica, de la mutación lingüística y cognitiva. Y la mutación pasa por la propagación de patologías.

La cultura neoliberal ha inyectado en el cerebro social un estímulo constante a la competencia, y el sistema técnico de la red digital ha hecho posible una intensificación de los estímulos informativos enviados desde el cerebro social a los cerebros individuales. Esta aceleración de los estímulos es un factor patógeno que actúa a larga distancia en la sociedad. La competencia económica y la intensificación digital de los estímulos informativos, combinados, inducen un estado de electrocución permanente que resulta en una patología extendida que se manifiesta en el síndrome de pánico o en los trastornos de la atención.

El pánico es un síndrome cada vez más difundido. Hasta hace unos años, los psiquiatras ni siquiera conocían este síntoma, que pertenecía más bien a la imaginación literaria romántica, y podía ser cercano al sentimiento de estar abrumado por la riqueza infinita de las formas de la naturaleza, por la ilimitada potencia cósmica. Hoy en día, el pánico es denunciado cada vez más como un síntoma doloroso e inquietante, la sensación física de no poder controlar el cuerpo, una aceleración del ritmo cardíaco, una dificultad en respirar, hasta el desmayo y la parálisis.

Incluso si, hasta donde conozco, no existen investigaciones exhaustivas sobre este punto, podemos sugerir la hipótesis de que la mediatización de la comunicación y la consiguiente rarefacción del contacto físico podrían provocar patologías de la esfera afectiva y emocional. Por primera vez en la historia de la humanidad, hay una generación que ha aprendido más palabras y ha escuchado más historias del aparato de televisión que de la madre. Los trastornos de la atención se extienden cada vez más. Millones de niños norteamericanos y europeos reciben tratamiento por un trastorno que se manifiesta como una incapacidad para mantener la atención enfocada en un objeto durante más de unos pocos segundos. La excitación constante de la mente por parte de flujos neuroestimulantes conduce probablemente a una saturación patológica. Si queremos entender la economía contemporánea, debemos ocuparnos de la psicopatología de la relación. Y si queremos comprender la psicoquímica contemporánea, debemos tener en cuenta el hecho de que la mente está investida por flujos semióticos que siguen un principio

extrasemiótico, el principio de la competencia económica, el principio de la máxima explotación. Desde que el capitalismo ha llegado al cerebro, ha inyectado un agente patógeno, un meme psicótico que acelera las pulsaciones hasta la fibrilación, hasta el colapso.

¿Cómo podríamos hablar hoy de economía sin ocuparnos de la psicopatología? En la década de 1990, la cultura del Prozac era indistinguible de la cultura de la *new economy*. Cientos de miles de operadores, gerentes y *managers* de la economía occidental han tomado innumerables decisiones en estado de euforia química y de ligereza psicofarmacológica. Pero, a largo plazo, el organismo puede ceder, incapaz de soportar infinitamente la euforia química que hasta ahora ha sostenido el entusiasmo competitivo y el fanatismo productivista. La atención colectiva está sobresaturada, y esto está provocando un colapso social y económico. Como ocurre en un organismo ciclotímico, como en el caso de un paciente que sufre de *bipolar disorder*, tras la euforia financiera de los años noventa sobrevino la depresión. Se trata también de una depresión clínica, que golpea hasta la raíz a la motivación, el atrevimiento, la autoestima, el deseo y el atractivo sexual. Para comprender la crisis de la *new economy*, es necesario partir de la experiencia psíquica de la clase virtual, reflexionar sobre el estado psíquico y emocional de millones de trabajadores cognitivos que han animado la escena de la empresa, la cultura y el imaginario durante los años noventa.

La depresión psíquica individual de cada trabajador cognitivo no es una consecuencia de la crisis económica, sino su causa. Sería fácil considerar la depresión como consecuencia de un mal ciclo económico. Después de trabajar durante tantos años feliz y provechosamente, el valor de las acciones se ha derrumbado, y nuestro *brain worker* ha caído en una brutal depresión. No es así. La depresión le alcanzó porque su sistema emocional, físico e intelectual no pudo soportar hasta el infinito la hiperactividad provocada por la competencia y los psicofármacos. Como resultado, las cosas se pusieron mal en el mercado. ¿Qué es el mercado? El mercado es un lugar semiótico, el lugar donde se encuentran signos y expectativas de sentido, deseos y proyecciones. Si queremos hablar de oferta y demanda, tenemos que pensar en términos de flujos de

deseo y de atractores semióticos que han tenido atractivo y ahora lo han perdido.

En la *net-economy*, la flexibilidad se ha convertido en una forma de fractalización del trabajo. “Fractalización” significa fragmentación modular y recombinante del tiempo de actividad. El trabajador ya no existe como persona. Es solo un productor intercambiable de micro-fragmentos de semiosis recombinante que entra en el flujo continuo de la red. El capital ya no paga la disponibilidad del trabajador a ser explotado por un largo periodo de tiempo, ya no paga un salario que cubra todo el campo de las necesidades económicas de una persona que trabaja. El trabajador (máquina dotada de un cerebro que puede ser usado por fragmentos de tiempo) termina siendo pagado por su prestación puntual, ocasional y temporal. El tiempo de trabajo es fractalizado y celularizado. Las celdas de tiempo son vendidas en la red, y las empresas pueden comprar todas las que quieran sin comprometerse de ninguna manera con la protección social del trabajador. El trabajo cognitivo es un océano de fragmentos microscópicos de tiempo, y la celularización es la técnica que hace posible recombinar fragmentos de tiempo en el marco de un semio-producto particular. El teléfono móvil puede considerarse como la cadena de montaje del trabajo cognitivo, gracias al cual se vuelve realidad la dependencia total del trabajo cognitivo.

La intensa y prolongada inversión de energías mentales y libidinales en el proceso de trabajo ha creado las condiciones para un colapso psíquico que se ha movido en el campo de la economía, por medio de la recesión y el colapso de la demanda, y en el campo político en forma de agresión militar. Utilizo la palabra colapso no como una metáfora sino como una descripción clínica de lo que está sucediendo en la mente occidental. La palabra colapso expresa un verdadero fenómeno patológico que inviste al organismo psicosocial. Lo que hemos visto en el periodo que siguió a los signos iniciales de colapso económico, en los primeros meses del nuevo siglo, es un fenómeno psicopático de sobreexcitación, fibrilación, pánico y, finalmente, caída depresiva. Los fenómenos de la depresión económica siempre han contenido elementos de crisis del equilibrio psíquico-social, pero cuando el proceso de producción ha involucrado masivamente al cerebro, la

psicopatología se ha convertido en un aspecto esencial en el carácter cíclico de la economía.

A medida que las señales de una psicopatía del ciclo de producción salían a la luz, se comenzaba a hablar de economía de la atención. El tiempo de atención disponible se reduce constantemente para los trabajadores involucrados en el ciclo informacional: están implicados en un número creciente de tareas mentales que ocupan cada fragmento de su tiempo de atención. Ya no hay tiempo para dedicarse al amor, a la ternura, al afecto. Toman Viagra porque no tienen tiempo para los juegos preliminares del sexo. Toman cocaína para estar constantemente vigilantes y reactivos. Toman Prozac para suprimir la percepción de falta de sentido que repentinamente vacía sus vidas de todo interés. La celularización ha conducido a un tipo de ocupación permanente del tiempo de vida. El efecto es una mutación de la relación social en el sentido psicopático. Los signos son evidentes: son vendidas millones de cajas de psicofármacos, una epidemia de trastornos de la atención se propaga entre niños y adolescentes, la difusión de fármacos como el Ritalín se vuelve algo normal en las escuelas, y una epidemia de pánico parece difundirse en los pliegues de la vida cotidiana.

Infoesfera y mente social

El *mediascape* es el sistema mediático en constante evolución, el universo de emisores que envían señales a nuestros cerebros de acuerdo con los formatos más variados. La infoesfera es la interfaz entre el sistema de medios y la mente que recibe las señales, es la ecoesfera mental, esa esfera inmaterial en la que flujos semióticos interactúan con las antenas receptoras de las mentes diseminadas en el planeta. La mente es el universo de los receptores, que, naturalmente, no se limitan a recibir, sino que elaboran, crean y, a su vez, ponen en marcha nuevos procesos de emisión y provocan la evolución continua del *mediascape*.

La evolución de la infoesfera en la era videoelectrónica, la activación de redes cada vez más complejas de distribución de información, ha producido un salto en la potencia, en la velocidad y en el formato mismo de la infoesfera. Esto no es correspondido por un salto en la potencia y el formato de la recepción.

El universo de los receptores, es decir, el conjunto de los cerebros humanos, de las personas reales hechas de carne, de órganos frágiles y sensuales, no está formateado de acuerdo con los mismos estándares que el sistema de los emisores digitales. El paradigma de funcionamiento del universo de los emisores no corresponde al paradigma de funcionamiento del universo de los receptores. Esta asimetría se manifiesta a través de diversos efectos patológicos: electrocución permanente, pánico, sobreexcitación, hipermovilidad, trastornos de la atención, dislexia, sobrecarga informativa, saturación de los circuitos de recepción.

En el origen de la saturación hay una verdadera discrepancia en los formatos. El formato del universo de los transmisores ha evolucionado multiplicando sus potencias, mientras que el formato del universo de los receptores no ha podido evolucionar tan rápidamente, por la simple razón de que está basado en un soporte orgánico (el cerebro-cuerpo humano) que tiene tiempos de evolución que son completamente diferentes de los tiempos de evolución de las máquinas.

Se ha producido lo que podría definirse como una discrasia paradigmática, una brecha entre el paradigma que modela el universo de transmisores y el paradigma que modela el universo de los receptores. En una situación como esta, la comunicación se vuelve un proceso asimétrico, perturbado. Podríamos hablar en tal sentido de una discrepancia entre ciberespacio –en expansión ilimitada y constante– y cibertiempo.

El ciberespacio es una red que incluye componentes maquínicos y componentes orgánicos cuya capacidad de elaboración puede ser acelerada sin límites, mientras que el cibertiempo es una realidad esencialmente vivida, vinculada a un soporte orgánico (el cuerpo y el cerebro humano) cuyos tiempos de elaboración no pueden ser acelerados más allá de límites naturales relativamente rígidos.

Desde su libro *Velocidad y política*, en 1977, Paul Virilio sostiene que la velocidad es el factor decisivo de la historia moderna. Es gracias a la velocidad, decía Virilio, que se ganan las guerras, tanto militares como comerciales. En muchos de sus escritos, Virilio muestra que la velocidad de los desplazamientos, de los transportes

y de la motorización ha permitido a los ejércitos ganar guerras durante el último siglo. Después, desde que los objetos, los bienes y las personas fueran sustituidos por signos, por fantasmas virtuales electrónicamente transferibles, las fronteras de la velocidad se han derrumbado y se ha desencadenado el proceso de aceleración más impresionante que la historia humana haya conocido. En cierto sentido, podríamos decir que el espacio ya no existe, dado que la información puede surcarlo instantáneamente, y los acontecimientos pueden transferirse en tiempo real de un lugar del planeta a otro, convirtiéndose en acontecimientos virtualmente compartidos. ¿Pero cuáles son las consecuencias de esta aceleración en la mente humana, en el cuerpo humano? Para entender esto, debemos referirnos a la capacidad de elaboración consciente, a la capacidad de asimilación afectiva de los signos y los acontecimientos por parte del organismo consciente y sensible.

La aceleración de los intercambios de información ha producido y está produciendo un efecto patológico en la mente humana individual y aún más en la mente colectiva. Los individuos no pueden procesar de manera consciente la cantidad inmensa y cada vez mayor de información que ingresa a sus ordenadores, teléfonos móviles, pantallas de televisión, agendas electrónicas y cabezas. Sin embargo, seguir, conocer, evaluar, asimilar y procesar toda esta información pareciera ser indispensable si se desea ser eficiente, competitivo, ganador. La práctica del *multitasking*, la apertura de ventanas de atención hipertextuales, el pasaje de un contexto a otro para la evaluación general de los procesos, tienden a deformar las modalidades secuenciales del procesamiento mental. Según Christian Marazzi, quien se ha ocupado en varios libros de las relaciones entre economía, lenguaje y afectividad, la última generación de operadores económicos se ve afectada por una forma de dislexia, por una incapacidad de leer una página desde el principio hasta el final de acuerdo con procedimientos secuenciales, una incapacidad de mantener la atención concentrada en el mismo objeto durante mucho tiempo. Y la dislexia se extiende en los comportamientos cognitivos y sociales, hasta volver casi imposible la prosecución de estrategias lineales.

Algunos –como Davenport y Bleick, en su libro *Attention economy*– hablan de economía de la atención. Pero cuando una facultad cognitiva pasa a ser parte del discurso económico, esto significa que se ha vuelto un recurso escaso. Falta el tiempo necesario para prestar atención a los flujos de información a los que estamos expuestos y que debemos evaluar para poder tomar decisiones. La consecuencia está ante nuestros ojos: las decisiones económicas y políticas ya no responden a una racionalidad estratégica de largo plazo, sino que simplemente siguen el interés inmediato. Y, por otro lado, estamos cada vez menos disponibles a prestar nuestra atención de forma gratuita. Ya no tenemos tiempo de atención para el amor, la ternura, la naturaleza, el placer y la compasión. Nuestra

atención está cada vez más asediada, por lo que solo la destinamos a la carrera, a la competencia y a la decisión económica. Y, en cualquier caso, nuestro tiempo no puede seguir la loca velocidad de la máquina digital hipercompleja. Los seres humanos tienden a volverse ejecutores despiadados de decisiones tomadas sin atención.

El universo de los emisores –o ciberespacio– ahora avanza a una velocidad sobrehumana y se vuelve intraducible para el universo de los receptores –o cibertiempos–, que no puede ir más rápido que lo que le permite la materia física de la cual está hecho nuestro cerebro, la lentitud de nuestro cuerpo, la necesidad de caricias y de afecto. Se abre entonces una brecha patógena y se extiende el sufrimiento mental, como lo demuestran las estadísticas y, sobre todo, nuestra experiencia cotidiana. Y, a medida que se propagan las patologías, se propagan los fármacos. La próspera industria de la psicofarmacología bate récords cada año, el número de cajas de Ritalin, Prozac, Zoloft y otros psicotrópicos vendidos en farmacias crece continuamente, mientras crecen la disociación, el sufrimiento, la desesperación, el terror y el deseo de no estar, de no tener que comparecer continuamente, de desaparecer, el deseo de morir y de matarse.

Cuando, hacia fines de la década de 1970, se impuso en las metrópolis occidentales una aceleración de los ritmos productivos y comunicativos, hizo su aparición una epidemia gigante de toxicomanía. El mundo estaba saliendo de su era humana, para ingresar en la era de la aceleración de la máquina poshumana: muchos

organismos sensibles de tipo humano comenzaron a meter en sus cuerpos cocaína, sustancia que permite acelerar el ritmo existencial hasta convertirse en una máquina. Muchos otros organismos sensibles de tipo humano comenzaron a inyectar en sus venas heroína, sustancia que desactiva la relación con la velocidad del ambiente circundante. La epidemia de polvos entre los años setenta y ochenta produjo una devastación existencial y cultural de la que aún no hemos hecho balance. Luego, la droga ilegal terminó siendo reemplazada por sustancias legales que la industria farmacéutica en batas blancas pone a disposición de sus víctimas, y fue la época de los antidepresivos, los euforizantes y los reguladores del estado de ánimo.

Hoy en día, la psicopatía se revela cada vez más claramente como una epidemia social, y más precisamente sociocomunicacional. Si se quiere sobrevivir, hay que ser competitivo, y si se quiere ser competitivo, hay que estar conectado, recibir y procesar continuamente una masa inmensa y creciente de datos. Esto provoca un estrés de atención constante, una reducción del tiempo disponible para la afectividad. Y estas dos tendencias, inseparablemente vinculadas, provocan un efecto de devastación del psiquismo individual. Depresión, pánico, angustia, sensación de soledad, miseria existencial. Pero estos síntomas individuales no se pueden aislar indefinidamente, como lo ha hecho la psicopatología hasta el momento, y como desea el poder económico. No se puede decir: estás agotado, vete de vacaciones al Club Mediterráneo, tómate una pastilla, recibe tratamiento, habla de esto, recupérate en el hospital psiquiátrico, suicídate. Ya no es posible por la simple razón de que ya no se trata de una pequeña minoría de pirados, ni de una cantidad marginal de deprimidos. Se trata de una masa creciente de miseria existencial que tiende a explotar cada vez más en el centro del sistema social.

También es preciso considerar un hecho decisivo: mientras el capital tenía necesidad de absorber energías físicas de sus explotados y sus esclavos, la psicopatía podía ser relativamente marginada. Poco le importaba al capital tu sufrimiento psíquico cuando simplemente tenías que poner tornillos y manejar un torno. Podías estar tan triste como una mosca solitaria en una botella, pero tu productividad no se resentía demasiado, porque tus músculos aun

podían funcionar. Hoy el capital tiene necesidad de energías mentales, energías psíquicas. Y precisamente son estas las que se están yendo a la mierda. Por eso las psicopatías están estallando en el centro de la escena social. La crisis económica depende en gran medida de una propagación de la tristeza, la depresión, el pánico y la desmotivación. La crisis de la *new economy* fue provocada en buena parte por una crisis de motivaciones, una caída de la euforia artificial de los años noventa. Esto ha traído efectos de desinversión y en parte también una contracción en el consumo. En general, la infelicidad funciona como un estimulante para el consumo: comprar es una suspensión de la angustia, un antídoto contra la soledad, pero hasta cierto punto. Más allá de ese punto, el sufrimiento se vuelve un factor de desmotivación para el consumo. Aquí pues, se elaboran estrategias de contraste. Los amos del mundo ciertamente no quieren que la humanidad sea feliz, porque una humanidad feliz no se dejaría atrapar por la productividad, por la disciplina en el trabajo ni por los hipermercados. Sin embargo, se estudian técnicas útiles para hacer que la infelicidad sea moderada y tolerable, para posponer o impedir la explosión suicida, para alentar el consumo.

¿Qué estrategias seguirá el organismo colectivo para sustraerse de esta fábrica de infelicidad?

¿Es posible suponer una estrategia de desaceleración, de reducción de la complejidad? No lo creo. En la sociedad humana no se pueden suprimir definitivamente las potencialidades, incluso aunque demuestren ser letales para el individuo, y probablemente también para la especie. Estas potencialidades pueden ser reguladas, mantenidas bajo control el mayor tiempo posible, pero al final son inevitablemente utilizadas, como sucedió (y sucederá todavía) con la bomba atómica. Es posible una estrategia de *upgrading* del organismo humano, de adecuación maquínica del cuerpo y del cerebro humano a una infoesfera hiperveloz. Es la estrategia que se utiliza para definir *posthuman*. Y finalmente, es posible una estrategia de sustracción, de alejamiento del vórtice, pero se trata de una estrategia que solo pueden seguir pequeñas comunidades, constituyendo esferas de autonomía existencial, económica, informativa con respecto de la economía-mundo.

El caos y la amistad (2004)

Solo pedimos un poco de orden para protegernos del caos. No hay cosa que resulte más dolorosa, más angustiante, que un pensamiento que se escapa de sí mismo, que las ideas que huyen, que desaparecen apenas esbozadas, roídas ya por el olvido o precipitadas en otras ideas que tampoco dominamos. Son variabilidades infinitas cuya desaparición y aparición coinciden. Son velocidades infinitas que se confunden con la inmovilidad de la nada incolora y silenciosa. Deleuze, Guattari, *¿Qué es la filosofía?*¹⁷

El caos es definido aquí como una velocidad que el cerebro no puede seguir, un flujo de informaciones que no pueden ser procesadas porque se superponen en la pantalla mental demasiado rápido. La velocidad infinita a la que se hace referencia aquí es la velocidad del ciberespacio, el punto de concatenación de una cantidad virtualmente infinita de agentes de comunicación. La mente que procesa esta velocidad es un cibertiempos orgánico, carnal, emocional, histórico, cultural: el tiempo de la mente individual está estrechamente vinculado a su ubicación, su historia, su existencia, su finitud y emotividad. La integración entre estas dos velocidades da origen a una mutación dolorosa, una patología que se acumula en cada inervación de la red.

El cerebro colectivo pasa por una intensa fase de reformateo, que genera una perturbación de la psicósfera.

Cuando la metamáquina comienza a moverse a la hipervelocidad de la proliferación digital, ya no existe la posibilidad de utilizar los viejos procedimientos de reducción de la complejidad. Es preciso seguir otro camino. Se debe recurrir al método “esquizo”, que sugiere seguir la dinámica del desastre. El esquizoanálisis cambia la relación entre el terapeuta y su demente. El terapeuta ya no está en su puesto, tranquilamente sentado para reducir la

¹⁷ *Op. cit.*, p. 202.

complejidad del pensamiento demencial a través de las técnicas de verbalización y de anamnesis. Más bien, debe ponerse a caminar yendo y viniendo con su demente, acompañarlo en los pasillos de su locura, ayudarlo a encontrar su ritmo, su ritornelo, ayudarlo a reenfocarse, a liberarse de sus obsesiones paranoicas. El trabajo del esquizoanalista tiene algo que ver con el de los artistas. El arte en el fondo es un intento de sincronizar derivas diferentes. Por eso Deleuze y Guattari dicen que el arte, la ciencia y la filosofía “trazan planos sobre el caos”.

El arte, el esquizoanálisis y, finalmente, la amistad. De esto hablan en su último libro Deleuze y Guattari. Para responder a la pregunta “¿Qué es la filosofía?” hablan de amistad y de caos. Dicen que la amistad es el modo, el único modo posible de enfrentar y superar el abismo: un puente sobre el abismo de no ser del sentido. La amistad es compartir un camino que nos lleva al corazón del bosque: *Holzwege*. El bosque no tiene un corazón, ni existen caminos hacia el corazón que no existe. Lo sabemos. Pero la amistad, o más bien el amor, es capaz de hacer existir un sentido, de traer al ser un camino y un sentido. El significado no pre-existe a la amistad.

Es el amor, es la amistad lo que nos permiten sobrevivir al caos y crear una esfera compartida de orden, de significado, de ritmo. Pero la lucha contra el caos no puede darse sin afinidad con el enemigo.¹⁸ Entre la amistad y el caos hay una complicidad. Somos cómplices del caos, corremos a lo largo de la dinámica de la catástrofe, la cortejamos, aprendemos el ritmo que nos permite vivir con ella. Hacemos burlas en el borde del abismo.

El arte no es el caos, sino una composición del caos que da la visión o sensación, de tal modo que constituye un caosmos, como dice Joyce, un caos compuesto –y no previsto ni preconcebido–. El arte transforma la variabilidad caótica en variedad caoidea [...]. El arte lucha con el caos, pero para hacerlo sensible.¹⁹

¹⁸ Deleuze, Guattari, *¿Qué es la filosofía?* p. 204.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 205-206.

Buscamos una vía de salida esquizoanalítica del encarcelamiento significativo. El capital es el encarcelamiento significativo por excelencia. El capitalismo nos obliga a semiotizar nuestros deseos, ideas, producciones simbólicas a través de un equivalente general, el valor de cambio. No saldremos del encarcelamiento significativo si no sabemos desencadenar procesos de locura colectiva, de locura feliz. De lo que hablo es de la liberación del cibertiempos del ciberespacio. Es por eso que necesitamos desplazar nuestra atención hacia el paradigma estético.

El arte es el factor de desterritorialización específica del contexto psicopatológico existente. Él encuentra las líneas de fuga de la obsesión. Es un agente transversal de recombinación del campo psíquico y social, un agente de reenfoque del inconsciente colectivo.

Muecas y burlas en el borde del abismo.

Besos y caricias para conjurar el abismo.

El sabio, el mercader, el guerrero (2004)

El 15 de febrero de 2003, cuando decenas de millones de personas en todo el mundo tomaron las calles para detener la guerra, muchos tuvieron la sensación de que el poder militarista global estaba a punto de perder todo consenso, y esto podría marcar el comienzo de su crisis. Pero el poder ya no se basa en el consenso, sino en el terror, en la ignorancia y en automatismos tecnológicos, económicos, financieros y psíquicos que la política ya no tiene capacidad de gobernar y la acción de masas ya no tiene capacidad de bloquear y modificar. En los días posteriores al 15 de febrero, aprendimos que un movimiento pacifista de proporciones gigantescas no es suficiente para detener la guerra y que la democracia no dispone de herramientas capaces de desactivar los automatismos militares que el terrorismo y la paranoia securitaria han puesto en práctica.

Aunque la mayoría de la opinión pública se opone a la guerra, la dinámica que conduce a la guerra no se detiene. El terror es la apuesta política sobre la que el gobierno de Bush ha jugado todas sus cartas. No hay necesidad de crear consenso con las herramientas discursivas, propagandísticas e ideológicas, basta con utilizar

automatismos psíquicos basados en el terror. Y el terror nace, incluso antes que de los atentados terroristas, de la competitividad cruel e ininterrumpida que el principio *mors tua vita mea*²⁰ ha inoculado durante mucho tiempo en la mente de cada individuo.

La historia del siglo XX es la historia del conflicto y de la alianza de tres figuras: el sabio, el guerrero y el mercader. El sabio es el heredero del trabajo humano, el portador de la inteligencia acumulada en la infinita sucesión de gestos de trabajo y en la infinita sucesión de actos de rechazo del trabajo. El rechazo del trabajo induce el movimiento evolutivo de la inteligencia. La inteligencia es rechazo del trabajo que se realiza en una forma socialmente útil. Es gracias a la inteligencia que es posible sustituir el trabajo humano con máquinas. Y es gracias al rechazo del trabajo que la ciencia es impulsada, desarrollada y puesta en práctica. Desde sus inicios, la ciencia moderna fue consciente de esta función.

El conocimiento multiplica la capacidad humana de producir cosas útiles y multiplica los espacios de libertad para todos los seres humanos, reduciendo el tiempo de trabajo necesario para producir lo que es necesario para la sociedad. Esto significa que conocer es potencia. El mercader y el guerrero quieren hacer del conocimiento un instrumento de poder. Y para esto deben someter al sabio. Pero esto no es fácil, porque el conocimiento no tolera el dominio. Por lo tanto, el guerrero y el mercader recurren a astucias y trampas para someter la potencia del pensamiento al poder del dinero y de la violencia.

En un libro titulado *Los aprendices de brujo*, Robert Jungk relata cómo, a través de la historia del Proyecto Manhattan que condujo a la creación de la bomba nuclear, se ha verificado la captura del sabio por parte del guerrero en los años de la Segunda Guerra Mundial. Un grupo de científicos –entre ellos Albert Einstein y Robert Oppenheimer– se enfrentaron a un chantaje: Hitler está preparando la bomba atómica, Werner Heisenberg, a quien el Departamento de Física de la Universidad de Columbia había ofrecido una cátedra, había decidido quedarse en Alemania, y podía proporcionar a los

²⁰ “Tu muerte [es] mi vida”, en latín en el original. [N. del T.]

nazis el conocimiento necesario para producir la bomba atómica. Era necesario hacer algo pronto, para adelantarse a Hitler.

Según Jungk:

En el verano de 1939, doce hombres poniéndose de acuerdo habrían podido evitar la construcción de bombas atómicas. Pero perdieron la oportunidad, no supieron adecuar decididamente su pensamiento y su acción a las consecuencias futuras de los descubrimientos científicos, ni tuvieron, en aquella situación crítica, la suficiente confianza en las tradiciones de su profesión [...] No era realmente suficiente que fuéramos una familia, comentó Von Weiszacker cuando terminó la guerra, tal vez deberíamos haber sido un orden internacional con poderes disciplinarios sobre sus miembros. Pero, ¿es esto algo factible en la ciencia moderna?²¹

Las palabras de Weisszacker contienen todo el problema que, medio siglo después, volvemos a encontrar, intacto, ante nosotros: ¿Qué forma de organización y qué regla pueden darse quienes producen saber, si queremos impedir que el poder político, económico y militar utilice el saber para propósitos ajenos al saber mismo y, sobre todo, contrarios al interés común de la humanidad? En aquella ocasión, el gobierno de los Estados Unidos logró convencer a un grupo de científicos de plegarse a su chantaje. El efecto de la sumisión del sabio al guerrero fue Hiroshima.

A partir de aquel momento comenzó la lucha de liberación del sabio del guerrero, y esa lucha culminó en 1968. El 68 fue sobre todo la negativa del sabio a prestar su saber al guerrero y la decisión de poner el saber al servicio de la sociedad. En este punto se presentó el mercader, para seducir al sabio sometiendo su saber al dominio de automatismos técnico-económicos. La valoración sobre la verdad del conocimiento terminó siendo sometida al criterio de la competitividad, de la eficiencia económica y de la búsqueda de la máxima ganancia.

En las dos décadas inauguradas por Thatcher-Reagan, el saber ha sido puesto a trabajar en condiciones de absoluta dependencia

²¹ R. Jungk, *Gli apprendisti stregoni*, Turín, Einaudi, 1964, p. 92.

del capital. La ciencia ha sido incorporada en los automatismos de la técnica y le ha sido anulada la posibilidad de reflexionar sobre las finalidades que la impulsan. La aplicación intensiva del saber en la producción se concretiza en la creación de la tecnoesfera digital, que libera efectos de potencia extraordinaria. Pero esa potencia termina siendo subyugada al poder. Sometida a la lógica del lucro, la técnica aumenta la productividad del trabajo, pero al mismo tiempo multiplica la miseria, la subordinación de los seres humanos al trabajo asalariado, la soledad, la infelicidad, la psicopatía.

Recuerdo cuando era un niño en los años cincuenta. Como todos los demás, me fascinaba la idea de que viviríamos en el año 2000. Los periódicos decían que en el año 2000 todos los problemas de la humanidad habrían sido resueltos porque la técnica habría asegurado la paz, la libertad y la abundancia. Ahora que el 2000 ha llegado, no es la paz sino la guerra la que domina el mundo como nunca antes había ocurrido. La bomba atómica prolifera en manos de fanáticos de todas las religiones. En lugar de la libertad existe el dominio indiscutible de las prioridades económicas, en lugar de la abundancia existen la esclavitud, la miseria y el hambre en dos tercios del mundo. La aplicación fanática de las reglas del mercado ha producido esta locura, y estamos corriendo hacia la catástrofe.

No tiene sentido ningún proyecto de reforma o de cambio si no somos capaces de redefinir radicalmente la dirección de la carrera. Y ni el guerrero ni el mercader pueden decidir la dirección de este. Solo el sabio puede establecerla. Solo el conocimiento humano, siguiendo sus reglas, sus prioridades y sus líneas de posibilidad, tiene el derecho de redefinir las reglas de la producción y del intercambio. Solo las mujeres y los hombres en cuanto sujetos de conocimiento pueden decidir en qué dirección debe ir el mundo. Esta es la gran novedad que ha surgido desde los días de Seattle: los mercaderes no tienen derecho a decidir sobre la vida de miles de millones de personas sobre la base de las prioridades de su lucro. Solo un movimiento de investigadores, un movimiento del trabajo de alta tecnología, del cognitariado que se organiza de forma autónoma puede bloquear la dictadura de las multinacionales financieras. El movimiento global que estalló en Seattle en 1999 ha indicado una

dirección: la globalización debe ser guiada por el saber éticamente motivado y debe convertirse en una potencia de todas las mujeres y de todos los hombres, no el poder de una minoría.

A partir de Seattle, ha comenzado un movimiento que apunta a la recomposición social, epistémica y tecnológica del trabajo cognitivo. Y esto requiere la autonomía de la investigación científica respecto de los intereses de los mercaderes. Esta conciencia ha crecido desde entonces: millones de personas en todo el mundo han comenzado a reivindicar la autonomía de sus cerebros respecto del lucro. En el sector informático se ha extendido la práctica del *open source*, en el sector biotecnológico y farmacéutico se ha extendido la reivindicación de un libre acceso a los productos de la innovación intelectual, en el ciclo de la información se ha extendido el mediactivismo.

El capital ha reaccionado, de acuerdo con las reglas de la ideología liberal, con la privatización forzada de los productos del saber colectivo y el sometimiento de la experimentación a la competencia económica. La privatización del saber colectivo ha encontrado resistencia y oposición en todas partes, y los trabajadores cognitivos han comenzado a darse cuenta de que su potencia es superior al poder del mercader. Desde que el trabajo intelectual está en el centro de la escena de la producción, el mercader ya no tiene instrumentos legales o materiales para imponer el principio de la propiedad privada. Desde que los bienes más preciosos de la producción social tiene carácter inmaterial y replicable, hemos descubierto que la apropiación privada de bienes ya no tiene razón de ser, y que las razones que justifican la privatización de los bienes materiales en la sociedad industrial se debilitan. En la esfera del semicapital y del trabajo cognitivo, cuando un bien se consume, en lugar de desaparecer permanece disponible; por el contrario, su valor aumenta cuanto más se comparte su uso. Así es como funciona la economía de red, y esto contradice el principio mismo de propiedad privada sobre el que se ha basado el capitalismo hasta hoy en día.

Cuando esta perspectiva comenzó a extenderse, volvió a escena el guerrero. La vieja economía de los petroleros y los productores de armas ha regresado. La masa de tristeza, de miedo y de angustia que

en los años noventa se había acumulado en los pliegues del trabajo social ha sido transformada en fanatismo, agresión, obsesión identitaria. Para someter nuevamente al sabio, el mercader ha llamado al guerrero. Bill Gates se ha aliado con George Bush. El mercader que ha rapiñado la inteligencia colectiva se ha aliado con el guerrero idiota. Juntos intentan ahogar cada gramo de inteligencia para someter definitivamente al saber bajo el lucro y el poder.

La masificación del mercado de valores en la década de 1990 hizo posible una participación masiva en la ganancia de capital, del cual las *dotcoms* han sido expresión. Esto ha hecho posible un vasto proceso de autoorganización de los productores cognitivos. Los trabajadores cognitivos invertían sus competencias, su saber, su creatividad y encontraban los medios para crear negocios en el mercado de valores. Durante algunos años, la forma de la empresa ha sido el punto de encuentro entre el capital financiero y el trabajo cognitivo de altísima productividad. Una forma sin precedentes de autoempresa exaltaba la autonomía del trabajo y la dependencia del mercado.

Después de una década de crecimiento ininterrumpido y de alianza social entre el trabajo cognitivo y el capital recombinate, esa alianza se rompió. El desplome del mercado de valores iniciado en abril de 2000 es el comienzo de una crisis política en la relación entre el capital y el trabajo cognitivo. Muchos factores diferentes han causado esta ruptura. En primer lugar, el colapso de las energías psíquicas y sociales del trabajo cognitivo: la superexplotación, la aceleración de los ritmos, la jornada laboral de veinticuatro horas de los trabajadores celularizados, la depresión, el exceso de psicofármacos estimulantes para seguir los ritmos del hipertrabajo han empujado al trabajador cognitivo a una fase depresiva. El colapso ha llegado desde dentro. Al mismo tiempo se desencadenó el ataque monopolista contra el ejército de las *dotcom*, contra el frente de los trabajadores cognitivos y contra el libre mercado. La imposición de límites a la experimentación, la imposición de estándares de monopolio, la alianza entre monopolios y poder político le han quitado aliento a la economía ampliada. Y en ese momento comenzó la contrarrevolución monopólica, y se crearon las condiciones para una transición de la economía de red a la economía de guerra.

La *new economy* había visto florecer un proceso de autoorganización del trabajo cognitivo en forma de empresa, pero en los mismos años se había formado una predecible *lumpenburguesía* criminal que aprovechó la crisis de las reglas capitalistas tradicionales para apoderarse de enormes tajadas del capital social, como han demostrado los casos posteriores a la caída de la Enron. El neoliberalismo a largo plazo no ha favorecido el libre mercado, sino el monopolio. La política del gobierno de Bush ha sido de apoyo explícito a los monopolios, desde la escandalosa absolución de de Bill Gates, a cambio de una alianza política y de financiaciones electorales congruentes. Con la victoria de Bush, la ideología libertaria y liberal es reducida a una repetición hipócrita de lugares comunes ya sin contenido.

En ese momento se desplegó una estrategia dirigida a crear las condiciones para la guerra. Como por milagro, mientras la crisis se precipitaba y se llevaba puesta la credibilidad y el poder de los grupos vinculados a la administración Bush, aquellos aviones llegaron del cielo y dieron inicio a una era de violencia ilimitada, una era en la que el poder, perdida toda legitimidad, se legitima por la guerra. Pero en la guerra las perspectivas se redefinen. El capitalismo agresivo nazi-liberal ha evocado el espectro de la guerra para defender su poder vacilante, pero en el curso de esta guerra inaceptable para la conciencia y el estilo de vida de la gran mayoría de la propia población occidental, cualquier cosa podría suceder. Pero, sobre todo, podría ocurrir que el trabajo cognitivo comience a dar una forma consciente y organizada a su secesión. El problema planteado por Weiszacker (¿es posible una autoorganización de los científicos para la autonomía de la ciencia respecto del poder?) vuelve hoy a ser planteado. Y ya no atañe a un pequeño grupo de físicos nucleares, sino a millones y millones de trabajadores de la ciencia, de la tecnología, de la administración, de la educación y de la terapia.

Intelectuales y cognitariado (2004)

La concepción de la política del siglo XX se basaba en un concepto del intelectual como una figura socialmente inorgánica que conquista su organicidad solo en la relación con una subjetividad social externa

a él. La cuestión de los intelectuales viene planteada por Lenin y por Gramsci –aun si se atiende a las diferencias correspondientes– en términos esencialmente voluntaristas: el intelectual puede volverse funcionario o ideólogo de la clase burguesa o, por el contrario, puede transformarse en un revolucionario profesional y actuar como intelectual orgánico de los intereses de la emancipación de la humanidad, aceptando la hegemonía de la clase obrera encarnada por su partido.

En la sociedad posmoderna, la selección de cuadros políticos sucede de manera diferente: ya no sobre la base de una adhesión intelectual a un proyecto, a los valores del liberalismo o del socialismo, como sucedía en el siglo XX, sino sobre la base de las oportunidades, del cinismo. Ya no existe ninguna relación entre competencia intelectual y responsabilidad de dirección política. Produciría risa quien pretendiera definir como “intelectuales” a los líderes políticos de nuestro tiempo, quienes antes de convertirse en presidentes de los países más poderosos del mundo eran petroleros, espías de un Estado totalitario o empresarios gracias al dinero de la mafia.

La vieja cuestión de los intelectuales, mientras tanto, ha perdido todo sentido. Solo la colosal ignorancia de los líderes de la izquierda italiana explica por qué se dirigen a los “intelectuales” con la altiva condescendencia de quien “abre” una puerta al reino de la política. En realidad, los intelectuales –si todavía queremos usar esta palabra obsoleta– no tienen nada que hacer en los partidos políticos, salvo participar tristemente en el reparto de puestos en algún consejo de administración.

La verdad es que los intelectuales ya no existen, porque en su lugar hay trabajadores cognitivos. Y los trabajadores cognitivos no tienen ninguna necesidad de representación política para influir en los destinos de la sociedad. Son ellos quienes escriben los programas y elaboran los procedimientos que, incorporados a la tecnosfera, producen sociedad. En consecuencia, ya no sirve para nada pensar la relación entre intelectuales y política, sino que debemos pensar la relación entre producción de saber, explotación económica del saber y aplicación militar del saber. El sabio, el mercader y el guerrero son los actores reales del juego contemporáneo. El político

es una marioneta, un testaferro, o bien un mercader que ha tenido que hacerse elegir presidente del consejo para defender sus intereses. O un guerrero que se ha apoderado de las palancas del gobierno para manejar mejor el exterminio que le interesa.

Durante el siglo de las revoluciones comunistas, la tradición marxista-leninista ha dejado en la sombra el concepto de *general intellect*; pero, tras la transformación productiva posindustrial, la inteligencia colectiva no solo se ha convertido en una fuerza productiva general, sino que ha terminado por ser la única fuerza políticamente efectiva. En este punto, ya no importa la adhesión de los intelectuales a una ideología: lo que cuenta es la formación de una nueva concatenación social que podemos llamar *cognitariado* y que representa la subjetividad social del *general intellect*.

Si queremos definir qué debemos hacer con nuestros tiempos, debemos centrar nuestra atención en la función social del trabajo cognitivo. No se trata de construir una vanguardia subjetiva que funcione como intelectual colectivo, sino que se trata de encontrar dispositivos epistémicos, comunicativos y políticos que ofrezcan a los trabajadores cognitivos la posibilidad de actuar como un factor transformador del ciclo de trabajo social en su conjunto. El problema de nuestro tiempo es la creación de una función recombinante, una función de subjetividad capaz de atravesar las diversas esferas de la producción social, y de redefinir sus contenidos en función de un marco paradigmático que no dependa del lucro sino de la utilidad social. El trabajo intelectual ya no es una función social separada del trabajo en general, sino que se convierte en una función que es transversal a todo el proceso social. En sus diversas determinaciones disciplinarias, actúa como creador de interfaces tecno-lingüísticas que hacen posible la fluidez del proceso.

No se trata de construir formas de representación política, sino de dar forma a los procesos de conocimiento y de concatenación técnica y productiva basados en modelos epistémicos autónomos del lucro y motivados por su utilidad social. Los intelectuales no encuentran ya el lugar de la acción política al margen de su práctica cotidiana, sino en la concatenación entre saber y prácticas sociales. En la concepción moderna de la política, el abogado o el

profesor debían abandonar su función específica para convertirse en dirigentes políticos. Hoy este procedimiento no tiene ningún sentido, como lo demuestra la penosa figura de los intelectuales “prestados” a la política.

El programador tiene que ser un programador, el médico tiene que ser un médico, el bioingeniero tiene que ser un bioingeniero y el arquitecto tiene que ser un arquitecto. Pero el programador, el ingeniero, el médico y el arquitecto primero tienen que orientar su acción cognitiva hacia fines autónomos y modificar la función y la estructura de su campo específico de conocimiento y de su campo de acción productiva sustrayéndolos del uso capitalista. Si el poder se puede describir como un sistema de automatismos incorporados a la tecnoesfera, y si la política es una función de administración dependiente de estos automatismos, la única función capaz de modificar los automatismos es la del trabajo cognitivo. Son los trabajadores cognitivos los que han construido los automatismos, sometiénolos al chantaje del guerrero y a las seducciones del comerciante. Ahora es necesario un proceso de liberación de la función cognitiva social del dominio brutal o insinuante de la guerra y el capital.

La razón y la fuerza (2004)

Las fórmulas lingüísticas y rituales pueden sobrevivir mucho tiempo después de la extinción de las realidades políticas que las han originado. Basta pensar cuánto han sobrevivido los rituales aristocráticos y monárquico-feudales, cuando ya la burguesía había conquistado el poder y la sociedad funcionaba de acuerdo con reglas capitalistas. De la misma manera, hoy estamos presenciando la reproducción de rituales heredados de la democracia liberal moderna, que tampoco tienen casi correspondencia con la realidad. El predominio de algunas pocas *corporations* en la infoesfera y en el mercado laboral global ha reducido la democracia a un vacío ritual.

La ofensiva capitalista de las décadas de 1980 y 1990 ha transformado las formas de la producción y de la identidad social tan profundamente que gran parte de las garantías conquistadas por

el movimiento obrero y por la democracia han sido suprimidas, y aún más, ha sido suprimido el aparato jurídico en el que aquellas conquistas habían sido formalizadas. La expresión *deregulation* significa formalmente supresión de la ley de las relaciones sociales, pero sustancialmente quiere decir disgregación de la fuerza social de contención por parte de la fuerza del capital. En las relaciones sociales y en los procesos de trabajo, el liberalismo ha suprimido todo principio de legalidad, dejando a la sociedad a merced de la fuerza desnuda, convertida en el único regulador del campo social.

La ley no tiene ninguna eficacia si no dispone de fuerza. El contrato social no puede hacer nada si no existen relaciones de fuerza capaces de hacerlo operativo. Desde que la dinámica fundamental de la sociedad humana –el conflicto entre obreros y capital– ha sido reprimida y luego eliminada, la sociedad se ha convertido en la sede de una arbitrariedad absoluta, el absolutismo del lucro que suprime todo derecho en la esfera del trabajo.

En los primeros años del nuevo milenio, un movimiento mundial se opuso efectivamente a la globalización capitalista obteniendo un resultado importante: la erosión de la base ideológica sobre la cual se fundaba el consenso acerca de las políticas liberales y la desestabilización de los organismos de decisión unilateral y autoritaria del capitalismo global sobre la fuerza de trabajo. Pero, mientras tanto, la base misma del poder capitalista global ha cambiado, y el consenso ha sido reemplazado por el terror, la guerra y la colonización mediática integral. En esta nueva situación, la eficacia del movimiento de los Foros Sociales ha disminuido, y hoy el problema ya no es atacar el consenso, sino fundar la autonomía del capital a través de un proceso de recombinação de saberes, técnicas e interfaces tecno-sociales.

¿Cómo se puede ensayar un camino tan difícil y gigantesco? El libro de Georges Monbiot, *The Age of Consent: a manifesto for a new world order* intenta dar una respuesta. Todo ha sido globalizado, dice Monbiot en sustancia, excepto nuestro consenso. La democracia ha sido confinada al Estado nación. El problema no es la globalización, el problema es que la globalización está monopolizada por los bancos y las *corporations*. Nuestra tarea no es revertir la globalización,

sino capturarla, utilizarla como un vehículo para la primera revolución democrática global de la humanidad. El movimiento que estalló en Seattle abrió un tiempo de disenso global; ahora es necesario dar vida a una era de consenso global.

Las instituciones creadas en la segunda mitad del siglo XX son fundamentalmente antidemocráticas: la asamblea general de la ONU está dominada por el poder del Consejo de Seguridad; el FMI y el Banco Mundial están dominadas por las naciones del G8 que detentan el 49 por ciento de los votos; la Organización Mundial del Comercio está dominada por cuatro potencias que establecen sus programas (Estados Unidos, la Unión Europea, Canadá y Japón). Para superar esta situación, Monbiot propone la creación de un parlamento mundial representativo que haga posible una verdadera participación democrática de toda la población planetaria. El espíritu que anima a Monbiot es apreciable y su estilo es más irónico que ingenuo. Pero hoy no tenemos necesidad de inventar una forma para la democracia, necesitamos encontrar una fuerza que la haga operativa.

Seamos claros: el problema es la fuerza. Para detener la devastación capitalista no basta con la razón, necesitamos la fuerza. ¿Qué significa la palabra “fuerza”? En el léxico político del siglo XX la palabra “fuerza” a menudo se traducía como “violencia”. Pero la fuerza no tiene nada que ver con la violencia. La violencia es una patología provocada por la competencia, por el miedo, por el fundamentalismo y por la debilidad. La fuerza es autonomía, independencia concreta de las formas de vida, de los comportamientos cotidianos, de las instituciones espontáneas del saber conectado. La fortaleza radica en la abolición del dinero en las relaciones sociales cotidianas, en las redes de autoorganización de la inteligencia, en la supervivencia colectiva por fuera del circuito de la economía del lucro. ¿Pero quién tiene esta fuerza? No la tiene el inmenso ejército del trabajo obrero fractalizado, deslocalizable, esclavizado porque es absolutamente intercambiable. La fuerza de trabajo es inversamente proporcional a su intercambiabilidad. Las tecnologías globalizadoras han hecho que el trabajo sea completamente intercambiable, por lo tanto, despojado de fuerza contractual y también despojado de autonomía.

La fuerza que necesitamos solo puede tenerla el trabajo cognitivo que preside la construcción de las interfaces tecno-sociales y tecno-lingüísticas que hacen funcionar al semicapital, que inerva densamente la producción social.

Solo el cognitariado posee los saberes y el acceso a la tecnoesfera, solo el cognitariado puede deconstruir su funcionamiento. Entre quienes han madurado dentro del movimiento global, las experiencias más efectivas son las del *free software*, el mediactivismo y, en general, el *hacking* y el *sharing*. Pero este proceso debe extenderse a muchas otras áreas del saber científico, técnico y administrativo. Los trabajadores cognitivos viven condiciones de chantaje, cooptación, sometimiento psicológico y, en algunos casos, de los beneficios de compartir los privilegios del poder. ¿Qué podrá convencerles de rebelarse contra el dominio? ¿Qué puede convencer al portador de los saberes de separarse del mercader que lo mantiene y del guerrero que lo amenaza? Quizás pueda convencerlo el sufrimiento psíquico que se está acumulando precisamente en el centro del proceso de producción global.

El sabio es aquel que sabe, aquel que produce saber y lo pone en circulación en el proceso productivo global de nuestro tiempo, el trabajador cognitivo que intercambia su trabajo de conocimiento con el salario, y finalmente reconoce lo intolerable que es el uso que el mercader y el guerrero hacen de su saber, y la miseria de su propia vida. Pero el sabio también es el que sabe estar fuera del tiempo límite: sabe que las tendencias actuales creadas por la simbiosis con el mercader y el guerrero son imparables. Sin embargo, el sabio también es algo más: es quien sabe que “el no-saber juzga al saber” (como dice Bataille en *La experiencia interior*).

El no-saber es lo imprevisto, lo que aún no sabemos, lo que podría transformar el universo del saber según la perspectiva de un paradigma ya no subordinado a la acumulación y a la guerra. La estructura de las revoluciones científicas no tiene las características del derrocamiento, de la revolución, sino las características del desplazamiento paradigmático. Solo cuando desplazamos nuestro punto de observación y modificamos el orden de las prioridades, es posible ver otro diseño y organizar las concatenaciones técnicas de

acuerdo con un orden de funcionamiento diferente. Y este desplazamiento es el no-saber, lo que todavía no sabemos, lo imprevisto.

Y, finalmente, es bueno recordar que el sabio es el amigo. Y la amistad tiene algo que ver con el caos.

Psicoesfera frágil (2007)

Elephant

Como en los *manga*, que estallaron como un fenómeno de masas en la segunda mitad de los años setenta y han constituido la lectura principal de varias generaciones de jóvenes japoneses, el enemigo no es malo, sino sucio. Lo *clean*, limpiando el mundo de las escorias de lo indefinido, lo confuso, lo peludo o polvoriento, prepara lo digital, puliendo superficies sin asperezas. La seducción erótica es desconectada progresivamente del contacto sexual, hasta convertirse en puro estímulo estético.

Es en Japón donde los síntomas se manifiestan por primera vez.

El año es 1977. Tanto en Japón como en Europa y Estados Unidos, 1977 es el año del pasaje más allá de la esfera de la modernidad. Pero si en Europa este pasaje está marcado por movimientos de masas como la autonomía creativa italiana o el punk londinense, si en Estados Unidos toma la forma de una explosión cultural y de un movimiento de transformación urbana, que se manifiesta en el *no wave* musical y artístico, en Japón este pasaje se manifiesta con una cadena de suicidios adolescentes sin precedentes: 784 para la reanudación del año escolar.

En Japón, 1977 es el año de los suicidios juveniles: se cuentan 784. En la prensa y en la televisión, al final de las vacaciones de verano de ese año, despierta sensación la sucesión rápida de una cadena de suicidios infantiles, trece para ser exactos entre niños de escuela primaria. La gratuidad, la incomprendibilidad del gesto provocan desconcierto: en todos los casos hay una ausencia de razones, de motivos, un vacío de palabra.²²

²² A. Gomarasca y L. Valtorta, *Sol mutante. Mode, giovani e umori nel Giappone contemporaneo*, Génova, Costa&Nolan, 2008, p. 64.

Una monstruosidad inexplicable que rápidamente se vuelve normalidad cotidiana.

En 1983, un grupo de estudiantes de una escuela secundaria japonesa masacró a un grupo de ancianos y personas sin hogar en un parque de Yokohama. Cuando se les preguntó, los jóvenes no ofrecieron otra explicación más allá de que los vagabundos que habían matado eran *obutsu*, cosas sucias e impuras.²³

Algunos acontecimientos han marcado este pasaje transformándose en virus, portadores de una información que se reproduce, que prolifera, que infecta a todo el organismo social. La masacre de la escuela secundaria de Columbine habla de la vida cotidiana, de la normalidad estadounidense, que tantea en busca de una tranquilidad imposible, en busca de un sustituto de emociones de las que ya no se conoce nada.

Michael Moore ha dedicado a ese evento una apasionante película de visión social (*Bowling for Columbine*), en la que narra lo que se ve a simple vista, la venta de armas y la agresividad que se alimenta del miedo. Pero en su película *Elephant*, Gus Van Sant interroga el episodio desde otro punto de vista, más profundo, más impalpable y, por lo tanto, más inquietante. ¿Qué sucedió y qué está ocurriendo en la mente de la generación que a caballo del milenio se está volviendo adulta? ¿Qué significa y adónde puede llevar su fragilidad psíquica, que se conjuga con una espantosa potencia tecnológica y destructiva? Potencia tecnológica ultradestructiva y fragilidad psíquica son la mezcla que define a la primera generación videoelectrónica, especialmente en su versión norteamericana.

En la primera escena de la película, el padre borracho lleva a su hijo a la escuela, conduciendo un coche a tumbos. Su hijo lo trata como un discapacitado, un despojo, un fracasado del que se debe ocupar para evitar que provoque desastres. El actor que interpreta el papel de su padre es Timothy Bottoms, conocido por haber interpretado a George W. Bush al que asemeja a los dementes, la misma mirada acuosa de alcohólico *forever*. ¿Van Sant quiere sugerir que

²³ *Ibidem*, p. 79.

EE. UU. está subido a un vehículo cuyo conductor está ebrio? ¿Y qué quiere decir Elefante? ¿Una mancha de Rorschach gigante?

Si queremos entender algo de lo que sucede en la sociedad del nuevo milenio, tenemos que desplazar el punto de observación hacia la psicósfera de la primera generación videoelectrónica. Es en la psicoesfera donde se manifiestan los efectos de veinte años de infoinvasión, de *overload* nervioso, de psicofarmacología masiva, de sedantes, de estimulantes, de euforizantes, de fractalización del tiempo de trabajo y existencial, de inseguridad social que se traduce en miedo, soledad, terror. Psicobombas de tiempo están explotando en la mente global interconectada. El efecto de esto es impredecible. En las últimas décadas, el organismo ha estado expuesto a una masa creciente de estímulos neuromovilizadores. La aceleración e intensificación de los estímulos nerviosos en el organismo consciente parece haber adelgazado la película cognitiva que podemos llamar sensibilidad. El organismo consciente ha tenido que acelerar su capacidad de reacción cognitiva, gestual, cinética. El tiempo disponible para el procesamiento de los estímulos nerviosos se ha reducido dramáticamente. Quizás por esto parece reducirse la capacidad empática. El intercambio simbólico entre seres humanos termina siendo elaborado sin empatía, porque ya no es posible percibir el cuerpo del otro. Para poder percibir al otro como cuerpo sensible es necesario tiempo, necesitamos tiempo para las caricias y el olfateo. Y el tiempo para la empatía se ha reducido, porque la infoestimulación se ha vuelto demasiado intensa.

¿Cómo pudo suceder esto? ¿Cuál es la causa de estos trastornos de la empatía cuyas señales son tan evidentes en la vida cotidiana y en los acontecimientos que los medios amplifican? ¿Podemos suponer una relación directa entre la expansión de la infoesfera, la aceleración de los estímulos y de los tiempos de respuesta cognitiva y el desmoronamiento de la película sensible que permite a los seres humanos comprender aquello que no puede ser verbalizado, reducido a signos codificados?

Reductores de complejidad como el dinero, la información, el estereotipo, o de qué modo las interfaces de la red digital han simplificado la relación con el otro; pero cuando el otro aparece

en carne y hueso no toleramos su presencia, porque esta irrita nuestra (in)sensibilidad.

La generación videoelectrónica no tolera el vello axilar y el vello púbico. Para que las superficies corporales puedan interactuar en conexión se precisa una compatibilidad perfecta. Liberarse de los pelos superfluos. Generación glabra, lampiña. La conjunción encuentra su camino a través de los vellos y las imperfecciones del intercambio. Es capaz de lectura analógica, y los cuerpos heterogéneos pueden entenderse aun si no disponen de un lenguaje de interfaz.

La destrucción de la película sensible interhumana tiene algo que ver con el universo tecnoinformativo, pero también con el disciplinamiento capitalista de la corporeidad. Durante la fase final de la modernización capitalista, la emancipación de las mujeres y su inserción en la producción ha causado un efecto de rarefacción del contacto físico e intelectual con el niño. La madre ha desaparecido, o ha reducido su presencia en la esfera experiencial de la primera generación videoelectrónica. El efecto combinado de la llamada emancipación de las mujeres –que en realidad ha sido el sometimiento de las mujeres al circuito de la producción asalariada–, con la difusión del socializador televisivo tiene algo que ver con la catástrofe psicopolítica contemporánea.

Y en la próxima generación se prepara otro trastorno. En gran parte del mundo se está experimentando un proceso que podría tener consecuencias significativas en la historia futura del mundo. Millones de mujeres de países pobres se ven obligadas a abandonar a sus hijos para ir a Occidente a cuidar a los hijos de otras madres, que no pueden ocuparse de ellos porque están demasiado ocupadas trabajando. ¿Qué fantasmas de frustración y de violencia crecerán en las mentes de los niños abandonados? ¿Y qué fantasmas de omnipotencia frágil en las mentes de los niños occidentales?

Un pueblo de niños hiperarmados ha invadido la escena mundial. Está destinado a lastimarse, como se lastimó en Vietnam, y quizás incluso peor. Pero lamentablemente también nos lastima a nosotros. Lo hemos visto en las fotografías tomadas en Abu Ghraib y en otras prisiones de la infamia estadounidense.

Gus Van Sant nos cuenta con ternura glacial los balbuceos neuróticos, los histerismos anoréxicos y la incompetencia relacional de los adolescentes de la generación Columbine (pienso en el estupendo diálogo bestial de las tres muchachas en la mesa, cuando deciden ir de compras después de haber argumentado de manera escalofriante acerca de la amistad y de sus deberes, y del porcentaje de tiempo que es necesario reservar a los amigos más queridos, cuantificando meticulosamente los porcentajes de afectividad). Nos narra y nos muestra lúcidos espacios de espera, corredores luminosos recorridos por psicópatas. Cuerpos que han perdido contacto con su alma y, por lo tanto, ya no saben nada cierto de su corporeidad.

Después, todo sucede, mientras el cielo se mueve tan rápido como siempre en las películas de Gus Van Sant. Con la luz suspendida de cualquier día de sol radiante, llegan los suicidas portadores de muerte. Todo sucede en el espacio de minutos dilatados que las cámaras del circuito cerrado de la escuela han registrado, y que podemos volver a ver: adolescentes que se esconden debajo de las mesas, que se arrastran por el suelo tratando de evitar las balas.

No hay tragedia, no hay ruido, las ambulancias aún no llegan. El cielo inmenso cambia de color. Tiros, secos, escasos.

No son las multitudes aterrorizadas que habíamos visto en Wall Street cuando las torres se derrumbaban.

Sino una masacre periférica silenciosa, reproducible, replicable, contagiosa.

Elephant habla de una generación emocionalmente perturbada e incapaz de conectar el pensamiento y la acción, habla de una mutación cognitiva que tiene lugar en el contexto de una transición en la tecnología de la comunicación: la transición de la conjunción a la conexión. Infinitas son las formas de conjunción, y la conexión es una de ellas.

Pero en el concepto de “conexión” está implícita una especificación particular: la *connexio* implica funcionalidad de los materiales que se conectan, modelización funcional que los predispone a la interacción. Mientras la conjunción es devenir otro, en la conexión cada elemento permanece distinto, aunque funcionalmente interactivo.

La conjunción es encuentro y fusión de formas redondeadas, irregulares, que se insinúan de manera imprecisa, irrepitable,

imperfecta, continua. La conexión es interacción puntual y repetitiva de funciones algorítmicas, de líneas rectas y de puntos que se superponen perfectamente, se insertan y se desinsertan, siguiendo modos discretos de interacción. Modos discretos que hacen que las diferentes partes sean compatibles de acuerdo con estándares predeterminados.

La digitalización de los procesos comunicativos produce una suerte de desensibilización respecto de la curva, de los procesos continuos de lento devenir, y una suerte de sensibilización respecto del código, de los cambios de estado fulminantes, de las sucesiones de signos discretos.

Generaciones posalfa

Siempre he visto con sospecha el uso del concepto de *generación* en el análisis de las estratificaciones sociales. En la pasada era industrial, el concepto de *clase social* definía mucho mejor los procesos de identificación y los conflictos. Las clases sociales no coinciden con las generaciones, porque las líneas de formación de la conciencia de sí de una clase social pasan a través de los procesos de producción y distribución del ingreso, más que a través de las pertenencias generacionales.

En la era industrial, la sucesión generacional tenía una importancia marginal, no podía determinar efectos de diferenciación radical, ni podía influir en las formas de conciencia y de identificación política significativas. Mientras que los procesos de identificación subjetiva se desarrollaban a partir de la división social del trabajo, el de la generación parecía ser un concepto biologizante inadecuado para definir las características históricas de la subjetividad.

Pero la transformación posindustrial modifica los términos del problema. La identificación se vuelve imaginaria y la conciencia, vectorial. En los procesos de identificación posmoderna no es importante lo que somos sino lo que pensamos que podemos ser mañana.

La conciencia, que para Marx es un producto del ser social, para nosotros hoy es más bien un producto del imaginario social. Y para comprender las modalidades de formación del imaginario, las

expectativas de mundo, las rejillas cognitivas, es oportuno referirse al ambiente de formación técnico y comunicacional en el que se forma un conjunto social. Con el concepto de *generación* nos referimos a un conjunto humano que comparte un ambiente tecnológico de formación y, en consecuencia, también un sistema cognitivo y un mundo imaginario.

En épocas pasadas de la modernidad, el ambiente tecnocultural cambiaba lentamente con el tiempo. Se precisaban décadas, o incluso siglos, para que las personas se acostumbraran a usar una técnica capaz de modificar las formas de pensamiento y las modalidades de aproximación a la realidad. Pero cuando las tecnologías alfabéticas han dado paso a las tecnologías digitales, los modos de aprendizaje, memorización e intercambio lingüístico se han modificado rápidamente, incluso en el arco de una sola generación. El espesor educativo de la pertenencia generacional se ha vuelto decisivo. Y los mundos generacionales han comenzado a constituirse como conjuntos cerrados, inaccesibles, incommunicables no por motivos morales, políticos o psicológicos, sino por un problema de formato tecnocognitivo, por una verdadera intraducibilidad de los sistemas de referencia interpretativa.

Con el concepto de *generación*, en este sentido, ya no identificamos simplemente un fenómeno biológico, sino también un fenómeno tecnológico y cognitivo, la constitución transubjetiva de un horizonte común de posibilidad cognoscitiva y experiencial. La transformación del ambiente tecnocognitivo redefine las posibilidades y los límites de la individuación.

Es por esto que podemos hablar de *generaciones posalfabéticas* para entender aquellas generaciones que se forman en un ambiente dominado por medios eléctricos y ya no por medios alfabéticos.

Si pasamos a examinar los pasajes sucesivos de esta transformación, podemos identificar dos generaciones posalfabéticas sucesivas. La primera, que yo llamaría *generación videoelectrónica*, nace a finales de los años setenta, cuando en el ambiente de la vida cotidiana el televisor conquista el lugar central en la atención colectiva.

Marshall McLuhan habla de esto en su ensayo de 1964, *Understanding media*. McLuhan estudia el pasaje de la esfera alfabética

a la esfera videoelectrónica y concluye con una intuición preciosa: cuando lo secuencial es reemplazado por lo simultáneo, las capacidades de elaboración crítica son reemplazadas por capacidades de elaboración mitológica. La facultad crítica presupone una estructuración particular del mensaje: la secuencialidad de la escritura, la lentitud de la lectura, la posibilidad de juzgar en secuencia el carácter de verdad o falsedad de los enunciados. En estas condiciones se hacía posible la discriminación crítica que ha caracterizado las formas culturales de la modernidad. Pero en la esfera de la comunicación videoelectrónica, la crítica ha sido sustituida progresivamente por una forma de pensamiento mitológico, y la capacidad de discriminación entre verdad y falsedad de los enunciados se ha vuelto imposible e irrelevante.

Este pasaje tiene lugar en la tecno-mediaesfera de los años sesenta y setenta, y la generación nacida a finales de los setenta comienza a manifestar los primeros signos de una impermeabilidad a los valores de la política y de la crítica que habían sido fundamentales para las generaciones anteriores del siglo XX. No se puede hablar, en sentido estricto, de rechazo de la política, sino de una incompatibilidad cognitiva con la temporalidad histórica y, por tanto, con la imaginación de tipo ideológico.

A partir de la década de 1990 se constata una mutación aún más radical con la difusión de las tecnologías digitales y la formación de la red global. Los modos y los tiempos de funcionamiento de la mente humana se remodelan ahora según dispositivos tecnocognitivos de tipo reticular, celular y conectivo.

Con la difusión capilar de terminales que hacen posible la conexión a la infoesfera, el flujo de estímulos infonerviosos que rodea al organismo consciente del niño se intensifica hasta estallar y el tiempo de atención disponible se satura. En la era celular-conectiva, la mente infantil se forma en un ambiente mediático muy diferente al de la humanidad moderna y experimenta el tiempo de acuerdo con una modalidad fragmentaria y recombinante. Ya no un flujo de tiempo continuo, sino paquetes de tiempo-atención. Conexiones puntuales, ámbitos operativos separados. La percepción del yo se transforma: el individuo percibe su tiempo como un conjunto de células recombinables.

El proceso de socialización se remodela en los planos cognitivo, perceptivo y psíquico.

La conjunción de cuerpos físicos redondos –áspera, polvorienta, estriada, impredecible– es rápidamente sustituida por un régimen de conexión de segmentos compatibles, lisos, depilados, abstractos. Recombinantes, modulares, predecibles.

El individuo se percibe a sí mismo como un paquete de fragmentos tempoinformacionales disponibles para entrar en conexión.

¿Cómo se mueven los jóvenes de trece años de los que habla la película de Catherine Hardwicke, o las novelas de Federico Moccia, o los muy jóvenes programadores informáticos de Jpod de Douglas Coupland? ¿Qué regula su interacción? ¿Cuáles son los procesos de reconocimiento mutuo, de identificación y de proyección compartida? Una regla inconsciente parece actuar en el corazón de la relación. Un reflejo inconsciente de regulación parece constituirse como concatenación colectiva asignificante. El movimiento en el espacio, el contacto con el otro tienden a volverse ejecución de un programa operativo, antes que percepción empática del mundo circundante.

Los periodistas que se ocupan del problema del comportamiento de los jóvenes hablan de “bulling” y usan la metáfora de la “manada” para referirse a actos de violencia o atropello en los que el grupo de jóvenes parece moverse de una manera conformista porque cada participante funda su identidad en el reconocimiento de pertenencia al grupo. Pero no usaría la expresión “manada”, que me parece innecesariamente moralista. Prefiero pensar en el enjambre en lugar de la manada, porque esto permite entender la socialización como efecto de un automatismo cognitivo en lugar de como efecto de valores o disvalores de orden moral.

Los cambios en el pasaje generacional posalfabético no son los contenidos, los valores de referencia, las opciones políticas, sino el formato de la mente colectiva, el paradigma técnico de la elaboración mental: dos configuraciones tecnológicas sucesivas, la primera videoelectrónica, la segunda celular-conectiva, remodelan la infoesfera y reformatean la mente colectiva. Este proceso de reformateo es también un proceso de mutación del organismo consciente. La mente manifiesta nuevas potencias cognoscitivas, nuevas

competencias interactivas, pero en el pasaje está atravesada por desórdenes, sufrimientos, patologías.

El comunismo ha vuelto, pero deberíamos llamarlo terapia de singularización (2008)

No una crisis, sino el colapso

Economistas y políticos la llaman crisis y esperan que evolucione como las muchas crisis que han agitado la economía durante el siglo pasado y que han terminado reforzando el capitalismo. Pero pienso que esta vez es distinto. No es una crisis, sino el colapso final de un sistema que ha durado quinientos años. No es una crisis sino el signo de la incompatibilidad entre la potencia de las fuerzas productivas (red global, trabajo cognitivo, inmaterialización) y el paradigma capitalista.

Observemos el panorama: las grandes potencias del mundo están intentando salvar las instituciones financieras, pero el colapso financiero ya ha golpeado el sistema industrial, la demanda está desplomándose, millones de puestos de trabajo desaparecen. Para salvar a los bancos, el Estado está tomando dinero de los contribuyentes de mañana, y esto significa que en los próximos años la demanda está destinada a caer todavía más.

En un artículo publicado por el *Internacional Herald Tribune*, David Brooks escribe: “Me temo que estamos operando en condiciones que están mucho más allá de nuestro conocimiento económico”. Este es el punto: la complejidad de la economía global está haciendo tiempo mucho más allá de la capacidad de conocimiento que dispone la economía como ciencia y como técnica. La economía moderna ha funcionado hasta ahora como técnica de producción de la escasez y de organización de la explotación del trabajo. Pero ahora esta técnica no consigue ya organizar la complejidad y la riqueza infinita de las fuerzas productivas en la era de las tecnologías de la información y del capitalismo cognitivo. Y la forma de conocimiento que se ha definido como económica en la era moderna no está en la capacidad de aprehender la complejidad de una producción que ha incluido el alma, el lenguaje, el afecto.

Mientras se mantenga incapaz de autonomía respecto de los criterios de la economía, la política no puede tener ya ningún control sobre las dinámicas sociales que el colapso financiero de 2008 ha puesto en marcha. Presentando el plan económico de Obama, el 10 de febrero de 2009, el secretario del Tesoro de los EE. UU., Timothy Geithner, ha dicho:

Quiero ser sincero. Esta estrategia costará dinero, implicará riesgo y tomará tiempo. Deberemos adaptarla a medida que las condiciones cambien. Deberemos hacer cosas que nunca hemos intentado antes. Cometeremos errores. Pasaremos por períodos en los que las cosas irán peor y el progreso será improbable o se verá interrumpido.

Estas palabras evidencian la honestidad intelectual de Geithner (piénsese en la diferencia respecto de la arrogancia intelectual del clan de Bush). Pero al mismo tiempo demuestran el quiebre de la fe en los instrumentos de comprensión de la política y de la economía. El conocimiento político que hemos heredado de la filosofía racionalista moderna es hoy inutilizable. Los problemas planteados por la depresión no pueden resolverse con la adaptación y la racionalización de la economía. El paradigma capitalista no puede ser ya la regla universal de la actividad humana.

La historia del capitalismo moderno ha terminado.
¿Y ahora?

Economía criminal

Echemos una mirada retrospectiva al crecimiento y a la decadencia de la economía neoliberal, que proclamaba la ley del más fuerte. Observamos dos aspectos en la economía posmoderna de los últimos treinta años: uno es el de la *net-economy*; el otro es el del capitalismo criminal.

La economía de red está basada en la colaboración y el compartir, en la creación de nuevos métodos de gestión de la actividad social. La economía de red desafía el principio propietario que ha dominado la sociedad capitalista moderna. Para reafirmar y reimponer el rol propietario, el capitalismo ha abandonado toda regla legal en la prosecución del lucro, ha usado la guerra como forma suprema

de la competencia. Esta política ha llevado a la economía global al caos actual, pero los criminales están todavía en el poder, aun habiendo fracasado a la hora de gobernar la caótica realidad creada por la *deregulation*.

Pero en el trasfondo crece la potencia autónoma del *general intellect* respecto de la clase dirigente criminal que ha producido la bancarrota. La victoria de Obama puede abrir un nuevo periodo en la evolución de la humanidad. En todo el mundo este acontecimiento ha inyectado nuevas esperanzas en el ejército pacífico del *general intellect*. El nuevo presidente ha sido votado masivamente por el trabajo cognitivo y su victoria es la derrota de la clase criminal y del fanatismo representados por Cheney y Bush. Sin embargo, esta victoria marca solo el inicio de una lucha, que será el conflicto entre la fuerza intelectual contra la brutal fuerza de la ignorancia, de la violencia y del lucro. ¿Podemos describir esta lucha entre inteligencia colectiva y dogmatismo neoliberal en los viejos términos de la lucha de clases? Sí y no.

Sí, porque efectivamente el trabajo intelectual en red (al que podríamos llamar *cognitariado*) es la principal fuerza productiva de este tiempo en términos de valorización y de utilidad social. No, porque la complejidad del panorama social ha crecido hasta el punto que no puede ser reducida a la oposición lineal de un frente social contra otro.

La clase criminal está compuesta por aventureros de las finanzas, *managers* de las grandes *corporations* y por una *lumpen-bourgeoisie* de tipo mafioso, pero también por vastos sectores sociales de la población que son incapaces de hacer frente a las consecuencias de la crisis. La disociación entre propiedad y gestión, la financiarización del proceso de acumulación hacen imposible la identificación de una contraparte social. La propiedad ha sido pulverizada, y la gestión despersonalizada. La clase criminal ha tomado el poder en dos movimientos: primero, con la declaración neoliberal de la primacía de la competencia por encima de toda regla ética, política o legal; segundo, con la ocupación del sistema de producción de la mente colectiva: el *media system*.

Produciendo las expectativas sociales y la imaginación colectiva, el sistema mediático ha expropiado a la clase cognitiva productiva y ha sometido a los explotados a las pesadillas de sus explotadores.

La ocupación privada del espacio social de comunicación (publicidad, televisión, etc.) ha producido el efectivo distorsionante de una identificación alienada. Los explotados, trabajadores, consumidores han sido incitados a verse a través de los ojos de los propietarios del *mediascape*. La privatización de la vida, la destrucción de la red social y de solidaridad y la privatización de las necesidades y del consumo han sido mediáticamente organizadas.

La privatización de la movilidad es el mejor ejemplo de esta distorsión de la esfera pública. Un objeto irracional y que estorba, el automóvil privado (tres toneladas de hierro para el desplazamiento de un cuerpo que solo pesa 80 kilos) ha sido el objeto central de la producción industrial del siglo XX. Y, de cualquier modo, ¿por qué los automóviles deben ser privados? Podrían ser objetos públicos que cualquiera pudiera tomar y usar por el tiempo necesario, para luego ser dejados abiertos en las calles, listos para el transporte de cualquier otro. Podrían ser sustituidos por un sistema de transporte mucho más cómodo. ¿Por qué el sistema de transporte público ha sido sabotado por la clase dirigente en las últimas décadas? Sabemos bien por qué: porque la economía capitalista crea escasez en el campo del transporte como en cualquier otro campo. La creación de escasez es la premisa de la acumulación, y ha hecho posible la privatización de la necesidad. La necesidad no es un impulso natural, sino el producto de una acción cultural que modela la imaginación social y la sensibilidad.

Durante los años noventa, el crecimiento de la producción en red y la difusión de una cibercultura libertaria habían abierto el camino a una alianza entre capitalismo financiero y trabajo cognitivo. Bajo la bandera de las *dotcom*, jóvenes intelectuales y científicos pudieron encontrar los medios para crear sus empresas y volver posible un proceso de redistribución de la renta. Pero esta alianza fue rota cuando la clase criminal tomó el control de la potencia tecnológica para someterla a la guerra.

En la década de 1990 la experiencia de las *dotcom* había sido en gran medida capturada por la ilusión neoliberal, pero en la primera década del nuevo siglo el trabajo intelectual ha sido precarizado, obligado a aceptar cualquier condición económica. Las fuerzas de la reacción neoliberal han buscado el desguace del *general intellect*: el

conocimiento fragmentado, la renta reducida, la explotación y el stress en constante aumento.

El colapso de las *dotcom* y el 9/11 marcaron la sujeción de la experiencia tecnológica a la guerra. Pero la producción masiva de miedo, fanatismo e ignorancia no fue suficiente para obligar a los occidentales a aceptar la guerra. Este consenso fue comprado a través de un enorme endeudamiento. Los ciudadanos occidentales fueron invitados por el presidente Bush a salir de casa e ir de compras. *Shopping* contra el terror y contra la depresión psíquica. Pero este acceso masivo al consumo fue financiado por un endeudamiento sin límites. La población euroamericana ha sido sistemáticamente incitada a comprar montañas de cosas inútiles, ha sido intoxicada mentalmente por la publicidad y constreñida a identificar la felicidad con el consumo y el bienestar con la posesión.

La privatización de las necesidades y la reducción del bienestar a la adquisición han destruido todo sentido de dignidad y de amor propio. El tiempo social de atención ha sido ocupado por el flujo de infotrabajo y de publicidad. El lenguaje ha sido absorbido por el trabajo y abandonado por el afecto. Amor, ternura, sexo, afecto y cuidado de los otros han sido transformados en mercancías. Cada persona se ha vuelto propietaria de muchas tarjetas de crédito, transformada en una máquina de comprar, obligada a trabajar cada vez más para poder pagar una deuda creciente. La deuda se ha vuelto la cadena universal y así se han creado las condiciones para el colapso general. Y al fin el colapso ha llegado. No nos hagamos ilusiones, el crecimiento no volverá, no solo porque las personas no estarán ya en condiciones de pagar la deuda acumulada durante las tres décadas pasadas, sino además porque los recursos físicos del planeta están próximos al agotamiento y los recursos nerviosos del cerebro social están próximos a un colapso.

¿Qué sucederá entonces?

Protesta ética y guerra

A fines de los años noventa, cuando el proceso de globalización parecía imparable, su potencial de devastación bien escondido en las palabras de los gurús neoliberales, y cuando la filosofía de la privatización no se podía criticar, un movimiento de protesta ética

surgió de las filas del trabajo cognitivo. Al final del siglo capitalista, en el extremo occidente de Occidente, en Seattle, cientos de miles de personas se encontraron y marcharon para parar la Cumbre de la Organización Mundial de Comercio y para protestar contra los efectos de la explotación global. Era el comienzo de la era de la manifestación ética. De Seattle a Génova, de Praga a Bolonia y a Cancún, multitudes de trabajadores precarios y cognitivos marchaban juntas. Eran la conciencia ética del mundo, y naturalmente fueron agredidos por la policía, bajo la instigación de la clase criminal. Algunos fueron asesinados, muchos arrestados, porque estaban diciendo la verdad. Intentaban advertir al pueblo de la Tierra que un gran peligro estaba a la vista. Ahora sabemos que tenían razón. Los manifestantes no-global estaban advirtiéndonos de la catástrofe inminente, y ahora la catástrofe ha llegado. Cien millones de personas marcharon aquel día contra la guerra en Irak. Bush respondió que no necesitaba consejos y comenzó la guerra.

La clase criminal de la ignorancia venció contra el movimiento del intelecto general.

He aquí por qué el mundo está colapsando.

Después de eso, a la violencia se le opuso la violencia, y los fanáticos combatieron contra los fanáticos.

De Irak a Afganistán, de Pakistán a Irán y a Georgia, el ejército de EE. UU. ha sido derrotado en todas partes y aislado. Y, por cierto, el colapso financiero no está falto de relación con la derrota geopolítica. Mientras se desvanecía el período de las manifestaciones éticas, un nuevo ciclo de insurrección estalló en algunas partes de Occidente. Las revueltas de los *banlieues* de París en noviembre de 2005, la insurrección de los maestros de Oaxaca en octubre de 2006, la explosión de una rebelión general en Grecia en diciembre de 2008 han sido los anuncios de una ola insurreccional que sacudirá muchas partes del mundo en los próximos años, mientras la recesión devastará la vida social. Insurrecciones esparcidas tendrán lugar, pero no debemos esperar demasiado de ellas. Serán incapaces de tocar los centros reales del poder, a causa de la militarización de los territorios metropolitanos, y no podrán obtener demasiados resultados en términos de riqueza material o de poder político. Así

como la gran oleada de protesta moral no pudo destruir el poder neoliberal, las revueltas insurreccionales no encontrarán una solución, hasta que una nueva conciencia y una nueva sensibilidad no surja y se difunda cambiando la vida cotidiana y creando zonas autónomas *NO* temporales, radicadas en la cultura y en la conciencia de la red global.

Catástrofe significa, en griego, un cambio de la posición que permite al observador ver cosas que no podía ver antes. La catástrofe abre nuevos espacios de visibilidad y de posibilidad, pero implica también un cambio de paradigma. El pleno empleo se acabó. El mundo no tiene necesidad de tanto trabajo, de tanta explotación. La renta de ciudadanía deberá afirmarse como derecho a la vida independiente del empleo y de la prestación de tiempo de trabajo. Las zonas autónomas *NO* temporales organizarán la actividad social bajo la forma de ayuda colectiva recíproca.

La deuda

No debemos considerar la recesión como un fenómeno económico, sino verla como un giro antropológico que cambiará la distribución de los recursos mundiales y del poder mundial. Europa está condenada a perder su privilegio económico, ahora que finalizan los quinientos años de colonialismo. La deuda que los blancos han acumulado no es solo una deuda económica sino también moral: la deuda de la opresión, de la violencia y del genocidio debe ser pagada, y no será cosa fácil. Una gran parte de la población europea no está dispuesta a aceptar la redistribución de la riqueza que la recesión impone. Europa, revuelta por oleadas de inmigración, deberá afrontar la amenaza de un racismo creciente. La guerra civil interétnica será difícil de evitar.

La victoria de Obama marca el inicio del fin de la dominación blanca que ha sido la premisa del sistema capitalista moderno. Una ola no identitaria de renacimiento indígena está creciendo, especialmente en América Latina. La batalla entre trabajo y capital ha alcanzado una nueva fase, que puede tener resultados imprevisibles. No podemos saber qué intenta hacer realmente la administración norteamericana. Como dice Geithner, el gobierno de Obama está procediendo por prueba y

error. Este es el sentido del concepto de pragmatismo *post-partisan*: las viejas soluciones ideológicas ya no funcionan, tanto el liberalismo como el socialismo son ineficaces. La clase dirigente y los economistas proponen viejos métodos para afrontar la recesión, usan mapas viejos para un territorio nuevo. Todos dicen que el proteccionismo es una cosa mala, pero todos protegen su economía nacional. Los neoliberales dicen que el Estado debería salvar a los bancos, pagar las deudas y restaurar el crédito, por consiguiente dejar que los propietarios privados retomen sus empresas. Los socialistas, por su parte, dicen que el Estado debe hacerse cargo de los bancos y nacionalizar las empresas. ¿Pero qué diferencia habría si las empresas nacionalizadas continúan produciendo las mismas cosas?

La alternativa entre privado y público es falsa, la solución no está ya en el campo de la economía sino en el campo de la cultura social. El modelo del crecimiento ha sido interiorizado profundamente, ha impregnado la vida cotidiana, la percepción, las necesidades, los estilos de consumo. La acción cultural debe liberarnos de este modelo.

Comunismo sin Aufhebung

La privatización de las necesidades básicas –vivienda, transporte, alimentación– y los servicios sociales funda la identificación cultural de la riqueza y del bienestar como cantidad de propiedad privada. En la antropología del capitalismo moderno, el bienestar ha sido identificado con la adquisición, nunca con el disfrute.

Durante la tempestad social que estamos por atravesar, la identificación de bienestar y propiedad debe ser puesta en cuestión. Es una tarea política, pero sobre todo una tarea cultural e incluso psicoterapéutica. La justificación teórica de la institución de la propiedad privada –por ejemplo, en el pensamiento de John Locke– está basada en la necesidad de garantizar el disfrute exclusivo de una cosa que no puede ser compartida: una manzana no puede ser compartida, si la como yo no la comes tú. Pero en la era digital el estatuto de los bienes ha cambiado: los bienes inmateriales son cosas semióticas que no son destruidas por el uso. Cuando se trata de productos semióticos, la propiedad privada se vuelve irrelevante, y de hecho es cada vez más

difícil imponerla legalmente. Las campañas contra la piratería son, en efecto, paradójicas, porque los verdaderos piratas son las corporaciones que buscan desesperadamente privatizar el producto de la inteligencia colectiva. Los productos de la inteligencia colectiva son comunes de modo inmanente, porque el conocimiento no puede ser fragmentado ni poseído en términos privados. Un nuevo tipo de comunismo estaba surgiendo de la transformación producida por la red digital, cuando el colapso de los mercados financieros y de la ideología neoliberal mostró la fragilidad de los fundamentos del hipercapitalismo, y ahora podemos prever una nueva ola de transformación procedente del colapso actual del crecimiento, de la deuda e incluso del consumo privado.

Debido a tres fuerzas –carácter común del conocimiento, crisis ideológica del privatismo, comunalización ineludible de las necesidades– se está abriendo un nuevo horizonte y comienza a surgir un nuevo paisaje. El comunismo está volviendo.

La vieja cara del comunismo, que se fundaba en el voluntarismo de una vanguardia y en expectativas paranoicas de una nueva totalidad, ha sido derrotada a finales del siglo XX y no resurgirá nunca más. Hoy está surgiendo una nueva forma del comunismo como forma de la necesidad, como resultado inevitable del tempestuoso colapso del sistema capitalista financiarizado. El comunismo del capital es una necesidad bárbara. Es preciso introducir libertad y elección en esta necesidad. Es necesario crear un paradigma que haga de la necesidad del comunismo del capital una elección consciente y organizada.

El comunismo vuelve pero deberíamos llamarlo de un modo diferente. El comunismo histórico del siglo XX estaba fundado en la idea de la primacía de la totalidad sobre la singularidad. Pero el contexto dialéctico que definía el movimiento comunista del siglo XX ha sido completamente abandonado.

La visión hegeliana ha jugado un rol decisivo en la formación de ese tipo de creencia religiosa llamada *historicismo*. La *Aufhebung* –abolición de lo real y realización de la idea– es el interior paranoico de la antigua conceptualización del comunismo. En aquel contexto dialéctico, el comunismo era visto como una totalidad universal que debería haber abolido la totalidad universal capitalista. El sujeto

–voluntad y acción de la clase obrera– era visto como el instrumento para la abolición de lo viejo y para la instauración de lo nuevo.

Singularidades

La clase obrera industrial, siendo externa a la producción de conceptos, podía encontrar identidad solo en la mitología de la abolición y de la totalización; pero el intelecto general no razona en términos de totalidad sino en términos de globalidad y de singularización.

El intelecto general es como el pez del que habla Iggy Pop: “*The fish is mute expressionless, because the fish knows. Everything*”.²⁴ El intelecto general no tiene necesidad de un sujeto expresivo, tal como lo era el partido leninista en el siglo XX. La expresión política del intelecto general es su acción de conocimiento, creación y producción de signos. Hemos abandonado el terreno de la dialéctica a favor del terreno plural de la dinámica de singularización y la coevolución de singularidad.

El capitalismo ha terminado, pero no está destinado a desaparecer. La creación de zonas autónomas *NO* temporales no producirá ninguna totalización. Después de haber abandonado el terreno de la dialéctica de abolición y totalización, intentamos ahora construir una teoría de la dinámica de recombinación y singularización, concepto que recabamos de la obra de Félix Guattari, especialmente de su último libro, *Caosmosis*. Con la palabra *singularidad* entiendo un agente afectivo y semiótico que no sigue ninguna regla de sujeción. La singularidad es un proceso no necesario, porque no está lógica ni materialmente implicado en la consecuencialidad de la historia. *Singularidad* no significa “individualidad”: se pueden tener singularidades colectivas.

No tendremos durante los próximos meses y años un proceso de liberación general, un acontecimiento catártico de revolución, no veremos el repentino colapso del poder del Estado. Veremos una suerte de revolución sin sujeto, veremos una proliferación de singularidades.

²⁴ “El pez está callado sin expresión, porque el pez sabe. Todo”. En inglés en el original. [N. del T.]

El poder de los Estados modernos está quizás destinado a sobrevivir y arrastrarse en una condición de creciente impotencia y corrupción, mientras la sociedad creará sus instituciones. Los Estados están volviéndose esencialmente una máquina militar de control y represión. Incapaz de gobernar realmente una sociedad que termina siendo amenazada por los efectos del colapso económico, la máquina del Estado reaccionará como máquina de guerra. La democracia no está siendo destruida por cambios constitucionales, sino por la corrupción de sus fundamentos culturales, por la instauración del poder totalitario mediático, por la imposibilidad de gobernar racionalmente el Conjunto Caótico.

Abandonar la totalidad, hacer proliferar singularidades, esta es la vía de la democracia poscapitalista.

Proceso infinito de terapia

No debemos esperar un cambio repentino del panorama social, sino más bien el lento surgimiento de nuevas tendencias: comunidades que abandonan el campo de la economía dominante que colapsa, un número creciente de individuos que dejan de buscar trabajo y crean su propia red autónoma de actividades. El desmantelamiento de la industria es imparable por la simple razón de que la vida social no tiene ya necesidad de trabajo industrial. El mito del crecimiento será abandonado y la gente buscará nuevas formas de distribución de la riqueza. Las comunidades singulares cambiarán la percepción misma del bienestar y de la riqueza en el sentido de la frugalidad y de la libertad del tiempo. La revolución cultural que necesitamos en esta transición conduce de la percepción de la riqueza como propiedad privada de bienes que no podemos disfrutar, porque no tenemos el tiempo de hacerlo, a la percepción de la riqueza como disfrute de una cantidad de bienes que serán tanto más útiles y abundantes cuanto más podamos compartirlos con los demás. La desprivatización de los servicios y los bienes se volverá posible por esta urgente revolución cultural. Esto no sucederá de modo planificado y uniforme, sino que más bien será el efecto de la sustracción de singularidades individuales y comunitarias, y de la creación de una economía del uso compartido de bienes comunes, y de la liberación del tiempo para la cultura, el placer y el afecto.

Mientras este proceso se expande en niveles subterráneos de la sociedad, la clase criminal se aferra a su poder, crea una legislación cada vez más represiva, volviendo el clima social agresivo y desesperado. La guerra civil interétnica se esparcirá por toda Europa, devastando el tejido mismo de la vida social. La proliferación de singularidades – sustracción y construcción de zonas autónomas *NO* temporales– será un proceso pacífico, pero la mayoría conformista tal vez reaccionará violentamente: esto está sucediendo ya. La mayoría conformista está espantada por la fuga de la energía inteligente y al mismo tiempo agrade la expresión de la actividad inteligente.

La situación puede ser descrita como una lucha entre la ignorancia masiva producida por el totalitarismo mediático y la inteligencia compartida del intelecto general. No podemos predecir cuál será el resultado de este proceso. Nuestra tarea es extender y proteger el campo de la autonomía y evitar lo más posible cualquier contacto violento con el campo de la ignorancia agresiva de masas. Esta estrategia de sustracción no confrontativa no funcionará siempre. Qué hacer en situaciones de conflicto no deseado es algo que deberá decidirse en cada caso. La reacción no violenta es obviamente la mejor elección, pero no siempre será posible.

Castoriadis y sus amigos hicieron una revista que se llamaba *Socialismo o barbarie*, retomando una frase de Rosa Luxemburgo. Pero, en la introducción a *Mil mesetas*, Gilles Deleuze y Félix Guattari dicen que es hora de liberarse de la lógica del “o”. El pensamiento idealista está obsesionado con la lógica de la disyunción: “o... o...”. El pensamiento rizomático elige en cambio la lógica de la conjunción:

Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, *intermezzo*. El árbol es filiación, pero el rizoma [es alianza, únicamente alianza. El árbol impone el verbo “ser”, pero el rizoma] tiene como tejido la conjunción “y... y... y”. En esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser [...] instaurar una lógica del Y, derribar la ontología, destituir el fundamento, anular fin y comienzo.²⁵

²⁵ Deleuze y Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Castelvecchi, 2006. [Ed. cast.: *Mil mesetas*, trad. de José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 1994, p. 29]. El segmento entre corchetes presente en la cita es traducción directa de la edición francesa que fue omitido por error en la traducción española “*L'arbre*

A diferencia de Castoriadis y sus amigos, deberíamos decir entonces: “Socialismo y barbarie”.

El problema es cuán amplio será el campo de la barbarie y cuán amplio será el de la humanidad.

En esto consiste nuestra actual tarea política e intelectual. En una carta a Freud, su joven discípulo Fliess le preguntaba: “Maestro, ¿cuándo puedo considerar un análisis concluido, cuándo puedo considerar curada a la persona que está haciendo análisis?”.

El viejo Freud, que no era tonto, le responde que un análisis se puede considerar concluido cuando la persona que está frente a uno ha entendido que el análisis es interminable.

En el reino de la aleatoriedad (2009)

Una noche de octubre de 1977, mientras los fuegos de las revueltas estudiantiles se estaban apagando, Silvio Berlusconi conoció a Mike Buongiorno, el hombre que acompañó, con su presencia en la pantalla, toda la historia de la televisión italiana. Cenaron juntos en un restaurante milanés, y de sus inteligencias simples nació una máquina de lenguaje extraordinaria, con capacidad de penetración biopolítica mutagénica en el cerebro italiano. Desde entonces, el capital de Berlusconi se ha movido de una manera perfectamente recombinante: después de haber construido su base financiera sobre los negocios inmobiliarios, invierte en publicidad, seguros, fútbol y televisión.

Para poner en movimiento este enorme conglomerado, Silvio Berlusconi, integrante de la logia secreta P2 y amigo de personajes mafiosos como Marcello Dell’Utri, viola muchas de las leyes de la República Italiana: falsos balances, corrupción de jueces, conflictos de intereses. Durante veinte años hace malabarismos frente a jueces, periodistas e instituciones que lo acusan de no respetar la ley. Pero ¿qué es la ley? Un efecto del lenguaje que se disuelve cuando cambia el sentido común. Y en el arco de tres décadas el sentido común ha cambiado porque la máquina mediática berlusconiana

est filiation, mais le rhizome est alliance, uniquement d’alliance. L’arbre impose le verbe ‘être’, mais le rhizome a pour tissu la conjonction ‘et...et...et...’. [N. del T.]

durante treinta años ha inculcado sustancias lingüísticas perfectamente diseñadas para producir ruido blanco.

Lejos de ser un fenómeno de atraso o una anomalía transitoria, el fenómeno Berlusconi fue, desde los años ochenta y noventa, un signo del tiempo que viene, mejor dicho, del tiempo que ya llegó. En esta época se estableció una infraestructura de ingeniería de la psicósfera, capaz de modular los estados de ánimo y de producir opinión, pero sobre todo capaz de destruir la sensibilidad psíquica y la sociabilidad empática en las nuevas generaciones, inducidas a intercambiar el flujo televisivo ininterrumpido por “el mundo”.

El capitalismo contemporáneo puede definirse como semicapitalismo, porque la mercancía tiene un carácter semiótico, y porque el proceso de producción es por entero y cada vez más elaboración de signos e información. En la esfera del semicapital, la producción económica está cada vez más estrechamente relacionada con procesos de intercambio lingüístico, como lo explican claramente Christian Marazzi y Paolo Virno en sus libros.

Gracias al lenguaje podemos crear mundos compartidos, formular enunciados ambiguos, elaborar metáforas, simular eventos o simplemente mentir. La semioeconomía es creación de mundos, castillos de metáforas, de imaginaciones, de predicciones, de simulaciones y mentiras. ¿Qué país mejor que este, que fue el país de la comedia del arte, para insertarse en un sistema productivo fundado en el parloteo, el espectáculo, la exhibición?

La economía industrial fordista se basaba en la producción de valor objetivamente mensurable y cuantificable en relación con el tiempo de trabajo socialmente necesario. La economía posindustrial se basa en el intercambio lingüístico, en el valor de la simulación. La simulación se convierte en un elemento decisivo en la determinación del valor. Y cuando la simulación se vuelve central en los procesos de producción, la mentira, el engaño y el fraude pasan a ser parte de la vida económica no como transgresiones excepcionales de la norma, sino como la regla fundante de la producción y del intercambio.

En la esfera del semicapital hay leyes que no se parecen a las de la era gloriosa de la industria, relaciones que no se parecen a

la disciplina productiva, la ética del trabajo y de la empresa, que dominaron el mundo del capitalismo industrial clásico, aquel capitalismo protestante que Michel Albert denomina “renano”. Se ha producido una profunda transformación en las últimas décadas, a partir de la separación del circuito financiero de la economía real.

El acto fundador de este proceso de separación fue la decisión arbitraria de Nixon de abandonar el sistema establecido en Bretton Woods. En 1971, el presidente estadounidense decidió rescindir la regla de convertibilidad del dólar en oro y por consiguiente afirmar la autorreferencialidad de la moneda estadounidense. A pesar de los reveses en Vietnam de aquel momento, la potencia norteamericana todavía poseía la credibilidad y la fuerza para imponer sus decisiones como si fueran objetivas e incontrovertibles. Hoy en día esa fuerza y credibilidad se están disolviendo, el valor del dólar cae y la economía de la simulación entra por esto en una fase de inestabilidad.

Desde el momento en que Nixon comunicó al mundo la decisión de desligar el dólar de todo vínculo de objetividad, el dinero se convirtió completamente en lo que ya era en esencia: puro acto de lenguaje. Ya no más un signo de referencia que remite a una masa de mercancías, a una cantidad de metal dorado, o a algún otro dato objetivo, sino un factor de simulación, un agente capaz de poner en marcha procesos independientes y arbitrarios de la economía real. Por lo tanto, el semiocapital es el sistema de indeterminación plena: la financiarización y la inmaterialización han llevado, en las relaciones entre los actores sociales, a la imprevisibilidad y la aleatoriedad como nunca había ocurrido en la historia anterior de la economía industrial.

En la esfera de la producción industrial fordista, la determinación del valor de una mercancía podía basarse en un elemento cierto: el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir esa mercancía. Pero en la esfera del semiocapital esto ya no es verdad. Cuando el factor principal de la producción de mercancías es el trabajo cognitivo, el trabajo de la atención, de la memoria, del lenguaje y de la imaginación, el criterio de valoración ya no es objetivo, ya no se puede cuantificar sobre la base de un referente fijo. El tiempo de trabajo ha dejado de valer como una patrón de comparación absoluto.

Bajo condiciones de aleatoriedad de los referentes, lo arbitrario se convierte en ley: la mentira, la violencia, la corrupción ya no son excrescencias marginales de la vida económica, sino que tienden a convertirse en el alfa y el omega de la gestión cotidiana de los negocios. Bandas de criminales toman decididamente el control. El poder económico pertenece a quienes poseen las máquinas de lenguaje más potentes. El gobierno del *mediascape*, el predominio en la producción de software, el control sobre la información financiera, son las fuentes del poder económico. Y el dominio de estas fuentes de poder no se establece con la vieja buena competencia en la que gana quien mejor maneja los recursos disponibles, sino con la mentira, el engaño, la guerra. Ya no hay poder económico que no sea criminal, que no viole los derechos humanos fundamentales, en primer lugar el derecho a la educación, a la formación, al autoconocimiento, el derecho a una infoesfera no contaminada.

La anomalía italiana (2009)

Definir el régimen que se ha instaurado en Italia desde 1994 –año de la primera victoria de Forza Italia, el partido político televisivo-futbolístico– no es solo una cuestión nominalista. Como ya había sucedido en otras épocas en la historia italiana del siglo XX, durante los años de Berlusconi se manifiesta una anomalía italiana. Y esta anomalía funciona como un laboratorio, como una experimentación de tendencias sociales. En otras ocasiones en la historia, Italia ha sido el laboratorio de nuevas tendencias. Ocurrió en 1922, cuando funcionó como un laboratorio para la experimentación de las técnicas de gestión populista y totalitaria que tomaron el nombre de fascismo.

También en los años setenta hubo una situación anómala y, sin embargo, ejemplar: el 68 estudiantil dio lugar a una larga fase de insubordinación social y autonomía del trabajo que transformó a toda la sociedad. Y ante esa autonomía social el poder respondió con la formación de un sistema autoritario y cerrado fundado en la alianza de las dos principales iglesias del país, la Iglesia Católica y la iglesia estalinista. Fue la época del Compromiso Histórico, de

la represión judicial contra los disidentes. El cierre político del régimen y la represión de los movimientos de base provocaron el refuerzo de las formaciones armadas y alimentaron una ola de terrorismo que culminó en el secuestro y asesinato de Aldo Moro.

Pero, ¿en qué consiste la anomalía italiana actual, en qué sentido es Italia un laboratorio de nuevas formas de poder? ¿Estamos tratando con una reedición del régimen de Mussolini, como sugieren muchas señales de la vida política italiana? No, no se trata de un régimen fascista. Este régimen no se basa en la represión de la disidencia, no se basa en la obligación del silencio, sino que, todo lo contrario, se basa en la proliferación del parloteo, en la irrelevancia de la opinión y del discurso, en la banalización y la ridiculización del pensamiento, del disenso y de la crítica. Es cierto que ha habido (y habrá cada vez más) casos de censura, de represión directa de la crítica y el libre pensamiento, pero estos son en general fenómenos marginales respecto del fenómeno esencial, que es el de una inmensa sobrecarga informativa y un verdadero asedio de la atención, acompañados naturalmente por la ocupación de las fuentes de información por parte de la empresa del presidente.

No podemos asimilar de ninguna manera la actual composición social del país con la composición social, predominantemente campesina y tradicionalista de la Italia de los años veinte. En las primeras décadas del siglo XX, el modernismo futurista de los fascistas introducía un elemento de innovación y progreso social, mientras que hoy el régimen de Forza Italia no lleva dentro de sí ninguna semilla de progreso, y su política económica se basa en la dilapidación del patrimonio acumulado en el pasado. Mientras que el fascismo inició un proceso de modernización productiva, el régimen de Berlusconi ha malgastado los recursos acumulados por el país durante los años del desarrollo industrial, tal y como lo había hecho Carlos Menem en Argentina en la década que precedió al colapso de aquella economía y de aquella sociedad. Pero este carácter derrochador es perfectamente coherente con la tendencia principal manifestada en el planeta en la era de la aleatoriedad neoliberal.

Para comprender el carácter específico de la situación italiana en los últimos años, es necesario buscar lo que diferencia a Italia del

contexto europeo a lo largo de la era moderna, pero también capturar la particularidad posmoderna de la mutación italiana, en el contexto de una transformación que involucra al sistema productivo y a la infoesfera planetaria. Para comprender la específica diferencia italiana partiremos de la Contrarreforma, que sanciona las diferentes velocidades del mundo cristiano que se lanza a la colonización del mundo y a la construcción del capitalismo burgués moderno.

La temporalidad de los países de la Contrarreforma (Italia, España, Austria y Polonia) es una temporalidad diferente a la de los países protestantes.

La Contrarreforma y la especificidad italiana (2009)

Es bien sabido que Max Weber sostiene que el desarrollo del capitalismo industrial clásico se ve favorecido por la mentalidad protestante. En los siglos posteriores a la Reforma protestante, la burguesía europea supo crear las bases de su potencia sometiendo a una disciplina ética y existencial muy rígida. El burgués es el que asume la responsabilidad por sus acciones, responde ante los hombres, ante Dios y especialmente ante el gerente del banco. La fortuna económica es una confirmación terrenal de la benevolencia divina.

Por el contrario, la Contrarreforma católica reafirmó la primacía de la esfera religiosa sobre la secular y reforzó la convicción de que para el cristiano la observancia de la jerarquía eclesiástica es más importante que la disciplina productiva. El sustrato profundo de la cultura católica resiste al productivismo y al eficientismo burgués. Mientras el calvinismo se basa en el respeto a la ley, el espíritu de la Contrarreforma refuerza la primacía de la misericordia y el valor absolutario del arrepentimiento. La Contrarreforma permanece profundamente inscrita en el imaginario social italiano a lo largo de la edad moderna, y se manifiesta como rasgo reaccionario en momentos decisivos de la vida nacional: en la revolución napolitana de 1799, la burguesía iluminista termina siendo aislada y golpeada gracias a la complicidad popular con el poder borbónico aliado con la Iglesia. En el siglo XIX, la alianza entre la Iglesia y las clases agrarias actuó como un factor de conservación

antiburgués y defendió el predominio cultural de la Iglesia contra los intentos de secularizar la vida nacional. En los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, la fuerza política dominante, la Democracia Cristiana, representó la fuerza de mediación en equilibrio constante entre la modernización capitalista y la resistencia populista y reaccionaria. Pero sería erróneo considerar al “laxismo” que proviene del espíritu de la Contrarreforma como un factor puramente regresivo y conservador. En la década de 1970, la fórmula de la “anomalía italiana” sirvió para definir la particularidad de un país en el que los movimientos sociales, en otras latitudes agotados en el 68, dominaron la escena política durante más de una década. En los años setenta, la resistencia obrera produjo estructuras de organización de masas y alimentó revueltas contra todo intento de modernización capitalista. En aquel momento, la anomalía italiana era la persistencia de la autonomía obrera y del conflicto social. Italia experimentó una temporada muy larga de luchas proletarias que se conjugaron con el antimodernismo de una manera dinámica y paradójicamente progresista.

Esto comenzó en julio de 1960, cuando en muchas ciudades los obreros se levantaron contra la hipótesis de formación de un gobierno de centroderecha con la participación de hombres vinculados al viejo régimen fascista, hasta la insurrección antiautoritaria y libertaria de 1977. En estas luchas autónomas de los obreros contra el gobierno patronal en las fábricas y en los barrios, el rechazo de la subordinación de la vida al trabajo es un elemento constante y característico. Este rechazo se manifiesta de mil formas diferentes: ante todo como pereza mediterránea, un privilegio de la sensualidad y de la vida solar con respecto de la productividad y la economía. Luego se expresa en la revuelta de los jóvenes obreros contra los ritmos de la fábrica, y luego se convierte en absentismo endémico, desafección de los trabajadores hacia su trabajo. El movimiento de la autonomía obrera, que floreció desde 1967 hasta 1977, resume esta actitud de insubordinación y resistencia en la fórmula del “rechazo del trabajo”.

El concepto de rechazo del trabajo, tal y como se utilizó en Italia en los años setenta, forma parte de una estrategia política

progresista. Los obreros rechazan la dureza y la repetitividad del trabajo mecánico, y esto obliga a las empresas a una constante reestructuración. La resistencia obrera es un factor de progreso humano y de libertad, pero también un acelerador del desarrollo tecnológico y organizativo.

Holgazanes (2009)

En el origen del rechazo masivo de la disciplina productiva hay una constante cultural anticalvinista. Contrariamente a la idea protestante de que el progreso está basado en la disciplina del trabajo, el espíritu antitrabajista autónomo afirma que el progreso (tecnológico, cultural, social) está basado en el rechazo de la disciplina. El progreso consiste en la aplicación de la inteligencia a la reducción del trabajo duro y de la dependencia, en la expansión de una esfera de pereza y de libertad individual.

El progreso técnico, social y cultural del país ha sido estimulado por el rechazo del trabajo, y la sociedad civil italiana vivió entre los años sesenta y setenta el único período auténticamente democrático y de extraordinario florecimiento cultural, precisamente cuanto más intenso era el rechazo del trabajo y mayor era la tasa de absentismo en las fábricas.

Naturalmente, el rechazo de la explotación capitalista, la oposición al aumento de la productividad y a la subordinación de los trabajadores no es solo una particularidad italiana. En todo el mundo, los obreros quieren tener más tiempo libre para sus vidas y quieren ganar más salario. En todo el mundo, los obreros se oponen a la voluntad patronal de subordinar la vida al trabajo y el trabajo al lucro. Pero en Italia, esta insubordinación vino unida al espíritu “holgazán” de la gente del sur y se convirtió en un elemento explícito, declarado y políticamente reivindicado: el rechazo del trabajo, la autonomía social, es decir, autonomía de la vida cotidiana respecto de la disciplina del trabajo.

A finales de la década de 1960 llegaron a la Fiat de Mirafiori decenas de miles de jóvenes obreros del sur. Sus formas de lucha, su actitud antitrabajista parecían ser portadoras de un extremismo

peligroso tanto para la burguesía progresista como para el Partido Comunista Italiano. La ética del trabajo y el orgullo productivista eran completamente ignorados e inclusive ridiculizados por estas nuevas generaciones de obreros.

Aquellos jóvenes trabajadores de Nápoles o de Calabria, ¿volvían a proponer el espíritu “holgazán”, es decir, un populismo individualista y antimoderno, similar a aquel que en 1799 había llevado al pueblo napolitano a oponerse a la burguesía ilustrada revolucionaria? En parte también se trataba de esto. Pero este espíritu “holgazán” expresaba una nueva conciencia del hecho de que la sociedad laboral industrial estaba llegando a su fin. En aquellos años, esa idea se extendió en las culturas juveniles e invadió toda la sociedad: el trabajo industrial era una supervivencia del pasado, el desarrollo de la tecnología y de los saberes sociales abría una perspectiva de liberación de la sociedad del trabajo. Los componentes más radicales del movimiento obrero expresaban la convicción de que el trabajo industrial se estaba agotando y que, por lo tanto, la forma de trabajo alienante y repetitiva ya no estaba justificada históricamente. Esta idea es la innovación más radical del movimiento obrero italiano de los años sesenta y setenta, que por esta razón se diferencia de la tradición comunista del siglo XX.

Deregulation liberal y lumpenbourgeoisie (2009)

Como enseña Max Weber, el capitalismo moderno nace cuando los ciudadanos son conscientes del hecho de que su tiempo no les pertenece a ellos, sino a la comunidad. Se afirma entonces un egoísmo altruista, teorizado por Adam Smith como una mano invisible que regula el mercado. Quienes posean habilidades empresariales gozarán de posiciones privilegiadas y aquellos que no las posean serán trabajadores dependientes. Pero todos deben sentirse parte de un objetivo común: aumentar el capital y proteger a la comunidad. El sentimiento religioso y civil vinculado al protestantismo creó las condiciones culturales para una aceleración de la dinámica económica y para la integración civil de la comunidad. Las áreas de Europa que permanecieron al margen de la Reforma como Italia, España o Portugal en los siglos

modernos han pagado por esta particularidad religiosa y cultural con atraso civil y económico, desorden político, escasa cohesión nacional.

Para Max Weber, el capitalismo se basa en ciertas reglas que remiten directamente a la ética protestante:

Recuerda que el tiempo es dinero. Recuerda que el crédito es dinero. Recuerda que el dinero puede producir dinero. Quien mata a una cerda mata toda su descendencia hasta el cochinito número mil. Quien derrocha una moneda de cinco chelines mata todo lo que se puede ser producido con ella: columnas enteras de libras esterlinas. Recuerda que quien paga puntualmente es el patrón de la bolsa de cada uno.

Aquel que mata una cerda, reduce a la nada toda su descendencia hasta el número mil. Aquel que derrocha una moneda de cinco chelines, destruye todo cuanto habría podido originarse con ella: montículos compactos de libras esterlinas”.

“Considera que, conforme al refrán, un buen pagador es amo de la bolsa de cualquiera.

Estas son las normas en las que se basa la acumulación de valor y el aumento de la productividad. Pero sobre todo, son normas en las que se basa la confianza, elemento decisivo de la economía burguesa moderna. En la esfera posfordista del semiocapital, la forma weberiana del desarrollo se agota, ya no son válidas ninguna de las normas que garantizaban la confianza burguesa: el capitalista posburgués sabe que el crédito no depende de la fiabilidad de la honestidad, de la competencia, sino del chantaje, de la violencia, de la protección familiar y mafiosa. No se trata de una caída temporal del rigor moral, de una ola de corrupción. Tampoco es un fenómeno de atraso, sino más bien un cambio en la naturaleza profunda del proceso de producción. La determinación del valor ha perdido su base material y objetiva (el tiempo de trabajo socialmente necesario, como dice Marx), ahora depende del juego de la simulación lingüística, de los medios, de la publicidad, de la producción semiótica. En cierto sentido, la perspectiva se invierte: precisamente lo que había hecho de Italia un país atrasado ahora lo convierte en un laboratorio de las formas del poder posmoderno. Precisamente lo que había colocado a Italia en la retaguardia del desarrollo capitalista moderno se vuelve la razón

de su capacidad de anticipación. Precisamente porque predomina la cultura del familiarismo inmoral, en los años noventa de Berlusconi, Italia se convierte en el laboratorio cultural y político del capitalismo criminal hiperliberal. La escasa penetración de la autoridad estatal en los pliegues de la sociedad y de la economía siempre ha sido lamentada como un atraso y una debilidad, pero la afirmación del neoliberalismo ha creado una situación en la que los intereses privados, los intereses de familia y de clan prevalecen sobre los intereses públicos. En nombre de una ideología de libre empresa y del libre mercado, se abrió de hecho el camino hacia una especie de privatización del Estado. La máquina estatal no fue redimensionada, sino puesta al servicio de intereses familiares. Este proceso no tuvo lugar solo en Italia, pero aquí las condiciones culturales estaban particularmente bien preparadas.

La *deregulation* económica liberó inmensas energías productivas y, al mismo tiempo, debilitó o destruyó las defensas que la sociedad moderna había construido para protegerse de la agresividad depredadora del capital. Con su ética protestante, la burguesía moderna había mitigado el ímpetu devastador implícito en la lógica del lucro, porque la ética protestante integra el individualismo propietario con un fuerte sentido de comunidad, con el respeto por la ley secular y por el Estado que pertenece a todos.

La ética burguesa de la que habla Max Weber es la ética del capitalista-propietario, que obtiene su beneficio de la expansión de su propiedad, del buen funcionamiento de la administración y de la utilidad de los productos y servicios que es capaz de ofrecer a la comunidad. Por el contrario, en el sistema posindustrial, los intereses del capitalista ya no son identificables con los intereses del propietario. La propiedad y el enriquecimiento divergen con el predominio de la forma financiera. Al igual que el capitalismo propietario se apegaba al decoro gótico y severo, el capitalismo financiero se abraza a las apariencias barrocas. A partir de los años ochenta, el espíritu barroco de la Contrarreforma, que había acartonado a las sociedades meridionales durante todo el siglo XX, ya no constituye un elemento de atraso.

Pero la izquierda no se dio por aludida. Antes el contrario, terminó basando toda su política en un moralismo tradicionalista

que la lleva a representar nostálgicamente la cultura burguesa del pasado. En los años setenta, el Partido Comunista se opuso violentamente a la insubordinación obrera, considerándola una forma de extremismo irracional. En los años ochenta hizo de la cuestión moral el centro de su identidad, hasta distanciarse de los estilos de vida que se propagaban en las nuevas clases productivas. Entre los años ochenta y noventa se conformó una vasta clase sin raíces burguesas, que creció económicamente gracias a la ilegalidad sistemática, desde la evasión fiscal, el uso de trabajo no declarado, el pago de sobornos, hasta la relación directa con la mafia. La esfera pública fue progresivamente devaluada y atacada como un obstáculo para la libertad de empresa. Aquellos que eran menos eficientes en la competencia sin reglas fueron marginados, agredidos, culpabilizados. Los procesos de Tangentópolis no afectaron para nada esta base cultural, que es indisociable de la ideología neoliberal: solo han acelerado el proceso de transformación del poder, llevando a la clase criminal al puesto de mando. Entre los años ochenta y noventa, la comunidad inmoral interpretó el papel de nueva clase emprendedora. Podríamos llamarla *lumpenbourgeoisie*.

El espíritu del capitalismo neoliberal ya no se basa en la ética protestante porque las formas de producción y las relaciones sociales derivadas de ella han cambiado. El capitalista se comporta cada vez menos como propietario y como emprendedor, porque en efecto tiende a ser el único poseedor de acciones que se pueden mover de una empresa a otra. La valorización del capital depende cada vez menos de una competencia productiva específica y cada vez más de una competencia puramente especulativa. La corrupción ya no es una excrecencia casual y se convierte en un fenómeno intrínseco de la economía dominada por sistemas altamente financiarizados.

El emprendedor industrial estaba vinculado a su inversión de manera concreta, porque su fortuna dependía de la capacidad de responder a las necesidades del mercado mediante la mejora del producto. La nueva clase capitalista globalizada no tiene conexión con la concreción productiva de sus inversiones. Mover una inversión de capital de Brasil a Tailandia es un gesto simple y puramente

virtual, que no se hace cargo de los efectos sociales, del desempleo que provoca o de los cataclismos que puede poner en marcha.

El burgués moderno está ligado a su empresa porque las máquinas, los establecimientos, los trabajadores industriales son de su propiedad. El capitalismo virtual separa la propiedad de la empresa, la empresa se financiariza, se desterritorializa y se vuelve inmaterial. La *corporation* global puede mover su inversión en unos momentos sin tener en cuenta a los sindicatos, a la comunidad, al Estado. El capital ya no tiene ninguna responsabilidad con la sociedad, y ahora, como hemos visto en el caso de Enron, ni siquiera con sus accionistas.

La ética protestante ya no es rentable. Mucho más eficaz es la ética del compromiso mafioso, el chantaje y el intercambio ilegal. En el proceso de globalización, Italia no se ve perjudicada por la ilegalidad y la inmoralidad de su nueva clase dirigente, como teme la izquierda moralista. Por el contrario, Italia se convierte en el país en el que mejor puede desarrollarse la dictadura neoliberal.

Conclusión (2009)

¿Nos hemos acercado a una definición del régimen que gobierna Italia desde 1994? Creo que sí. Este régimen incorpora comportamientos del fascismo (la brutalidad policial, que vimos en Génova en 2001, la irresponsabilidad que llevó a la Italia de Mussolini a la guerra catastrófica de 1940-1945, el servilismo que siempre ha caracterizado la vida intelectual italiana) e incorpora características propias de la mafia (el desprecio por el bien público, la tolerancia hacia la ilegalidad económica).

Pero no es esencialmente definible como una reedición del régimen fascista o como un sistema de mafia. Sus ingredientes decisivos son el neoliberalismo agresivo y el populismo mediático, y funciona objetivamente como un laboratorio de formas culturales y políticas que acompañan la formación del semiocapital.

Sería útil escribir una historia de la Italia moderna que tome un poco menos en serio las proclamas absurdas del Risorgimento o del fascismo o de la democracia republicana. Sería útil escribir una

historia que parta de la obra de Lorenzo Valla, de su elogio de la cobardía y del hedonismo, no menos que de Nicolás Maquiavelo y su afirmación de la incompatibilidad de la moral y la política. Debería poner en el centro al Don Abbondio manzoniano, a Gassmann y Sordi que en *La Gran Guerra* interpretan la sabiduría popular que siempre se negó a creer que la patria sea más importante que la vida. Y debe tener en cuenta el culto mediterráneo de la feminidad, el hedonismo y la ternura.

El rechazo de la severidad protestante y del autosacrificio es la sal de la aventura italiana, la elasticidad y la inteligencia de un pueblo que nunca ha creído en la patria o en el interés general, y precisamente por esto ha permanecido irreductible a la lógica del capitalismo, que identifica el interés general con el lucro y el crecimiento. Pero esta “cobardía” no tuvo el coraje de asumirse y reivindicarse, y se mantuvo como un atributo marginal de las clases populares, excluidas de la historia. La lengua oficial, en cambio, se ha identificado con la retórica de la memoria imperial romana, creando así las condiciones del autodesprecio que domina el discurso público italiano, y de su reverso, que es la afirmación jactanciosa y vacua del nacionalismo italiano y del fascismo que es su expresión natural.

El hilo conductor de la historia de este país, y de la autopercepción del pueblo italiano, es la mezcla de vileza inconfesada y de autodesprecio; de aquí descienden las dudas agresivas que toman forma plena en el fascismo. Trágico y absurdo es el culto latino de la virilidad, que se contrapone agresivamente a la ternura y a la feminidad de la cultura mediterránea.

La cobardía es ambivalente. En su inmediatez señala la conciencia hedonista de una superioridad del placer sobre el deber histórico. Pero esta conciencia se concilia mal con las mitologías imperialistas y machistas que se encarnan en la trágica farsa fascista.

Incapaz de aceptar la “cobardía” como ternura, incapaz de aceptar el predominio de lo femenino en la cultura mediterránea, la historia italiana está llena de personajes ridículos que asumen una tarea heroica e inevitablemente provocan tragedias de las que nunca se puede ocultar su aspecto ridículo. La figura de Salandra, que comienza a llorar durante una sesión del Congreso de Versalles por que los

ingleses no toman en cuenta las exigencias italianas, tiene su reverso en la figura de Mussolini, que quiere vengar la victoria mutilada, exalta a las masas masculinas con la promesa de aventuras militares destructivas, y finalmente lleva al país a una guerra catastrófica.

Comparando el hedonismo y la subalternidad actuales con un pasado mitológico de la superioridad imperial, la cultura italiana se regodea en el autodesprecio porque no acepta su lado femenino. Cuando trata de reaccionar ante el autodesprecio afirmando una virilidad improbable, se embarca en aventuras infames y verdaderamente despreciables, como la brutal agresión contra la Francia ya derrotada por Hitler, a fines de la primavera de 1940, como la costumbre de ir al rescate de los vencedores para luego descubrir que, finalmente, socorridos por nosotros, terminan perdiendo.

Solo en algunos momentos el autodesprecio se transforma en valorización positiva de la ternura, del abandono y de la pereza: estos son los únicos momentos en los que la cultura italiana produce algo original, en que la femineidad mediterránea se resuelve en un disfrute colectivo de las potencialidades ya maduras por la inteligencia productiva colectiva. Son los años sesenta y setenta, cuando el movimiento predominante de la sociedad se dirigió hacia el abandono de toda pretensión imperialista y hacia una cualidad feliz de la existencia, desvinculada de la urgencia de la productividad económica. Desde aquí, el movimiento podrá arrancar de nuevo, en Italia: desde una declaración de debilidad absoluta, de abandono, de retirada. Retiremos nuestra inteligencia del concurso del crecimiento capitalista y de la identidad nacional, retiremos nuestra creatividad, nuestro tiempo de la competencia productivista. Comencemos una fase de sabotaje pasivo, de vaciamiento definitivo de la ridícula envoltura que se llama Italia.

Semiótica de la esquizofrenia (2009)

Un régimen semiótico puede definirse como represivo porque en él a cada significante le es atribuido un significado y solo uno. Ay de quien no interprete los signos del poder de la manera correcta, quien no salude la bandera, quien no tenga respeto al superior, quien transgreda la ley. Pero el régimen semiótico en el que nos

encontramos nosotros, habitantes del universo semiocapitalista, se caracteriza por el exceso de velocidad de los significantes y, por lo tanto, estimula una especie de hiperquinesia interpretativa. La *over-inclusion* propia de la interpretación esquizofrénica se convierte en la modalidad predominante de navegación en el universo en expansión de los medios videoelectrónicos.

En el capítulo *Hacia una teoría de la esquizofrenia*, Bateson define la interpretación esquizofrénica de la siguiente manera:

El esquizofrénico manifiesta debilidad en tres áreas de dicha función: a) tiene dificultad para asignar el modo comunicacional correcto a los mensajes que recibe de otras personas; b) tiene dificultad en asignar el modo comunicacional correcto a aquellos mensajes que él mismo profiere o emite de manera no verbal; c) tiene dificultad en asignar el modo comunicacional correcto a sus propios pensamientos, sensaciones y perceptos.²⁶

En la infoesfera videoelectrónica, todos nos encontramos en las condiciones que describe la comunicación esquizofrénica. El receptor humano, expuesto a la sobrecarga de impulsos significantes, incapaz de elaborar en secuencia el significado de los enunciados y de los estímulos, padece las tres dificultades mencionadas por Bateson. Además, hay otra particularidad del esquizofrénico de la que Bateson habla: la de no poder distinguir la metáfora de la expresión literal.

La peculiaridad del esquizofrénico no consiste en que emplee metáforas sino en que emplee metáforas sino en que emplee metáforas *no rotuladas*.²⁷

Pero en el universo de la simulación digital, la metáfora y la cosa son cada vez menos distinguibles: la cosa se convierte en metáfora y la metáfora se convierte en cosa, la representación toma el lugar de la vida y la vida toma el lugar de la representación. El flujo

²⁶ Gregory Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*, trad. de Ramón Alcalde, Buenos Aires, Lohle-Lumen, 1985, p. 248.

²⁷ *Ibidem*, p. 248.

semiótico y la circulación de mercancías superponen sus códigos, entran a ser parte de la misma constelación que Baudrillard define hiperreal. Así, el registro esquizofrénico se convierte en el modo de interpretación predominante. El sistema cognitivo colectivo pierde la competencia crítica que consistía en saber distinguir el valor de verdad o de falsedad de los enunciados que se presentaban secuencialmente ante su atención por lo regular despierta. En el universo en expansión de los medios veloces, la interpretación no se produce de acuerdo con líneas secuenciales, sino de acuerdo con espirales asociativas y conexiones asignificantes.

El contexto social de la epidemia depresiva (2009)

En su libro *La fatiga de ser uno mismo*, Ehrenberg parte de la idea de que la depresión es un trastorno que debe ser comprendido en un contexto social. En un contexto altamente competitivo como el actual, el síndrome depresivo produce una espiral infernal. La depresión produce una herida del narcisismo, esta herida reduce la energía libidinal investida en la acción y, en consecuencia, la depresión se refuerza por el hecho de que provoca una caída del activismo y de la capacidad competitiva.

La depresión inicia su éxito desde el momento en que el modelo disciplinario de gestión de las conductas, las reglas de autoridad y de conformidad respecto de las prohibiciones que asignan a las clases sociales, como a los dos sexos, un destino, ha cedido ante las normas que incitan a cada uno a la iniciativa individual, impulsándolo a convertirse en uno mismo. Consecuencia de esta nueva normatividad, la responsabilidad entera de nuestras vidas se aloja no solamente en cada uno de nosotros, sino también, en la misma medida, en el nosotros colectivo [...] Esta manera de ser se presenta como una enfermedad de la responsabilidad, en la cual domina el sentimiento de insuficiencia. El deprimido no está a la altura, está cansado de haberse convertido en sí mismo.²⁸

²⁸ A. Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, París, Odile Jacob, 1998. [Ed. cast.: *La fatiga de ser uno mismo*, trad. de Rogelio C. Paredes, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2000, p. 12].

No sorprende que la depresión se propague en una época en la que se afirma como dominante una ideología empresarial y competitiva. Desde comienzos de los años ochenta, tras la derrota de los movimientos obreros y la afirmación de una ideología neoliberal, se ha impuesto socialmente la idea de que todos debemos considerarnos emprendedores. A nadie se le permite concebir su vida de acuerdo con criterios más relajados e igualitarios. Aquel que se relaja, se arriesga a terminar en la calle, en el hospicio o en la cárcel. Las llamadas “reformas liberales” impuestas ininterrumpidamente a una sociedad cada vez más fragmentada, derrotada, impotente para reaccionar, obnubilada por el ideologismo predominante, apuntan a destruir toda seguridad económica de los trabajadores, y a exponer la vida de cada trabajador al riesgo de la empresa. En otro tiempo, el riesgo era atribución de los capitalistas, que invertían sus capacidades y obtenían enormes beneficios o fracasos dolorosos. Pero el riesgo económico era su negocio. Los demás oscilaban entre la miseria y el bienestar relativo, pero no eran estimulados a arriesgarse para tener más. Pero hoy “todos somos capitalistas”, como ordenaron los ideólogos reformistas, y por lo tanto, todos tenemos que arriesgarnos. Las pensiones ya no se pagarán a cambio de un ahorro realizado durante la vida laboral, sino que deben vincularse a fondos de pensiones que pueden generar sumas de dinero o fracasar miserablemente dejándonos indigentes en la vejez. La idea esencial es que todos debemos considerar la vida como una empresa económica, como una raza en la que hay quienes ganan y quien pierde.

El incremento en poder de los valores de la concurrencia económica y de la competitividad deportiva en la sociedad francesa había propulsado a un individuo-trayectoria a la conquista de su identidad personal y de su éxito, suma de su progreso en una aventura empresarial.²⁹

A partir de los años ochenta, la depresión entra en una problemática en la que dominan no tanto el dolor moral como la inhibición, la disminución y la astenia: la antigua pasión triste se transforma en un

²⁹ *Ibidem*, p. 13

atasco de la acción, en un contexto en el que la iniciativa individual se convierte en la medida de la persona.³⁰

El análisis de Ehrenberg delinea una genealogía de las patologías depresivas en la era de la empresarialización generalizada. Sería interesante una lectura sintomática de este libro y del volumen que recoge el seminario de Foucault de 1979 bajo el título *Nacimiento de la biopolítica*: también Foucault reconoce en la propagación del modelo económico de la empresa sobre las formas de vida y pensamiento el rasgo decisivo de los años en que se afirma el totalitarismo liberal.

En la empresa, los modelos disciplinarios de gestión de los recursos humanos (taylorismo y fordismo) retroceden ante el avance de normas de gestión que incitan al personal a comportamientos autónomos y a reducir las jerarquías. *Management* participativo, grupos de expresión, círculos de calidad, etc., constituyen las nuevas formas de ejercicio de autoridad, orientadas a inculcar el espíritu de empresa en cada asalariado. Los modos de regulación y de dominio de la fuerza de trabajo se apoyan menos sobre la obediencia mecánica que sobre la iniciativa: responsabilidad, capacidad de evolucionar, de proponer proyectos, motivación, flexibilidad, etc., diseñan una nueva liturgia del mercado laboral. [...] Se trata menos de someter a los cuerpos que de movilizar los afectos y las capacidades mentales de cada asalariado. Cambian las constricciones y las maneras de definir los problemas: a mediados de la década de 1980, la medicina del trabajo y las investigaciones sociológicas en las empresas notan la nueva importancia que adquieren la ansiedad, los trastornos psicósomáticos o las depresiones. La empresa es la antecámara de la depresión nerviosa.³¹

En los años noventa estalla una nueva moda farmacológica: sustancias como la sertralina (Zoloft) o la fluorexina (Prozac) invaden el mercado. A diferencia de las benzodiazepinas –la familia de la que forman parte diazepam (Valium) o el bromazepam (Lexotan)–, estos nuevos productos no tienen un efecto hipnótico, relajante y ansiolítico, sino por el contrario un efecto euforizante, y hacen posible

³⁰ *Ibidem*, p. 20.

³¹ *Ibidem*, p. 221.

un desbloqueo de la inhibición de la acción que constituye una de las características de comportamiento de la depresión.

A mediados de los años noventa, la década que dio el máximo impulso a la economía cognitiva y que requería una movilización total de las energías mentales del trabajo creativo, nació alrededor del Prozac una verdadera mitología. Ese producto se convirtió –y todavía es– uno de los más vendidos en las farmacias de todo el mundo. Toda la clase dirigente de la economía global entró en un estado de constante euforia por psicoalteración. Las decisiones económicas de la clase global son un fiel reflejo de las sustancias que permiten a los responsables de la toma de decisiones ver solo el aspecto eufórico del mundo, e ignorar obstinadamente los efectos devastadores provocados por la euforia económica.

Durante años, las decisiones esenciales fueron tomadas por personas que tenían sus neuronas saturadas de Zoloft y habían ingerido millones de comprimidos de Prozac. En cierto momento, después de la crisis financiera de la primavera del año 2000 y después de la crisis política del 11 de septiembre de 2001, la clase dirigente mundial entró en una fase depresiva. Ya fuera a la búsqueda de una cura del propio abismo interior, o con la intención de eliminar la verdad depresiva de una ética deshecha, la clase dirigente mundial se inyectó una nueva y peligrosa sustancia: la guerra, anfetamina útil para estimular la agresividad, destinada sin embargo a destruir las energías restantes del planeta y de la humanidad.

Conjunction/connection (2009)

El contexto de mi visión de las dinámicas históricas y culturales del presente es la transición de un reino de la conjunción a un reino de la conexión, con un acento especial en el surgimiento de la primera generación conectiva, la de aquellos que aprenden más palabras de una máquina que de la madre. En esta transición tiene lugar una mutación del organismo consciente: para hacerse compatible con el ambiente conectivo, nuestro sistema cognitivo debe ser reformateado. Esto parece un embotamiento general de las facultades conjuntivas que definían la cognición humana. La sensibilidad es

la facultad conjuntiva esencial. La sensibilidad parece paralizarse cuando surge la generación conectiva. El surgimiento de la primera generación conectiva se manifiesta en comportamientos que no pueden reducirse a los conflictos intergeneracionales del pasado. La transición de la esfera de la conjunción a la esfera de la conexión es el marco general dentro del cual intento comprender el devenir contemporáneo.

La conjunción es devenir otro. En la conexión, por el contrario, cada elemento permanece diferenciado e interactúa solo funcionalmente.

En la conjunción, las singularidades se modifican, devienen otra cosa de lo que eran antes de su conjunción. El amor cambia al amante, y la combinación de signos asignificantes permite la aparición de un significado que no existía antes.

La conexión no implica una fusión de los segmentos, sino un simple efecto de funcionalidad maquínica. La conexión presupone la compatibilidad de los segmentos semióticos que entran en relación. Para que los segmentos puedan conectarse deben ser compatibles, interconectables e interoperables. Para que la conexión sea posible, los segmentos deben ser lingüísticamente compatibles. El proceso de conexión presupone una compatibilización de los elementos.

De hecho, la red digital se extiende a través de la reducción progresiva de un número creciente de elementos a un formato, un estándar, un código que vuelve compatibles a los diversos elementos. Los segmentos que entran en este rizoma pertenecen a diferentes reinos de la naturaleza: segmentos electrónicos, semióticos, mecánicos, biológicos, psíquicos: circuitos de fibra óptica, abstracciones matemáticas, ondas electromagnéticas, ojos humanos, neuronas y sinapsis. El proceso de compatibilización atraviesa campos heterogéneos del ser, plegándolos al principio de conectividad.

El proceso de mutación que tiene lugar en nuestro tiempo está centrado en el pasaje de la conjunción a la conexión como paradigma del intercambio entre organismos conscientes. El factor determinante de la mutación es la inserción de lo electrónico en lo orgánico, la proliferación de dispositivos artificiales en el universo orgánico, en el cuerpo, en la comunicación, en la sociedad. El efecto de esto es la

transformación de la relación entre conciencia y sensibilidad, la desensibilización progresiva del intercambio de signos.

La conjunción es encuentro y fusión de formas redondeadas, irregulares, que se insinúan de manera imprecisa, irreplicable, imperfecta, continua. La conexión es interacción puntual y repetitiva de funciones algorítmicas, de líneas rectas y de puntos que se superponen perfectamente, se insertan y desinsertan, siguiendo modos discretos de interacción. Modos discretos que hacen que las diferentes partes sean compatibles de acuerdo con estándares predeterminados.

La digitalización de los procesos comunicativos induce una suerte de desensibilización respecto de la curva, de los procesos continuos de lento devenir, y una suerte de sensibilización respecto del código, de los cambios de estado fulminantes, de las sucesiones de signos discretos.

En la esfera de la conjunción, la interpretación sigue criterios de tipo semántico. El otro que entra en conjunción contigo te envía signos de los cuales debes comprender el significado, remitiéndote si es necesario a la intención, al contexto, a los matices, a lo no dicho. En la esfera de la conexión, el criterio de interpretación es puramente sintáctico. En la conexión, el interpretante debe reconocer una secuencia y debe poder realizar la operación prevista por la sintaxis general (o programa operativo), y no debe haber márgenes de ambigüedad en el intercambio de mensajes, ni la intención puede manifestarse a través de matices.

La traducción progresiva de las diferencias semánticas en diferencias sintácticas es el proceso que, desde el racionalismo científico moderno y el neopositivismo lógico, ha allanado el camino para la cibernética y finalmente ha hecho posible la creación de una red digital.³²

Pero cuando la sustitución del criterio sintáctico por el criterio semántico de interpretación se extiende desde los dispositivos lógicos a los organismos, se produce una mutación cognitiva y psíquica. La mutación produce efectos dolorosos en el organismo consciente, e interpretamos estos efectos con las categorías de la psicopatología: dislexia, ansiedad y apatía, pánico, depresión, una especie de

³² Véase H. Dreyfuss, *What Computers Still Can't Do. A Critique of Artificial Reason*, Cambridge (Mass), MIT Press, 1979.

epidemia de suicidio que se va expandiendo... Sin embargo, la descripción psicopatológica no capta el núcleo profundo de la cuestión, porque lo que estamos presenciando es el esfuerzo por adecuar el organismo consciente a un ambiente cambiado. Una reorganización del sistema cognitivo al ambiente tecno-comunicativo. Esta reorganización implica patologías de la esfera psíquica y de las relaciones sociales. Para interactuar de modo eficaz con el ambiente conectivo, el organismo consciente inhibe progresivamente aquello que llamamos sensibilidad. En esto consiste el reformateo cognitivo en curso. Con la palabra *sensibilidad* nos referimos a la competencia que permite a los humanos interpretar signos no verbales y no verbalizables, comprender lo que no puede ser expresado en formas sintácticamente finitas. Esta competencia puede resultar inútil o incluso dañina en un sistema integrado de tipo conectivo. La sensibilidad ralentiza los procedimientos interpretativos, los vuelve aleatorios, ambiguos, reduce la eficiencia competitiva del agente semiótico.

La dimensión ética, en la cual se vuelve posible la elección voluntaria de la acción, también está implicada en el reformateo del sistema cognitivo. Religiosos, sociólogos y políticos se lamentan de una suerte de insensibilidad ética, de indiferencia en el comportamiento de las nuevas generaciones. Muchos se lamentan por la decadencia de los valores ideológicos o del vínculo comunitario. Pero para comprender el trastorno que afecta tanto a la esfera ética como a la política, debemos desplazar nuestra atención hacia la estética. La parálisis ética, la incapacidad de gobernar éticamente la vida individual y colectiva, parece derivar de un trastorno de la estesia, es decir, de la percepción del otro y del sí mismo.

Qué significa hoy autonomía (2009)

No pretendo hacer una reconstrucción histórica del movimiento de la autonomía, sino solo tratar de comprender su especificidad histórica a través de una revisión de conceptos como *rechazo del trabajo* y *composición de clase*. Con la palabra "obrerismo" se suele definir un movimiento político y filosófico que apareció en Italia durante los años sesenta. No me gusta este término porque reduce la

complejidad de la realidad social al mero dato de una centralidad de los obreros industriales en la dinámica social de la modernidad tardía. La centralidad de la clase obrera ha sido un gran mito político del siglo XX, pero el problema que debemos plantear es el de la autonomía del espacio social respecto del dominio capitalista, y de las diferentes composiciones culturales, políticas e imaginarias que el trabajo social elabora. Por eso prefiero usar la expresión “composicionismo” para definir este movimiento del pensamiento.

Lo que me interesa enfatizar en la operación filosófica del llamado obrerismo italiano es el desmantelamiento de la noción de sujeto que el marxismo ha heredado de la tradición hegeliana. En lugar del sujeto histórico, el pensamiento composicionista comienza a pensar en términos de subjetiv/acción. El concepto de *clase social* no tiene una consistencia ontológica, sino que debe verse como un concepto vectorial. La clase social es proyección de imágenes y proyectos, efecto de una intención política y de una sedimentación de culturas.

El grupo de pensadores que en los años sesenta escribían en revistas como *Classe operaia* o *Potere operaio* no utilizaban este tipo de lenguaje, no hablaban de investimentos sociales del deseo, y se expresaban en una forma mucho más cercana al léxico leninista. Pero el gesto filosófico que realizaron produjo un importante cambio en el panorama filosófico, desplazando la atención de la centralidad de la identidad obrera a la descentralización de un proceso de subjetivación. Félix Guattari, que se encontró con el obrerismo después de 1977 y fue conocido por los pensadores de la autonomía italiana solo después de 1977, siempre ha insistido en la idea de que no se debería hablar de *sujeto*, sino más bien de *proceso de subjetivación*.

A partir de estas observaciones, podemos tratar de entender qué quiere decir *rechazo del trabajo*. Esta expresión no significa tanto el hecho obvio de que a los trabajadores no les gusta que los exploten, sino algo más. Significa que la reestructuración capitalista, el cambio tecnológico y la transformación general de las instituciones sociales son el producto de un acción cotidiana de sustracción de la obligación de producir plusvalía y aumentar el valor del capital reduciendo el valor de la vida.

Como dije, no me gusta la expresión “obrerismo” por la reducción implícita a una referencia social restringida, y preferiría usar la palabra “composicionismo”. El concepto de *composición social* o *composición de clase*, ampliamente utilizado por los pensadores “obreristas”, parece tener más que ver con la química que con la historia social. Me gusta esta idea de que el lugar en el que se desenvuelven los procesos históricos no es el sólido y rocoso territorio histórico de origen hegeliano, sino un ambiente químico en el que sexualidad, enfermedad y deseo combaten, al tiempo que se encuentran y se mezclan, cambiando continuamente el panorama.

Si usamos el concepto de *composición*, podemos entender mejor lo que sucedió en la Italia de los años setenta y podemos entender mejor qué quiere decir *autonomía*: no la constitución de un sujeto, ni la identificación de los seres humanos en una figura social establecida, sino el cambio continuo de las relaciones sociales, la identificación y la desidentificación sexual, y el rechazo del trabajo. El rechazo del trabajo es, de hecho, generado por la complejidad de los investimentos sociales del deseo.

En este marco, autonomía significa que la vida social no depende solo de la regulación disciplinaria impuesta por el poder económico, sino que también depende de los desplazamientos, deslizamientos y disoluciones que son el proceso de autocomposición de la sociedad viva. Lucha, retirada, alienación, sabotaje, líneas de fuga del sistema de dominación capitalista.

Este es el significado de la expresión *rechazo del trabajo*. Rechazo del trabajo significa muy simplemente: “No quiero ir a trabajar porque prefiero dormir”. Pero esta pereza es la fuente de inteligencia, de la tecnología y del progreso. Autonomía es la autorregulación del cuerpo social, en su independencia y en sus interacciones con la norma disciplinaria.

Autonomía y deregulation

Hay otro aspecto de la autonomía que hasta ahora ha sido poco estudiado. El proceso de autonomización de los trabajadores respecto de sus roles ha provocado un terremoto social que a su vez ha desencadenado la *deregulation* capitalista. La palabra *deregulation* hace

su aparición en la escena ideológica a finales de los años sesenta, e interpreta un espíritu desestructurante que proviene del pensamiento libertario y antiautoritario de las décadas anteriores. Existe toda una tradición del *dérèglement* que corre a lo largo de las filas de la cultura hippie libertaria californiana, del pensamiento autónomo italiano y de la epistemología deseante francesa que predica la autonomía de la dinámica social del dominio estatal y autoritario. El liberalismo recoge el impulso de estas culturas y lo transforma en un fanatismo de la economía. La autonomía social ha desencadenado las potencias del saber y de la imaginación colectiva, pero el liberalismo traduce esta liberación sobre el terreno paranoico de la competitividad.

La deregulation que apareció en el escenario mundial en la época de Thatcher y de Reagan puede verse como la respuesta capitalista a la autonomización del trabajo industrial respecto del orden disciplinario. Los trabajadores exigían libertad frente a la regulación capitalista, y luego el capital hizo lo mismo, pero de manera inversa. En efecto, la libertad respecto de la regulación del Estado se ha convertido en despotismo sobre el tejido social, sobre la vida cotidiana de las personas concretas. Los trabajadores exigían libertad de la prisión de trabajo para toda la vida de la fábrica industrial, y la deregulation respondió a través de la flexibilización del trabajo y la fractalización del trabajo.

El movimiento de la autonomía en los años setenta puso en marcha un proceso peligroso pero indispensable. Un proceso que se desarrolló desde el rechazo social del dominio capitalista hasta la venganza capitalista que tomó la forma de *deregulation*, libertad de empresa de todo control estatal, destrucción de la protección social, reducción y externalización de la producción, recorte del gasto social, deducción de impuestos y, finalmente, flexibilización. El movimiento de la autonomía puso efectivamente en marcha la desestabilización del contexto social asentado tras un siglo de presiones sindicales y de regulación estatal. ¿Cometimos tal vez un error terrible? ¿Deberíamos arrepentirnos de las acciones de disenso y de sabotaje, de autonomía, de rechazo del trabajo que parecen haber provocado la *deregulation* capitalista? Absolutamente no. El

movimiento de la autonomía en efecto anticipó la tendencia, pero el fenómeno de la *deregulation* estaba inscrito en las líneas de desarrollo del capitalismo posindustrial, y estaba naturalmente implícito en la reestructuración tecnológica de la globalización productiva.

Hay una estrecha relación entre el rechazo del trabajo y la informatización de las fábricas, la reducción de las plantillas fijas de trabajadores, la externalización de los pedidos y la flexibilización del ciclo de trabajo general. Pero esta relación es mucho más compleja de lo que puede ser una cadena de causas y efectos. El proceso de *deregulation* estaba inscrito en el desarrollo de las nuevas tecnologías que permitieron a las *corporations* capitalistas lanzar el proceso de globalización. Un proceso similar ha ocurrido, en el mismo periodo, en el campo de los medios.

Basta pensar en las estaciones de radio libres italianas de la década de 1970. En aquellos años había en Italia un monopolio estatal de las telecomunicaciones, y las transmisiones privadas estaban prohibidas. La izquierda política, en particular el PCI, denunciaba a los mediactivistas de Radio Alice porque los acusaba de romper el sistema público de comunicación y así abrir el camino a los medios privados. ¿Debemos pensar que tenía razón la izquierda estatalista que se oponía a la proliferación comunicativa en nombre de la defensa del sistema público? No lo creo para nada. Creo que la izquierda tradicional estaba equivocada por varias razones. En primer lugar, porque el fin del monopolio del Estado estaba inscrito en la evolución de las tecnologías de comunicación; en segundo lugar, porque la libertad de expresión es mejor que la centralización estatal de los medios. En aquel momento, la izquierda representaba una fuerza de conservación estatalista, tanto en Italia como en los países de Europa del Este. Representaba un marco cultural que no podía sobrevivir en la transición posindustrial. Lo mismo podríamos decir sobre el fin del imperio soviético.

Sabemos que hoy en día la mayoría de la población rusa está peor que hace veinte años y que la llamada “democratización” de la sociedad rusa ha provocado principalmente la destrucción de las protecciones, el desencadenamiento de una pesadilla de competencia agresiva, violencia, corrupción y miseria existencial. Pero

la disolución del régimen socialista era inevitable, porque ese orden bloqueaba la dinámica del deseo social, y porque impedía la innovación cultural. La disolución de los regímenes comunistas estaba inscrita en la composición social de la inteligencia colectiva, en el imaginario creado por los nuevos medios globales y en los investimentos colectivos de deseo. Es por eso que la intelectualidad democrática y las fuerzas culturales disidentes participaron en la lucha contra el régimen socialista, aun si a menudo sabían que el capitalismo no era un paraíso. Ahora la *deregulation* está devastando lo que alguna vez fuera la sociedad soviética, y la explotación, la miseria y la humillación se experimentan hasta un punto que tal vez nunca se había alcanzado; pero esta transición era inevitable y, en cierto sentido, ha sido un cambio progresivo.

Deregulation no solo significa emancipación de la empresa privada respecto de la regulación del Estado y reducción del gasto público y de la protección social. También significa flexibilización del trabajo. La realidad de la flexibilidad laboral es la otra cara de este tipo de emancipación de la disciplina capitalista. No debemos subestimar el vínculo entre el rechazo del trabajo y la flexibilización que lo siguió.

Una de las ideas fuertes del movimiento de la autonomía era que “lo precario es bello”. La precariedad del trabajo es una forma de autonomía del trabajo regulado de por vida. En los años setenta era común trabajar durante unos meses, luego pedir permiso para irse de viaje, regresar y retomar el trabajo durante algunos meses, y así sucesivamente. En condiciones de casi pleno empleo y en presencia de una generalizada cultura igualitaria, no competitiva, no consumista, un estilo de vida de este tipo es posible, y es bueno para el espíritu y el cuerpo. La ofensiva neoliberal de la década de 1980 tenía como objetivo invertir las relaciones de fuerza.

Deregulation y flexibilización del trabajo han sido el efecto y la inversión de la autonomía obrera. Debemos entender esto no solo por razones históricas. Si queremos entender qué tenemos que hacer hoy, en la era de la plena flexibilidad del trabajo humano, pero que también es la fase de la crisis del neoliberalismo, debemos entender cómo, en aquel pasaje de los años setenta a los ochenta,

pudo lograrse la ocupación del campo del deseo social por parte de un imaginario economicista y competitivo.

En las últimas décadas, la informatización de la maquinaria ha desempeñado un papel crucial en la flexibilización del trabajo, junto con la intelectualización e inmaterialización de los principales ciclos de producción. La introducción de nuevas tecnologías electrónicas y la informatización del ciclo productivo han allanado el camino a la creación de una red global de infoproducción, des-territorializada, deslocalizada y despersionalizada. Esta red global de infoproducción se ha vuelto cada vez más el sujeto del proceso laboral social, y el tejido humano de las personas que lo componen se ha fragmentado hasta el punto de disolverse. Ya no hay seres humanos que trabajan, sino fragmentos temporales sometidos al proceso de valorización, átomos de tiempo recombinantes en el ciclo productivo global. Los trabajadores industriales habían rechazado sus roles en la fábrica, y de esta manera habían ganado libertad y autonomía respecto del dominio capitalista, del control sobre su tiempo de vida. Pero esta situación ha llevado a los capitalistas a invertir en tecnologías que ahorran trabajo, y a cambiar la composición técnica del proceso laboral, para poder expulsar a los obreros industriales y sus formas de organización autónoma, para poder crear una nueva organización de trabajo que pudiese ser más flexible.

El siglo que creía en el futuro (2009)

El 20 de febrero de 1909, Filippo Tommaso Marinetti publicaba en el periódico parisino *Le Figaro*, el primer *Manifiesto futurista*. Podemos considerar ese texto como la primera declaración consciente de un movimiento que en las décadas siguientes se difundirá en Europa con el nombre de vanguardia. También podemos considerarlo, en cierto sentido, como el primer acto de conciencia del siglo que creyó en el futuro. El siglo XX, punto de llegada y realización de las promesas de la modernidad, comienza realmente cuando los futuristas proclaman con arrogancia el advenimiento del reino de la máquina, de la velocidad y de la guerra.

La vanguardia tenía de sí misma una conciencia ambigua y vivía en una condición fértil de ambigüedad: por un lado, se presentaba como utopía y como gesticulación extremista y veleidosa; por otro lado, revelaba cualidades de prefiguración realista, hasta el punto de que podríamos considerarla como el alma proyectual del mundo industrial en su fase de urbanización acelerada.

A principios del siglo XX, la aglomeración urbana todavía era un fenómeno marginal en el planeta. Solo un pequeño porcentaje de la población planetaria vivía en grandes ciudades. A finales de siglo, más de la mitad de la población mundial habita ambientes metropolitanos. La vanguardia nace ante todo de la emoción producida por este proceso de desplazamiento, de gigantesca desterritorialización. A través de una acción directa sobre el gusto y sobre las técnicas, la vanguardia tuvo una influencia directa y muy profunda en el proceso productivo, en el diseño industrial y en la creación del ambiente urbano. La desterritorialización del siglo XX comunica una nueva energía al pensamiento, al gusto, a la empresa artística. La vanguardia es el lugar de elaboración de esta energía, de esta excitación. Y la vanguardia devuelve esta energía a la vida social de una forma elaborada.

Entre los muchos movimientos que, con diferentes nombres y estilos, poblaron el mundo variopinto de las vanguardias del siglo XX, el futurismo es el que expresa su utopía con mayor violencia y extremismo. Y hoy, un siglo después, podemos decir que el futurismo, tanto en su versión italiana como en su versión rusa, ha sido el laboratorio más directamente involucrado en la práctica de la innovación formal, lingüística, mediática y política.

En el mismo año en que Marinetti publicaba el *Manifiesto futurista*, Henry Ford estaba introduciendo la primera línea de montaje en su fábrica de Detroit. ¿Qué es la línea de montaje? Es una tecnología concebida por el ingeniero Charles Taylor con el objetivo de hacer posible el trabajo coordinado y sincronizado de un número más o menos grande de obreros. Concretamente, la línea de montaje es una cinta transportadora en la que se coloca la pieza a trabajar. Los obreros trabajan a lo largo de esta cinta transportadora, cumpliendo secuencialmente las operaciones en las que el proceso de

trabajo ha sido fragmentado. La intervención de operadores humanos es recompuesta por la máquina que unifica sus movimientos sucesivos para hacer posible la producción del objeto: el automóvil, por ejemplo, que constituye la gran innovación de la industria mecánica del nuevo siglo.

El *Manifiesto futurista* es un himno a la modernidad disruptiva, cuyos efectos –todavía poco perceptibles en la realidad italiana– se están desplegando con prepotencia en el mundo urbanizado e industrializado euro-americano. Los objetos que enfatiza y que transforma en valores estéticos y políticos son la máquina, la velocidad, la violencia, la guerra.

No es casual que el futurismo estalle en dos países, Italia y Rusia, que se encuentran en los márgenes del mundo europeo industrializado, dos países en los que la industria ha llegado tarde y aún está poco desarrollada a principios de siglo. Dos países en los que las tradiciones culturales y políticas, el respeto y la adoración del pasado prevalecen sobre el modernismo. Tanto en Italia como en Rusia, el futurismo nace como reacción y como voluntad de innovación, pero no debemos ver este movimiento solo como una reacción contra el atraso. Por el contrario, debemos verlo como el activador de una energía estética que luego se propaga, a través de mil canales de experimentación estética, a todo el movimiento de vanguardia que en las primeras décadas del siglo anima la cultura del continente europeo. Debemos verlo como el alma estética de una fe en el futuro que impregna profundamente el espíritu del capitalismo moderno. La máquina se encuentra en el centro del mundo imaginario futurista. Se trata de la Máquina Externa, la máquina pesada, ferruginosa y voluminosa que no debe confundirse con la máquina internalizada y recombinante de la era de la bioinformática, nuestra era, la nueva era que comienza después del fin del siglo que creía en el futuro, y se manifiesta en toda su potencia imaginaria y práctica con la realización del Proyecto Genoma y con la transformación progresiva del sistema productivo global por parte de la red que conecta seres humanos y automatismos mecánicos. Hoy, en el siglo XXI, vivimos rodeados y penetrados por Máquinas Internas, máquinas infobiotecnológicas cuyo funcionamiento y cuyos efectos

en la evolución cultural de la especie humana no somos todavía capaces de valorar plenamente.

Activismo (2009)

Volvamos al *Manifiesto futurista*. La guerra y el desprecio por las mujeres son elementos esenciales de la cultura de movilización, que acompaña toda la parábola de las vanguardias históricas. La tarea que el futurismo se propone es precisamente esta: movilizar las energías sociales para acelerar la productividad de la máquina social. El arte alimenta el discurso publicitario y el discurso publicitario alimenta la movilización.

Cuando el capitalismo industrial desborda en la nueva forma de semicapitalismo, en primer lugar moviliza las energías psíquicas de la sociedad para plegarlas al impulso competitivo y a la productividad cognitiva. La *new economy* de la década de 1990 fue esencialmente *Prozac-economy*, neuromovilización, creatividad obligatoria. Paul Virilio ha escrito importantes libros para mostrar el vínculo entre guerra y velocidad: en las formas modernas del dominio está implícita la imposición de la guerra a toda la vida social, precisamente porque la competencia económica es guerra, y el terreno común a la guerra y a la economía es el de la velocidad.

Benjamin escribe: “Todos los esfuerzos para hacer de la política una estética culminaron en una cosa: la guerra”.

La estetización de la vida es un aspecto de la movilización de las energías sociales. La estetización de la guerra es funcional al sometimiento de la vida cotidiana al dominio de la historia. La guerra obliga a las masas del planeta a volverse parte del proceso de auto-realización del Espíritu hegeliano, o, tal vez de manera más realista, a volverse parte de la acumulación capitalista global. Capturada por la dinámica de la guerra, la vida cotidiana está lista para someterse al dominio ilimitado de las mercancías.

Desde este punto de vista, no hay diferencia entre el fascismo, el comunismo y la democracia: el arte funciona como un factor de estetización y de movilización de la vida cotidiana. La movilización total es el terror. El terror es la condición ideal para la plena

realización del diseño capitalista de movilización de energía psíquica. La relación (muy estrecha) entre futurismo y *advertising* es parte central de este proceso.

El libro de Gerald Raunig dedicado a la relación entre el arte de vanguardia y el activismo (*Art and Revolution*)³³ es útil como descripción fenomenológica de la relación entre el arte y la movilización política durante el siglo XX, pero no captura para nada la especificidad del momento actual, que consiste en la crisis y en el agotamiento de todo activismo.

La palabra *activismo* es de gran actualidad desde que el movimiento antiglobalización ha caracterizado como activismo su comunicación política y la conexión de arte y acción comunicativa. Pero esta definición es signo de su tradicionalismo, es signo de su incapacidad para liberarse del marco conceptual que dejó como herencia el siglo XX.

¿No deberíamos librarnos de la manía por el activismo que ha animado el siglo XX hasta la catástrofe de la guerra? ¿No deberíamos librarnos del intento cien veces repetido y cien veces fallido de actuar para liberar las energías humanas de la dominación del capital? ¿No estará quizás solo en la retirada, en la inactividad, en el silencio, en el sabotaje pasivo, el camino de la autonomía de lo social respecto de la movilización económica y militar?

La depresión de Lenin (2009)

Cuando leemos la exaltación de la guerra en el *Manifiesto* de Marinetti, la consideramos una anticipación del fascismo y, naturalmente, esto es legítimo; pero a principios del siglo XX la exaltación de la violencia no es una prerrogativa de los intervencionistas y los militaristas, sino que pertenece al vocabulario de los socialistas y de los comunistas, y a la cultura de la modernidad en general.

³³ G. Raunig, *Art and revolution*, Londres, the MITT Press, 2007. [Ed. cast.: *Arte y revolución*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2023].

La violencia es concebida como un pasaje necesario a través del cual podrá expresarse lo que está reprimido en la forma social del presente. Para los leninistas, la violencia es la partera del socialismo, es la puerta de entrada al futuro.

La pareja conceptual represión-expresión anuncia la exigencia de una ruptura. Y la palabra *ruptura* es parte central del léxico político de principios del siglo XX.

Hay todo un imaginario masculino de la violencia como ruptura y como penetración, que está profundamente inscrito en la cultura modernista y que el futurismo lleva a su forma más explícita.

En este imaginario se entrelazan la represión de lo femenino, la depresión masculina y el voluntarismo activista.

En la biografía de Lenin estos elementos se encuentran estrechamente vinculados.

Desde el punto de vista de la historia del movimiento obrero del siglo XX, desde el punto de vista de la autonomía estratégica de la sociedad respecto del capital, estoy convencido de que el siglo XX habría sido un siglo mejor si Lenin no hubiera existido.

La visión leninista interpreta una corriente profunda del psicoanálisis masculino moderno. El narcisismo masculino choca con la potencia infinita del Capital y sale aturdido, humillado, deprimido. La depresión de Lenin me parece un tema central para comprender el papel que su pensamiento ha podido desempeñar en la formación de la política de la modernidad tardía.

He leído *Lenin*, la biografía escrita por Hélène Carrère D'Encasseus, una estudiosa de origen georgiano autora del libro *L'empire en miettes* que a mediados de los años ochenta anticipó el colapso del imperio soviético, atribuyendo sus causas a la insurgencia integrista islámica. Lo que me ha interesado en el libro de Hélène Carrère D'Encasseus no es tanto la historia de la acción política de Lenin, sino su vida personal, su frágil equilibrio psíquico, la relación afectuosa e intelectual con las mujeres de su vida: la madre, la hermana y Nadezhda Krúpskaya, la compañera y esposa que lo cuidaba en momentos de crisis psíquica aguda. Y, finalmente, Inés Armand, lo perturbador, lo *uneimlich*, la amante que Lenin decide neutralizar, eliminar, como la música, según se dice.

El cuadro psíquico descrito en el libro es de tipo depresivo, y las crisis depresivas más agudas coinciden con los giros políticos decisivos que Lenin imprime al movimiento revolucionario.

Dice Carrère D'Encausse:

Lenin ponía en todo lo que hacía una tenacidad y una concentración absolutamente excepcional: esta constancia en todo esfuerzo que consideraba necesario le confería una gran superioridad sobre los que lo rodeaban [...] en varias ocasiones, sin embargo, esta característica de su carácter también tenía efectos nefastos. Los esfuerzos excesivos lo agotaban, consumiendo un sistema nervioso sin duda frágil. La primera crisis se remonta a 1902...³⁴

Son los años del giro bolchevique, los años del ¿Qué *hacer*?

Krúpskaya ha tenido un papel esencial en las crisis de su compañero: interviene para filtrar sus relaciones con el resto del mundo, se ocupa de sus tratamientos, aislamientos, de la clínica suiza o finlandesa. De la crisis de 1902, Lenin salió escribiendo el ¿Qué *hacer*? y comprometiéndose a construir un “núcleo de acero”, un bloque de voluntad capaz de “romper” el eslabón débil de la cadena.

La segunda crisis llega en 1914, cuando madura la ruptura de la Segunda Internacional y el cisma de los comunistas. La tercera crisis, fácil de imaginarlo, tiene lugar en la primavera de 1917. Krúpskaya encuentra un refugio seguro en Finlandia. Allí nacen las *Tesis de abril*, allí nace la decisión de imponer la voluntad a la inteligencia, de imponer una ruptura que no respeta la dinámica profunda de la lucha de clases, sino que le impone un diseño externo. Porque la inteligencia es depresiva, y la voluntad es la única cura que permite ignorar el abismo. Ignorar, no eliminar. El abismo permanece, y los años siguientes lo descubren, y el siglo se hunde. No pretendo discutir aquí la calidad política de las elecciones fundamentales hechas por Lenin. Me interesa señalar una relación entre el voluntarismo bolchevique y la incapacidad masculina para aceptar la depresión, para elaborar la depresión desde dentro. Esta es la

³⁴ H. Carrère D'Encausse, *Lénine*, París, Fayard, 1998, p. 78.

raíz del voluntarismo subjetivista revolucionario que ha producido la ruptura de la autonomía social durante el siglo XX. Las elecciones intelectuales del leninismo han sido lo potentes que fueron porque han sabido interpretar la obsesión voluntarista del varón enfrentado a la depresión.

Manifiesto del posfuturismo (2009)

Hace cien años, Filippo Tommaso Marinetti publicó el *Manifiesto* que inauguró, en la conciencia estética del mundo, el siglo que creía en el futuro. Con el *Manifiesto de 1909* comenzó el veloz proceso del devenir-máquina del organismo humano colectivo. El devenir-máquina se ha realizado con la concatenación de la red global y se vierte hoy, después del colapso del sistema financiero basado en la futuri-zación de la economía, en la deuda, en la promesa económica. Esa promesa ha terminado. Se abre la era que sigue al futuro.

Manifiesto del posfuturismo

1. Queremos cantar el peligro del amor, la creación cotidiana de la energía dulce que jamás se dispersa.

2. La ironía, la dulzura y la rebelión serán elementos esenciales de nuestra poesía.

3. La ideología y la publicidad han exaltado hasta hoy la movili-zación permanente de las energías productivas y nerviosas de la hu-manidad hacia el lucro y hacia la guerra; nosotros queremos exaltar la ternura, el sueño y el éxtasis, la frugalidad de las necesidades y el placer de los sentidos.

4. Afirmamos que la magnificencia del mundo se ha enrique-cido con una belleza nueva: la belleza de la autonomía. Cada uno tiene su ritmo y nadie debe ser obligado a correr a una velocidad uniforme. Los automóviles han perdido la fascinación de lo raro y sobre todo ya no pueden desarrollar la tarea para la cual fueron concebidos. La velocidad se ha vuelto lenta. Los automóviles son inmóviles como tortugas estúpidas en el tráfico ciudadano. Solo la lentitud es veloz.

5. Queremos cantar al hombre y a la mujer que se acarician para conocerse mejor y para conocer mejor el mundo.

6. Es necesario que el poeta se dedique con calor y prodigalidad a aumentar la potencia de la inteligencia colectiva y a reducir el tiempo de trabajo asalariado.

7. No existe belleza alguna si no es en la autonomía. Ninguna obra que no exprese la inteligencia de lo posible puede ser una obra maestra. La poesía es un puente tendido sobre el abismo de la nada para que se pueda compartir entre imaginaciones diversas y liberar singularidades.

8. Nos encontramos sobre el promontorio más elevado de los siglos... Debemos necesariamente mirar detrás de nosotros para recordar el abismo de violencia y de horror que la agresividad militar y la ignorancia nacionalista pueden desencadenar a cada momento. Vivimos hace mucho tiempo en la religión del tiempo uniforme. La eterna velocidad omnipresente está ya detrás de nosotros, en Internet, por lo que ahora podemos olvidarla para encontrar nuestro ritmo singular.

9. Queremos ridiculizar a los idiotas que difunden el discurso de la guerra: los fanáticos de la competencia, los fanáticos del dios barbudo que incita a la masacre, los fanáticos aterrorizados por la encantadora feminidad que hay en todos nosotros.

10. Queremos hacer del arte una fuerza de transformación de la vida, queremos abolir la separación entre poesía y comunicación de masas, queremos sustraerle a los mercaderes el dominio sobre los medios para dárselo a los sabios y a los poetas.

11. Cantaremos a las masas que puedan finalmente liberarse de la esclavitud del trabajo asalariado, cantaremos a la solidaridad y a la revuelta contra la explotación. Cantaremos a la red infinita del conocimiento y de la invención, a la tecnología inmaterial que nos libera del cansancio físico. Cantaremos al cognitariado rebelde que se pone en contacto con su propio cuerpo. Cantaremos a la infinitud presente y no tendremos ya necesidad de futuro.

Los años dos mil diez y siguientes

La vejez y el asma

Jun Fujita Hirose

“Bueno, ya lo sospechaba, pero ahora lo sé. El coronavirus mata a los viejos, y en particular mata a los viejos asmáticos (como yo)”, escribe Bifo el 8 de marzo de 2020 en sus “Crónicas de la psico-deflación” (*El umbral*, 2020). Los años 2010 fueron una década de sospecha o de *scepsi* (escepticismo), y la pandemia de 2020 es un “apocalipsis”, momento de verdad. Con el “colapso europeo” del fin de los años 2000, el filósofo empezó a medir la vejez de nuestro mundo y diagnosticar esa “*senectus mundi*” como causa de nuestras crisis asmáticas o “espasmódicas” (*espasmádicas*, si se quiere), sirviéndose de su propio cuerpo como analizador, cuerpo en que la senescencia vino a cristalizarse con el asma (Bifo descubrió su asma en 2007 y cumplió 62 años en 2011). Y en el nuevo “colapso”, pandémico y mundial, se verifica el hecho de que solo podemos curar el asma cuando damos muerte definitiva al mundo zombi, longevo en su “abstracción”.

La vejez, la geriatría. Bifo declara: “No me gustan los viejos, no me gusto [yo] mismo como viejo” (“El capitalismo ya no es inevitable”, entrevista por Marcelo Expósito, *ctcx*, el 30 de abril de 2020). ¿Por qué no le gustan? Porque son “impotencias” o “inutilidades” vivientes, y que no se interesan más que en prolongar su vida. A la cabeza de la lista de “viejos” o de zombis se figura el capitalismo. “El capitalismo todavía está en el poder, pero está muerto” (“O capitalismo aún está no poder, mas está morto’, diz Franco Berardi”, entrevista por Juliana Sayuri, *The Intercept*, el 28 de diciembre de 2020). Está muerto, agotado, vacío de potencia o de contenido útil, en el sentido de que “la vitalidad y la energía innovadora que [...] tenía hasta la mitad del siglo XX se acab[aron]”, lo cual definitivamente lo alejó de “promover el progreso” (“No hay salida del nazismo global”,

entrevista con Pablo Esteban, *Red filosófica del Uruguay*, el 15 de noviembre de 2018). ¿Qué permite al capitalismo que siga en el poder, “sobreviviendo a sí mismo”, es decir, a su propia expiración, o, más concretamente, al fin del crecimiento económico? Se lo permite su “abstracción” neoliberal, financiera y algorítmica. Así el capitalismo se volvió fantasmal, al mismo tiempo que se puso a destruir todos los organismos vivos, para garantizarse su “inmortalidad”.

A propósito del neoliberalismo, Bifo dice que es “una manera desesperada del capitalismo de reaccionar a[l] fin del crecimiento económico” (“No es un año perdido, es el fin del mundo que hemos conocido”, entrevista por Nicolás Violani, *Revista Santiago*, el 12 de enero de 2021). Si así es el neoliberalismo, el neofascismo, que cobró fuerza en muchas partes del mundo en los años 2010, es una manera aún más desesperada de los cuerpos vivos de resistirse a esa desesperación capitalista. “No se trata, como en los años 20 del siglo pasado, del fascismo futurista eufórico de hombres jóvenes que esperaban la gloria nacionalista. Ahora el fascismo es el de los que no pueden imaginar futuro alguno, un fascismo de la vejez, de la impotencia” (“Fascismo senil y algoritmo financiero. Usos de Bifo”, entrevista por Diego Sztulwark, *Lobo Suelto!*, el 1 de noviembre de 2018). Se envejecieron y cayeron impotentes no solo el capitalismo sino también el fascismo.

Si son sobre todo los jóvenes los que confluyen en ese “fascismo senil”, una gran parte de los viejos se siguen agarrando a la democracia. “Si la política ha sido durante la edad moderna una expresión de la voluntad, ahora está muerta porque la voluntad humana ha perdido su eficacia sobre el proceso real [...]. La creación de automatismos tecno-financieros [...] ha matado la democracia” (“Asistiremos al colapso final del orden económico global”, entrevista por María Daniela Yaccar, *Página 12*, el 24 de agosto de 2020). La democracia también se convirtió en un muerto viviente, y ya no es más que un simulacro del poder. “La palabra para definir a Tsipras es: impotencia. [...] La experiencia de Obama nos enseña que no podemos cerrar Guantánamo, acabar con la venta de armas, ¡ni salir de la guerra de Irak!” (“La amistad es la manera de salir de la explotación actual”, entrevista por Yeray S. Iborra, *elDiario.es*, el

24 de octubre de 2015). El capitalismo, el fascismo y la democracia constituyen la trinidad gerotocrática que Bifo detectó en nuestras sociedades en los años 2010.

El asma, el espasmo. “En los últimos diez años sufrí de continuas crisis de asma, pero durante el *lockdown* pasó el asma. Tal vez que el aire de Bolonia jamás fuera así de puro en los últimos cincuenta años” (“Fenomenologia di Bifo”, entrevista por Paolo Mossetti, *Esquire*, el 15 de julio de 2020). Si contamos bien, su crisis respiratoria se volvió crónica y constante en 2011, mientras que la polución atmosférica boloñesa coincide con el envejecimiento del capitalismo.

A lo largo de todos los años 2010, el pulmón del filósofo (dis)funcionó en perfecta sincronía con muchos otros pulmones contemporáneos que no paraban de expresarse aquí y allá en todo el mundo: “*I can’t breathe*”. Y esto no es solo con pulmones asmáticos tal como el de Eric Garner, ahogado por “el Ku Klux Klan en uniformes azules” en 2014 como lo sería su hermano George Floyd seis años después. “Greta Thunberg [...] despertó la conciencia de su generación con una cuestión muy clara [...]: el capitalismo nos está asfixiando” (“Can Poetry Save the World?”, entrevista por Mike Huguenor, *Le Monde diplomatique*, el 5 de julio de 2019). La llegada de Bolsonaro al poder en enero de 2019, o sea cuatro meses después del lanzamiento del movimiento Fridays for Future, “es una declaración de muerte para los pulmones de la Humanidad” (entrevista con Esteban, *art.cit.*). Ese sincronismo bronquial o *con(ex)spiración* alcanzó su máxima envergadura en octubre de 2019. “Una convulsión sacudió el cuerpo planetario: desde Hong Kong hasta Bogotá, desde Barcelona hasta Beirut, Quito, Bagdad, La Paz, Santiago y Valparaíso, los jóvenes, en su mayoría trabajadores desocupados y precarios, tomaron las calles en una especie de revuelta global. En esa agitación [...], lo que era común es una sensación de asfixia [...], sensación de desesperación expresada con las palabras: ‘no puedo respirar’” (“Extinction, Rebellion, Happiness”, *Ill Will*, el 25 de octubre de 2020). Las mismas palabras repercuten en el “Auschwitz en la playa”, o sea en los “campos de concentración” que “se multiplican en todo el Mediterráneo, en la costa y en el interior”, desde mediados de los años 2010 en particular (“Auschwitz on the Beach”,

Not, el 6 de noviembre de 2017). Resume el filósofo asmático: “La sofocación es, en primer lugar, el efecto físico de un exceso de sustancias venenosas que flotan en el aire que respiramos. Pero, en segundo lugar [...], todo dentro de la sociedad capitalista de nuestro tiempo es veneno. Todo flujo de información, de aire, de comida, de lenguaje tiene un efecto de envenenamiento en nuestro cerebro, en nuestro cuerpo, en nuestra afectividad” (“An Experimental Glossary”, entrevista por Ana Bigotte Vieira y Nuno Leão, *Dito e Feito*, #8, octubre de 2019).

La crisis respiratoria debida al asma constituye un síntoma espasmódico: el broncoespasmo. La “abstracción algorítmica” de la producción capitalista bajo la “dictadura financiera”, uno de los temas bifianos principales desde los años ochenta, viene reexaminada, en los años 2010, en términos broncoespasmódicos o *espasmódicos*. “Cuando la semiosfera es reformateada según el algoritmo, la naturaleza vibratoria del biorritmo queda sofocada. La respiración resulta desterrada del intercambio semiótico, y la poesía [...] se congela. Esto es lo que Guattari llama ‘espasmo caósmico’” (“The Second Coming”, *e-flux Journal*, issue #83, junio de 2017). El algoritmo nos hace caer en estado *espasmódico*, al acelerar la circulación de signos hasta tal punto que no podemos más que dejarnos “invadir por el caos”.

“Cómo puede el biorritmo desvincularse del algoritmo y eventualmente reprogramar el propio algoritmo?” (*ibid.*). ¿Cómo sería posible un algoritmo poético y *con(re)spirativo*? Esta es la cuestión que Bifo dejó abierta para sus años 2020, habiendo delineado sus condiciones básicas. Por un lado, la “gobernanza” algorítmica actual es la que el capitalismo envejecido y expirado necesita para zombificarse a sí mismo y asegurarse así de su longevidad. Por otro, la velocidad del proceso semiótico no debería ser menos alta con el futuro algoritmo poético que con aquello tecno-financiero de hoy. Si padecemos el pánico *espasmódico* en el actual régimen algorítmico, lo hacemos a causa de la senilidad de nuestro propio cuerpo y cerebro que siguen aferrados a la gerontocracia tricéfala de la modernidad obsolescente (capitalismo, democracia y fascismo). Envejecidos, los organismos físicos y psíquicos caen incapaces de

“armonizar la singularidad de la respiración y el caos circundante” en un biorritmo colectivo renovado. Por ambos lados resulta que sería preciso radicalizar la vejez hasta el punto de convertirla en un “devenir nada” (“Senectus mundi”, *Revista del Centro psicoanalítico de Madrid*, número 38, noviembre de 2020).

Si los jóvenes no escapan mejor de la vejez que los viejos, manifiestamente sufren mucho más de esa que estos. Los “viejos *asmáticos*”, sensibles a su propia patología geriátrica, no se encuentran en los viejos, sino que son los jóvenes. De ahí el viraje radical en el destino de las palabras del filósofo: “Hasta finales de la década de 1990, publiqué muchos libros pensando en mi propia generación. Y ¿quiénes eran mis lectores? Un puñado de amigos intelectuales, de mi edad, en Italia y Francia. [...] Pero en los últimos años, mis libros pasaron a venderse diez veces más. Entonces, ¿quiénes son mis lectores ahora? Jóvenes en sus 20, la generación actual. [...] Quiero sentir su sufrimiento, aprender de [ellos]” (entrevista por Juliana Sayuri, *art.cit.*). Siendo “caósmico”, el espasmo jamás condena a los jóvenes a un estado puramente *caótico*, sino que en su dolor convulsivo ya se abre la tendencia hacia una ósmosis, hacia un nuevo *cosmos* o incluso hacia un futuro *cómico*, feliz.

Un llamado al gran ejército de los amantes contra la dictadura financiera (2011)

Franco Berardi y Geert Lovink

Los denominados “mercados financieros” y sus cínicos servidores están destruyendo los cimientos mismos de la civilidad social. El legado del compromiso posmoderno entre la clase obrera y la burguesía progresista se está haciendo pedazos. Las políticas neoliberales están recortando la educación y el sistema sanitario público y eliminando el derecho a salarios y pensiones. El resultado será el empobrecimiento de amplios sectores de la población, el aumento de la precariedad de las condiciones de trabajo y la humillación diaria de los trabajadores. El efecto siguiente será la violencia, porque la gente buscará chivos expiatorios para su ira impotente. Limpieza

étnica, guerra civil, eliminación de la democracia. Este sistema es el nazismo financiero: el Finazismo.

La gente está empezando a reaccionar en muchos lugares y de muchas maneras. Occupy Wall Street inició en Nueva York una movilización masiva que se extiende cada día por Estados Unidos. En Grecia, trabajadores y estudiantes ocupan la plaza Syntagma y protestan contra el chantaje del Banco Central Europeo, que asola su país. El 15 de octubre se protestará en todo el continente contra el robo sistemático.

¿Conseguirán nuestras manifestaciones y ocupaciones detener la maquinaria Finazi? No, no lo conseguirán. La resistencia no resistirá, y nuestra lucha no detendrá los delitos legales. Seamos francos, no convenceremos a nuestros enemigos de que pongan fin a sus ataques depredadores por la sencilla razón de que nuestros enemigos no son seres humanos. Son máquinas. Sí, es cierto, son seres humanos los directivos y accionistas que cobran el dinero que perdemos y se apoderan de los recursos que producen los trabajadores. Y son seres humanos los políticos que firman leyes que entregan la vida de millones de personas al Dios todopoderoso de los mercados. Pero ellos no son los que realmente toman las decisiones, son solo instrumentos de una economía descerebrada. El verdadero proceso depredador se ha automatizado. La transferencia de recursos y riqueza de los que producen a los que no hacen nada excepto controlar la transacción financiera abstracta está incrustada en la máquina, en el software que gobierna la máquina. Olvídense de gobiernos y partidos políticos, marionetas que pretenden ser líderes y solo dicen estupideces dogmáticas ignorantes. Saben que han perdido el poder real de controlar al capitalismo financiero desde hace años. Dejemos de escucharles, votarles, desearles y maldecirles. No son más que alcahuetes y la política está muerta.

Entonces, ¿qué debemos hacer? ¿Resignarnos a la violencia de los Finazi? ¿Doblegarnos ante la arrogancia de los algoritmos? ¿Aceptar una explotación creciente y unos salarios cada vez más bajos? No. Luchamos contra el Finazismo porque nunca es demasiado tarde. De momento, el Finazismo gana por dos razones. En primer lugar, porque hemos perdido el placer de estar juntos. Treinta años de

precariedad y competencia han destruido la solidaridad social. La virtualización ha destruido la empatía entre los cuerpos, el placer de tocarse y el placer de vivir en espacios urbanos. Hemos perdido el placer del amor sensual porque dedicamos demasiado tiempo al trabajo y al intercambio virtual.

El gran ejército de los amantes debe despertar.

En segundo lugar, el Finazismo gana porque por un puñado de dinero nuestra inteligencia ha sido subyugada al poder algorítmico. Por un salario miserable, en comparación con los beneficios de los amos de las finanzas, un pequeño ejército de blandengues acepta la tarea de destruir la dignidad humana y la justicia.

Este pequeño ejército debe despertar.

Solo hay una manera de despertar al amante que se esconde en nuestros cuerpos virtualizados, paralizados y frágiles. Solo hay una forma de despertar al ser humano que se esconde en la miserable vida cotidiana de los programadores de software: salir a la calle y luchar. Quemar bancos es inútil, porque el verdadero poder no está en los edificios físicos, sino en la conexión abstracta entre números, algoritmos e información. Pero la ocupación de los bancos es acertada como punto de partida de un proceso duradero de desmantelamiento y reescritura de los automatismos tecno-lingüísticos que nos esclavizan.

Esta es la única política que importa.

Algunos dicen que Occupy Wall Street es un movimiento sin reivindicaciones ni programas precisos. Es un comentario tonto. Como siempre, los movimientos tienen diferentes orígenes y motivaciones. Lo importante ahora es la multiplicación de las conexiones y el compromiso a largo plazo. Más importante aún es poner en marcha un proceso de éxodo de la agonía del capitalismo. No pedimos una reforma del sistema financiero del BCE. La vuelta a las monedas nacionales que exigen algunos populistas de derechas no nos haría más fuertes frente a la especulación. La vuelta a la soberanía estatal no sería una solución.

La demanda de una mayor intervención estatal, de controles del mercado, es un movimiento desesperado. El verdadero problema es que los seres humanos ya no tienen el control. Lo que necesitamos

es desmantelar las propias máquinas, y esto puede hacerse muy pacíficamente. Hackear sus sistemas informáticos, publicar sus delitos financieros con iniciativas tipo Wikileaks, acabar con sus redes asesinas de intercambio financiero en tiempo real.

Los mercados financieros se basan en la velocidad y la desterritorialización. Pero conocemos sus arquitecturas y vulnerabilidades. El mundo financiero ha perdido su legitimidad. Ya no existe el consenso mundial de que los mercados siempre tienen razón.

Esta es nuestra oportunidad de darle la vuelta la tortilla. El movimiento debe responder en este nivel. Desprogramar y reprogramar el software financiero no es el sueño de un ludita que quiere sabotear la máquina. La regulación del mercado no puede hacer lo que hay que hacer, solo la autonomía y la autoorganización de los trabajadores del software pueden desmantelar los algoritmos deprecadores y crear un software autogestionario de la sociedad.

El intelecto general y el cuerpo social erótico deben encontrarse en las calles y plazas, y unidos pueden romper las cadenas del Finazi.

El fin del siglo Dadá: el gesto Blu (2016)

Franco Berardi y Marco Magagnoli

Londres es muy diferente de Bolonia. Londres es una gran metrópolis, Bolonia una ciudad pequeña. Londres está en un frenesí de actividad, Bolonia es mucho más perezosa. Londres es monstruosa y neurótica. Bolonia está contaminada hasta la asfixia, pero lo cotidiano puede ser agradable. Sin embargo, hubo un momento en la historia en que Bolonia y Londres desempeñaron un papel similar en el espíritu de la época. Ese momento fue el año 1977, cuando dos insurrecciones similares y contrastantes estallaron en ambos lugares, lanzando una nueva imaginación del futuro. La insurrección autónoma de Bolonia estaba llena de color, la insurrección punk de Londres era predominantemente negra, pero los insurgentes formaban parte del ejército emergente de la precariedad. Trabajo precario, vivienda precaria, vida precaria. Los punks

londinenses gritaban: “No hay futuro”. Los autónomos boloñeses gritaban: “El futuro es ahora”.

Ahora, dos personajes de la generación posterior a los noventa revisitan el espíritu de aquella época en un gesto común de iconoclasia consecuente. De hecho, en función de su propósito diríamos que son dos autoiconoclastas.

El primero de ellos es Joe Carré, hijo de Malcolm McLaren y Vivienne Westwood, dos íconos de la primera ola de la cultura punk. En respuesta al año londinense de eventos punk, conciertos, películas, conferencias y exposiciones para celebrar los cuarenta años del punk, que contaría con el aval de la mismísima Reina Isabel, Joe anunció que tiene previsto quemar su colección de recuerdos punk el 26 de diciembre, cuando se cumplan cuarenta años de la publicación de *Anarchy in the UK*, el primer gran disco de los Sex Pistols. A modo de explicación le dijo a un periodista de la revista musical NME: “Veo las ideas del punk expropiadas por el establishment... el punk nunca ha sido así. La cuestión es que no recemos en ese altar, no recemos en el altar del dinero”.

Bolonia es una ciudad interesante. Desde finales de la Edad Media, los *clerici vagantes*, artistas nómadas de los territorios del sur y del norte, se reunieron aquí y fundaron la que se dice que fue la primera universidad del mundo moderno. Generación tras generación, nuevas oleadas de científicos y artistas, poetas y rebeldes recorrían las calles de Bolonia: una minoría nómada en una ciudad donde la mayoría de la población estaba atrapada en su comercio e industria. A pesar de la proliferación falocrática de torres, la sensualidad femenina de los innumerables pórticos prevalece en la percepción del lugar. En esa dimensión uterina se encuentran viajeros, habitantes temporales a punto de nuevas huidas y nuevos regresos.

Siglo tras siglo, las autoridades locales se han comportado de distintas maneras con la minoría nómada e intelectual. Muchas veces han intentado reprimir, marginar y a veces expulsar a esos innovadores, a esos enemigos del orden establecido. Otras veces la burguesía local ha intentado aprovecharse de la efervescencia y creatividad de los proscritos nómadas.

Pero la riqueza de la ciudad se basa en el cerebro nómada que se recompone y dispersa y deja huellas de su paso: obras de arte, inventos, innovaciones técnicas y políticas. Sucede que en ciertos momentos la ciudad está viva y es inventiva; en otros momentos el brillo nómada se desvanece, entonces los burócratas carniceros y los banqueros entran en escena, explotan los productos de los innovadores nómadas y convierten el trabajo en dinero, la creación en valor y el arte en museo.

A finales del siglo XX, una oleada de inquietud cultural y rebelión política sacudió Bolonia: la vanguardia artística del siglo XX fue revisitada por poetas, activistas y experimentadores tecnológicos, y se mezcló con una nueva imaginación de autonomía social. El dadaísmo cobró nueva vida en las calles de Bolonia en la década de 1970, cuando miles de estudiantes, jóvenes trabajadores y mujeres decidieron rechazar su destino de explotación y tristeza e intentaron transformar la vida cotidiana en arte.

El mao-dadaísmo estalló en aquellos años como el irónico final de una broma. Era una forma de declarar que el maoísmo y todo el legado del comunismo del siglo eran solo los restos de una época que se desvanecía. Pero también era una forma de tejer el hilo trágico de la revolución comunista y el hilo loco de la ambigüedad artística. La irónica rebelión Mao-dadaísta estalló en 1977: durante tres días, los tanques de la policía intentaron expulsar a miles de jóvenes insurgentes del barrio universitario. Al final lo consiguieron, tras asesinar a un estudiante, detener a más de trescientas personas y cerrar violentamente la emisora de radio que proclamaba la esquizo-utopía de la transformación artística de la vida.

Fue la última insurrección proletaria del siglo comunista, pero fue al mismo tiempo la primera insurrección del cognitariado precario, fundada en la intuición de que la imaginación moderna del futuro se estaba disolviendo.

La separación entre arte y vida cotidiana era el enemigo de los rebeldes mao-dadaístas.

A nosotros (yo era uno de los rebeldes de Mao-Dadá) no nos preocupaba tanto el gobierno o la política del poder. Nuestra misión era romper la separación entre arte y vida cotidiana, según la sugerencia

de Tristan Tzara, el poeta rumano francés acusado de ser un proxeneta de odaliscas narcóticas y literatura escandalosa. En la primavera de 1916, mientras la guerra hacía estragos en toda Europa, Tzara lanzó el proyecto Dadá desde el Cabaret Voltaire de Zúrich:

“Abolir el arte, abolir la vida cotidiana, abolir la separación entre arte y vida cotidiana”.

Parece que Lenin estaba sentado en algún lugar del mismo cabaret, bebiendo té o tal vez vodka, no lo recuerdo bien. ¿Qué habría sido de la historia del siglo si el poeta y el comunista se hubieran hecho amigos y hubieran compartido un estilo irónico? ¿Quizás el siglo habría sido más ligero? Tal vez. Tal vez la ironía dadaísta habría actuado como un antídoto útil contra la severidad bolchevique.

Los mao-dadaístas boloñeses intentaron cambiar el curso de la historia, pero por desgracia ya era demasiado tarde, pues el planeta ya se estaba quedando sin futuro en aquellos años.

A principios del nuevo siglo, cuando la tormenta del 77 era un recuerdo borroso, Blu llegó a Bolonia como artista nómada. Fue al Museo de Historia Natural de la universidad local y vio esos peces prehistóricos con dientes largos y escamas de reptil, acudió a asambleas anarquistas en casas ocupadas como XM24. Durante sus noches azules iba pintando en las paredes de edificios suburbanos, fábricas abandonadas, fantasmas del capitalismo industrial moribundo. Sus cuadros estaban llenos de animales primitivos agresivos y guerreros, y ocupantes supermodernos que vivían en cuevas sin luna. En las paredes de tugurios abandonados pintó rascacielos y ejércitos de tanques amenazadores y elefantes tímidos y tortugas acobardadas.

En los últimos diez años, Blu ha pintado graffitis en muros de Berlín, Los Ángeles y Roma, pero en Bolonia sus obras eran visibles en tantos lugares que su estilo marcó el paisaje urbano. Sin embargo, la vida no es fácil para gente como Blu en la ciudad de Bolonia. Las autoridades locales y el diario racista de la ciudad *Il Resto del Carlino* han insultado repetidamente a los artistas callejeros tachándolos de vándalos subversivos y aliados de los okupas anarco-autónomos. De vez en cuando, equipos de limpiadores se dedican a borrar las pintadas de las paredes.

Entonces ocurrió algo novedoso: ahora todas las obras de Blu en Bolonia han desaparecido. Se han cubierto con pintura gris. No por un acto de represión, no por la intolerancia de los buenos ciudadanos amantes del orden y las paredes limpias, sino por un acto de autoeliminación del propio artista.

La noche del 11 de marzo de 2016 (trigésimo noveno aniversario del asesinato de Francesco Lorusso a manos de la policía), ayudado por un grupo de activistas, Blu cubrió todas sus obras con pintura gris.

Una semana después, el 18 de marzo, estaba prevista la inauguración de una exposición titulada *Street art: Banksy & Co.* La exposición estaba organizada por la fundación Carisbo, entidad bancaria cuyo presidente es Fabio Roversi Monaco, ex rector de la Universidad y ex presidente de Bologna Fiere. El nombre de Roversi Monaco no puede separarse del poder, el dinero y la banca. La exposición debía mostrar obras de arte desprendidas de los muros según la intención declarada de “salvarlas de la demolición y preservarlas de los estragos del tiempo”, lo que significa convertirlas en piezas de museo y, más tarde, en valor monetario.

La vieja historia de la museificación del arte separado de la vida queda perfectamente ejemplificada en esta situación.

Tras realizar su acto de autoeliminación, Blu escribió en su blog: “Después de denunciar y criminalizar el graffiti como vandalismo, después de oprimir a los jóvenes que lo crearon, después de echar a la gente de los lugares que fueron los talleres de estos artistas, ahora los poderes boloñeses adoptan la pose de protectores del arte callejero”.

En efecto, los artistas callejeros han sido denunciados y detenidos una y otra vez; dos de ellos acabaron en la cárcel y muchos más fueron multados. Recientemente, el alcalde de la ciudad recibió en el Ayuntamiento a una delegación de voluntarios que participan en campañas de limpieza de muros contra el vandalismo gráfico; además, el Ayuntamiento ofrece un subsidio a los propietarios de edificios que quieran borrar las pintadas de sus paredes. Y, para terminar, aquí está el museo que viene a salvar lo que queda del arte callejero y aquí está el banco que financia la apropiación.

¿Debemos considerar legal el acto de expropiación de Roversi Monaco? Él contesta que sí: “Pedimos permiso a los legítimos propietarios de los edificios en los que estaban estos murales”. Y más adelante admite: “El artista sigue siendo el autor, pero el propietario es quien posee el edificio”.

Así que Blu decidió no participar en el espectáculo.

La acción de Blu tuvo lugar exactamente cien años después del nacimiento de Dadá, por lo que leo esta acción como la autocancelación final de la vanguardia histórica. El largo intento de trasladar el arte a la vida ha terminado. Era un proyecto ambiguo y peligroso. El deseo de contaminación arte-vida produjo efectos contradictorios a lo largo del siglo. Alimentó las innumerables insurrecciones colectivas e individuales que abarcaron la existencia de millones de cuerpos y millones de trabajadores que se negaron a trabajar. Pero también alimentó la publicidad, el flujo de contaminación semiótica de la infoesfera.

La innovación estética y el mercado han protagonizado un saqueo recíproco, luego el museo y el banco se tragan la vida y la convierten en abstracción.

El gesto de Blu es una especie de autoanulación del siglo dinámico que idolatraba el futuro, mientras el mundo parece hundirse en una guerra demencial. No es el museo, sino el muro gris el reactivador de la imaginación deprimida. Un muro gris, como una hoguera, es un sacrificio que lleva en sí mismo una sugerencia: no continúes el juego, empieza uno nuevo. No construyas sobre las ruinas de los valores modernos. Abandona las ilusiones, prepárate para la tormenta perfecta. Y durante la tormenta, emancípense de la esclavitud mental. “Nadie puede liberar tu mente salvo tu mismo”, como decía Bob Marley.

Dinámicas de la humillación y fascismo posmoderno (2017)

En un texto publicado en 1946 con el título “Die Schuldfrage”, Karl Jaspers, considerado uno de los iniciadores del existencialismo filosófico, escribió que deberíamos distinguir entre el nazismo

como acontecimiento histórico y el nazismo como concepto. Creo que es necesario considerar las dinámicas sociales que generaron el nazismo en el siglo pasado para compararlas con las dinámicas sociales contemporáneas.

Una pequeña nota al margen: distingo entre fascismo y nazismo porque creo que estos dos conceptos se refieren a contextos culturales diferentes, y creo que sería interesante analizar la diferencia entre la experiencia barroca del fascismo italiano y la experiencia gótica del nazismo alemán, pero no estamos aquí para ahondar en distinciones filológicas.

Jaspers escribe que el carácter esencial del nazismo es el tecno-totalitarismo, y sostiene que la manifestación completa de la naturaleza del nazismo puede reaparecer en el futuro. ¿Debemos pensar que ese futuro es ahora?

Mi tesis es que el fascismo no volverá en la forma histórica que conocimos en el siglo XX, pero algunos rasgos de la experiencia fascista pueden reaparecer y, de hecho, están reapareciendo en un contexto diferente. ¿Debemos pensar que este nuevo contexto reforzará o más bien contrarrestará la aparición del nazismo?

En los últimos quince años hemos vivido un proceso bastante similar al que tuvo lugar en los años veinte en Italia y Alemania, a pesar de las enormes diferencias técnicas, antropológicas y culturales. Cuando los trabajadores alemanes fueron derrotados, empobrecidos y humillados por la agresión financiera de las potencias vencedoras, Adolf Hitler ganó las elecciones democráticas diciéndoles: “No piensen que son trabajadores empobrecidos y derrotados. Piensen en ustedes como alemanes, como guerreros blancos, y vencerán”. Como sabemos, no ganaron, pero destruyeron Europa.

Y ahora, si miramos al planeta, desde la India de Modi a los EE. UU. de Trump, pasando por la Polonia de Kaczynski o la Inglaterra de Theresa May, lo que oímos sigue siendo lo mismo: “Piensen en ustedes mismos no como trabajadores empobrecidos sino como guerreros blancos y vencerán”. No ganarán, pero existe el riesgo de que destruyan el mundo.

No ganarán, es bueno saberlo ahora. Los trabajadores que votaron a partidos racistas no recuperarán la riqueza perdida y las

promesas de Trump a trabajadores y parados no se cumplirán. Después de todo, traicionó sus promesas desde el primer día cuando eligió a tres hombres de Goldman Sachs para dirigir la economía. Esto demuestra claramente que la relación entre la clase financiera mundial y el nacionalismo antiglobalista emergente no se va a romper. Habrá conflictos, acuerdos, alianzas entre las grandes corporaciones y el nuevo proteccionismo nacionalista, pero al final la que pagará el precio más alto será la clase precaria. Trump es un depredador financiero y servirá a los intereses de los depredadores financieros, no a los desempleados ni a los trabajadores. La situación de los trabajadores estadounidenses no mejorará en los próximos años, ¿Qué ocurrirá entonces? ¿Cuál será el siguiente paso? Cuando la administración Trump se dé cuenta de que no puede cumplir sus promesas y responder a las demandas populares, entonces buscará un chivo expiatorio, un culpable al que perseguir. En Estados Unidos, es fácil encontrar chivos expiatorios: musulmanes, negros, latinos serán los objetivos del Ku Klux Klan que ganó las elecciones. El efecto podría ser la propagación de una guerra civil progresiva. Por otra parte, la guerra es el sello distintivo de esta época, pero ¿qué tipo de guerra estamos viendo actualmente?

¿Podría ser la Tercera Guerra Mundial? No lo creo. Del mismo modo que no podemos hablar de fascismo en sentido propio, tampoco podemos hablar de guerra mundial en el sentido en que hablábamos de ella en el siglo XX. En primer lugar, no se pueden identificar frentes fijos. Si observamos lo que está ocurriendo en Oriente Medio, por ejemplo, veremos que no hay dos frentes ni tres frentes, sino una fragmentación de microconflictos que estallan uno tras otro. En cierto modo, podemos decir que la guerra actual es un efecto a largo plazo de la privatización de todo. De hecho, no se trata de la guerra de los Estados-nación. Los Estados-nación están muertos, y Orban y Trump no los resucitarán. Los Estados-nación ya no son los actores de la historia, y el nacionalismo es una forma de mitología nostálgica que, sin embargo, está sujeta a las realidades del capitalismo global de nuestro tiempo. El nacionalismo y el identitarismo están destinados a alimentar la guerra y la violencia, e incluso pueden perturbar la globalización durante un tiempo, pero

no pueden sustituir a las corporaciones globales y a la economía digital como fuerzas económicas impulsoras de nuestro tiempo.

El nacionalismo y el fascismo son referencias mitológicas, expresión del deseo de venganza y violencia. El deseo de subversión no puede expresarse en términos progresistas debido a la traición de la izquierda, por lo que se expresa en forma fascista. Pero el contexto tecno-antropológico en el que renace hoy el fascismo es totalmente diferente del contexto del siglo pasado, por lo que debemos comprender cómo la mutación antropológica ha cambiado los comportamientos, las formas de vida, los modelos cognitivos, sobre todo en las nuevas generaciones. La mutación borra la capacidad de la mente humana para gobernar las concatenaciones sociales. El poder de la voluntad política, ya sea en formas democráticas o autoritarias, es suplantado y sustituido por automatismos tecno-lingüísticos. La voluntad humana es ahora una especie de Ersatz, un sucedáneo histérico de simulación, y el fascismo crece como una rebelión desesperada y demente contra la impotencia de la voluntad, contra el sometimiento de los acontecimientos humanos al autómeta.

Las diferentes dimensiones de la actual situación mundial deben considerarse conjuntamente. Una dimensión es la de la creación del autómeta tecno-lingüístico que surge del entrelazamiento de la inteligencia artificial, el big data y la red. La otra dimensión es la nostalgia, o la reivindicación airada de un retorno del poder humano. La impotencia es la característica que define nuestro tiempo. La impotencia y la rabia que esa impotencia genera, especialmente en los hombres blancos, explica el actual retorno del fascismo.

Si queremos entender lo que está pasando en Estados Unidos, en mi opinión deberían leer a Jonathan Franzen, el escritor que investigó el proceso de corrupción psíquica y descomposición del cerebro estadounidense y los efectos de la depresión psíquica. El consumo de heroína se ha multiplicado en los últimos años en los Estados Unidos de América, no en los guetos negros ni en los suburbios de los latinos, sino en las zonas rurales y urbanas blancas del Medio Oeste, donde desde hace años y años el Big Pharma difunde opiáceos para el tratamiento de enfermedades nerviosas, depresión y miseria psíquica en general.

Si queremos entender lo que ha ocurrido en Estados Unidos, debemos leer *Freedom, The Corrections*, estos extraordinarios ensayos de Franzen que son novelas, no análisis económicos o filosóficos, pero que nos dan una idea de la decadencia de la mente blanca estadounidense.

Ahora la mente estadounidense está intentando una reconstitución agresiva, y tenemos que analizar la relación entre el cerebro y el cuerpo en esa situación concreta. ¿Qué ha ocurrido en los últimos treinta años? Han sido los años de la gobernanza liberal, por un lado, y al mismo tiempo han sido los años de la construcción de la infraestructura del autómatas tecno-lingüístico. ¿Cuál es el efecto de la simultaneidad de ambos? En mi opinión, el principal efecto es una separación cada vez mayor entre el cuerpo y la mente. El cerebro, en particular el cerebro financiero, mediático y tecnológico, está cada vez más interconectado en una esfera cada vez más separada de la vida concreta del cuerpo social y del cuerpo erótico. Como resultado tenemos un cuerpo descerebrado que se desarrolla en los territorios de la miseria, el desempleo y la guerra. Y tenemos un cerebro que prolifera en la dimensión del búnker virtual y del búnker financiero.

En los últimos diez años, desde la crisis financiera de septiembre de 2008, esta separación del cerebro y el cuerpo se ha manifestado en el empobrecimiento de la vida corporal y social, y en una patología generalizada de la vida psíquica. El salario medio real de un trabajador, tanto en Italia como en Estados Unidos e Inglaterra, se ha reducido más o menos a la mitad y, al mismo tiempo, ha aumentado el tiempo de trabajo. Todas las familias tienen que trabajar mucho más que hace veinte o treinta años.

La precariedad significa la movilización permanente de las energías psíquicas de los trabajadores. Este empobrecimiento y esta precariedad van acompañados de una humillación política y existencial. Que yo sepa, el concepto de humillación no se ha tematizado en el pensamiento político. Después de todo, ¿qué es la humillación? Yo diría que el significado de esta palabra está relacionado con una afirmación en la que las personas se ven obligadas a darse cuenta de la imposibilidad de mantener su imagen de sí mismas. La humillación

es la ruptura de la relación entre la autoimagen esperada y la realidad percibida y reconocida. Te sientes humillado cuando te ves obligado a darte cuenta de que tu imagen está borrada, negada por la experiencia real. Los trabajadores blancos de Occidente han sido humillados por la gobernanza liberal y los gobiernos de centroizquierda que han impuesto esa gobernanza en la vida cotidiana. La identidad de los trabajadores occidentales ha sido humillada hasta tal punto que han decidido dejar de identificarse como trabajadores e identificarse como la raza blanca.

Vuelve la raza blanca, la raza superior, la raza depredadora.

El sentimiento de superioridad, innumerable pero profundamente inscrito en el inconsciente occidental y también en la cultura occidental, ha sido contradicho y humillado por la realidad del capitalismo financiero, por la experiencia cotidiana que destruye la autoestima y la confianza en el futuro. Por supuesto, la ambigüedad de la palabra impotencia, y la implicación sexual de esta palabra, son importantes para comprender lo que está ocurriendo en el mundo occidental. Mientras que en la psique occidental surge una reacción contra la humillación en forma de nacionalismo y racismo, en el inconsciente del Sur global se desarrolla un proceso similar pero opuesto.

En este punto, quiero citar un extracto de Zbigniew Brzezinski, que fue secretario de Estado en la administración Carter, un intelectual que pertenece al establishment estadounidense. Brzezinski fue autor de numerosos libros, entre ellos *Out of Control*, obra de 1993 en la que anticipaba una crisis del orden mundial como consecuencia del final de la Guerra Fría. En ese libro, Brzezinski afirmaba que el final de la Guerra Fría no marcó el comienzo de una era de paz como Francis Fukuyama imaginó en su momento. En cambio, Brzezinski preveía inestabilidad y caos en el mundo venidero. En junio de 2016, en la revista *The National Interest*, Brzezinski publicó un artículo muy interesante titulado *Toward a Global Realignment*. El título es insípido y el estilo elegante, pero las palabras de Brzezinski tuvieron un poderoso efecto en mí cuando las leí. Esto es lo que escribe:

Debemos prestar mucha atención a la nueva revuelta de las masas en el mundo no occidental. Recuerdos reprimidos durante mucho tiempo están alimentando el explosivo despertar que se manifiesta en el

islamismo extremista de Oriente Próximo, pero puede que solo sean el principio de un fenómeno más amplio que puede surgir en los próximos años desde África a Asia e incluso entre los pueblos precoloniales del hemisferio occidental. Las masacres periódicas de sus antepasados, no tan lejanas en los últimos siglos, han provocado exterminios comparables a los de los nazis durante la Segunda Guerra Mundial.

Estas palabras son sobrecogedoras, pero Brzezinski no se detiene ahí, y con implacable sinceridad prosigue, como si echara la vista atrás a su propia vida y a la historia del pasado:

Aunque los datos no pueden establecerse con precisión, algunos ejemplos pueden bastar. En el siglo XVI, la población de México disminuyó de 25 millones a un millón de habitantes debido principalmente a las enfermedades traídas por los españoles. En EE. UU., alrededor del 90 por ciento de la población indígena desapareció desde los primeros años de la colonización europea, principalmente a causa de las enfermedades. En la India, entre 1857 y 1867, murieron alrededor de un millón de civiles en represalia por la rebelión india de 1857. La Compañía de las Indias Orientales utilizó la agricultura india para cultivar opio, que se importó a China y causó la muerte de millones de personas, en parte debido a las dos guerras del opio. En el Congo, que era propiedad personal del rey Leopoldo II, murieron entre diez y quince millones de personas entre 1890 y 1919. En Vietnam, estimaciones recientes calculan que entre 1955 y 1975 murieron entre uno y tres millones de personas. En el mundo islámico del Cáucaso ruso, el 90 por ciento de la población circasiana fue deportada, y alrededor de 300.000 murieron de hambre o fueron asesinados. Entre 1916 y 1918, decenas de miles de musulmanes murieron cuando 300.000 musulmanes turcos fueron obligados por las autoridades rusas a trasladarse a las montañas de Asia Central. En Indonesia, entre 1835 y 1849, los ocupantes holandeses mataron a unos 300.000 civiles. En Argelia, en una guerra civil entre 1830 y 1845, un millón y medio de argelinos murieron por la brutalidad de las tropas francesas o por inanición. En Libia, los italianos deportaron a la población de Cirenaica a campos de concentración donde murieron entre 80.000 y 500.000 personas entre 1927 y 1934.

Etcétera, hasta Afganistán, e Irak...

La cita es larga y penosa, lo reconozco, pero quizá merezca ser conocida. De hecho, Brzezinski concluye con estas palabras: "Tan

impresionante como la magnitud de estas atrocidades es la rapidez con la que Occidente se olvida de ellas”.

Brzezinski sugiere que nos acercamos al ajuste de cuentas de quinientos años de colonialismo occidental y dominación blanca del planeta. Estamos a punto de pagar la factura medioambiental, eso es evidente e inevitable. Pero parece que la factura se nos presentará también política, militar, con efectos destructivos inimaginables en el orden material y cultural de la civilización. Socialismo o barbarie, decíamos hace cincuenta años. El socialismo ha sido derrotado, no debería sorprendernos que ahora nos espere la barbarie.

Humillados por treinta años de gobierno liberal, los trabajadores blancos se toman la revancha. ¿Contra quién? En primer lugar contra la izquierda convertida al liberalismo. De Tony Blair a Bill Clinton, de François Hollande a Gerhard Schröder, pasando por Matteo Renzi, quienes gobernaron durante los años de la dictadura financiera, son responsables de la catástrofe que se está desencadenando hoy. Han traicionado sistemáticamente los intereses de los trabajadores, y ahora la venganza de la clase obrera blanca está tomando la forma de un levantamiento fascista en todo Occidente.

La venganza de los trabajadores blancos se cruza con la otra línea de venganza, que está teniendo lugar a escala planetaria: el levantamiento planetario identitario de las poblaciones no blancas del mundo. Este escenario se desarrollará en las próximas décadas, y es lo que yo llamaría guerra civil global, el efecto de la privatización de todo, incluida la guerra. La guerra de Irak no fue dirigida por el Estado-nación estadounidense. La llevaron a cabo Blackwater, Halliburton, ExxonMobil, etc. Así como la narcoguerra en México no es una guerra nacional, sino la más sangrienta guerra librada por empresas liberales como el Cártel de Sinaloa y empresarios liberales como el Chapo y otros como él. El efecto de la desregulación de la economía fue el desencadenamiento de la guerra civil contemporánea.

Para terminar quiero decir dos cosas.

En primer lugar, trato de imaginar cómo se desarrollará en un futuro próximo la relación entre el cuerpo descerebrado y el cerebro incorpóreo. Para imaginar lo que ocurrirá me fijo en algunos

fenómenos como la desmonetización en la India. La prensa occidental no ha hablado mucho de ello, pero es probable que este proceso, impulsado por Narendra Modi, tenga importantes consecuencias no solo en la India. El 8 de noviembre de 2016, Modi puso en marcha una nueva iniciativa llamada desmonetización. Esta palabra significa que el dinero existente, el dinero que la gente corriente tiene en el bolsillo, de repente deja de ser válido, por decreto presidencial. La población se ve obligada a prescindir del papel moneda y pasar rápidamente a los pagos electrónicos. India es un país de 1.200.000.000 ciudadanos y los billetes de 50 y 100 rupias representan el 86 por ciento del efectivo en circulación. Lo que significa que durante semanas, la gente no tiene dinero para comprar pan y seguir con sus quehaceres diarios. En segundo lugar, la gente se ve obligada a pasarse a la economía en línea. Pero el problema es que, a pesar del excesivo desarrollo tecnológico del país, solo el 26 por ciento de la población sabe utilizar un ordenador, lo que significa que el 75 por ciento de la población se encuentra fuera de la economía comercial.

Creo que debemos considerar la hipótesis de que la desmonetización india fue solo el primer intento de expulsar a la mayoría de la población, y creo que esta táctica podría adoptarse en otros países. El cuerpo social, vestigio descerebrado de la economía digital, corre así el riesgo de ser diezmado, mientras que el cerebro social queda confinado en el búnker conectado. El cuerpo descerebrado sobrevive en los márgenes, deteriorándose, hasta que finalmente en una especie de holocausto monetario es eliminado, porque es incapaz de acceder a la dimensión del intercambio monetario, y por tanto incapaz incluso de comprar comida para sí mismo, a menos que cree circuitos autónomos de supervivencia extraeconómica.

¿Tiene una palabra para esta tendencia? ¿Es fascismo? No lo sé.

No creo en conspiraciones malignas. El capitalismo es el actor de esta tragedia.

Y para terminar: ¿Qué pasa ahora? He descrito una perspectiva muy oscura, lo sé. Un paisaje aterrador. Esto es lo que sé, esto es lo que puedo decir sobre la realidad actual. Que yo sepa no hay salida.

Hasta donde yo sé.

Pero lo que sé no lo es todo, así que mi ignorancia es mi fuerza.

En primer lugar, no sé qué ocurrirá en los próximos meses en Estados Unidos. La guerra civil es un escenario realista, ahora que el Ku Klux Klan ha tomado el poder en un país cuya población solo la mitad es blanca.

Y no sé cuáles serán los próximos pasos en la guerra civil global. No sé lo que será capaz de hacer el demente cuerpo fascista, aunque es fácil predecir que el desencadenamiento del cuerpo demente causará traumas fundamentales.

En segundo lugar, no sé qué efecto tendrá el trauma en el cerebro separado del cuerpo: qué ocurrirá en el Silicon Valley global, en las mentes de millones de trabajadores cognitivos disperso por todo el mundo. Aunque soy un gran lector y fan de Eugeny Morozov, aunque reconozco que escribe cosas correctas sobre Silicon Valley, no estoy de acuerdo con su identificación implícita de Silicon como un lugar de poder corporativo. Cuando digo Silicon Valley Global, me refiero a la fuerza social que compone la red e inventa su contenido. El Global Silicon Valley es el espacio desterritorializado en el que millones de trabajadores cognitivos, ingenieros y poetas, diseñadores y programadores se encuentran trabajando: es un espacio de conflicto, de intereses y proyectos contrapuestos. El Silicon Valley global eres tú. Cien millones de trabajadores cognitivos conectados que viven en condiciones precarias y de sufrimiento en todas las ciudades del mundo.

La guerra civil en los Estados Unidos de América y el inicio de un proceso de autoorganización de los trabajadores cognitivos del mundo: ésta es la expectativa que nace de mi ignorancia, de lo que no sé sobre el futuro.

En el imaginario precario (2017)

“¿Cómo se manifiesta la precarización del trabajo en la vida psíquica e imaginaria de la generación conectiva, la primera generación que aprendió más palabras de una máquina de lenguaje que de la voz de un ser humano?”. Esta es la pregunta que intento responder en este texto.

Lo que más me interesa es la relación entre las tecnologías de la comunicación, las formas estéticas y el cambio social.

El sello distintivo de la condición precaria, que afecta de forma similar a todo el ámbito del trabajo y los ingresos, es la impotencia.

En todas partes, la vida de la población es saqueada por quienes detentan las palancas financieras, y en todas partes la sociedad parece incapaz de defenderse de quienes la saquean sistemáticamente. No identifico la impotencia con la falta de poder. A menudo, los que carecen de poder han sido capaces de actuar colectivamente de forma autónoma, creando formas de solidaridad capaces de subvertir el poder establecido. En nuestra época de precariedad, los que no tienen poder son incapaces de crear una autonomía social efectiva, son incapaces de poner en marcha procesos de cambio voluntario y de perseguir el cambio de forma democrática, porque la democracia ha muerto.

Uno de los últimos clavos que se clavó en el ataúd de la democracia fue en el verano de 2015, cuando el Gobierno griego antiausteridad elegido democráticamente se vio obligado a ceder al chantaje financiero. En el lugar donde se inventó la democracia hace veinticinco siglos, se suspendió la democracia. Para decirlo más claramente, a lo que nos enfrentamos en la Unión Europea no es a una suspensión temporal de la democracia, sino a la sustitución definitiva de la política por un sistema de automatismo tecnofinanciero.

Esperar el retorno de la democracia o esforzarse por conseguirla sería inútil porque las propias condiciones sistémicas para la eficacia de la razón política, y de la política democrática en particular, se han disuelto.

Lo que ha afectado a la sociedad en las últimas décadas no es una derrota política o militar, una batalla perdida. Muchas veces a lo largo de la era moderna, las fuerzas progresistas y democráticas han sido derrotadas, han resistido, han recuperado terreno y, finalmente, se han afianzado jugando y ganando el juego de la democracia. Pero creo que esta vez no volverá a ocurrir.

Las condiciones sistémicas para la democracia han sido obliteradas por procesos irreversibles. Irreversible es el sometimiento del trabajo precario porque el mercado laboral global impone una

competencia ilimitada entre trabajadores de distintas partes del mundo y disuade toda forma de solidaridad. Irreversible es la mutación cognitiva que caracteriza a una generación que ha aprendido más palabras de una pantalla electrónica que de una voz humana. Irreversible es el deshielo del Ártico, e irreversible es la espiral de competencia económica y agresión militar.

Había al menos dos condiciones para la democracia: la libre formación y la eficacia de la voluntad política. Ambas condiciones se han desmantelado. Desde que el lenguaje se ha sometido al dominio de la tecnología y los automatismos tecnolingüísticos se han apoderado de las relaciones sociales, la libertad se ha convertido en una palabra vacía y la acción política carece de eficacia. Esperar una revitalización de los valores y expectativas de la democracia es, por lo tanto, un autoengaño, ya que la toma de decisiones ha sido absorbida por la máquina conectiva y, en consecuencia, la ira popular es organizada por partidos nacionalistas y racistas.

La constitución psicocognitiva de los neohumanos, es decir, su hardware cognitivo no puede ejecutar el software procedente de la vieja cultura humanista, por lo que palabras como *libertad*, *igualdad* y *fraternidad* han perdido su significado situacional.

El imaginario

¿Qué imaginación del futuro surge en el curso de la mutación precaria?

La distopía ha ganado protagonismo en el mundo del espectáculo: las grandes producciones de Hollywood nos ofrecen la percepción de un futuro tan deprimente como violento.

La saga de *Los Juegos del Hambre* fue uno de los éxitos comerciales más impresionantes de la historia del cine. La mayoría del público de las películas, y de los libros en los que se basaban, era gente muy joven. El mundo futuro representado en esta obra es un mundo éticamente intolerable, al punto que un espectador ingenuo podría interpretar la película como una denuncia política de la precariedad social y la violencia provocadas por la militarización del poder económico. Sin embargo, no se trata en absoluto de una denuncia o una crítica social: nada más lejos de las intenciones de los creadores de

la película y, más aún, nada más lejos de la forma en que los jóvenes espectadores descifran el mensaje.

El adolescente que va a ver *Los Juegos del Hambre*, por muy precario o desempleado o estudiante empobrecido por la crisis que sea, no saca de la película la conclusión de que debe rebelarse contra el escenario que le presentan tanto su vida como la película. Al final de la película se produce una rebelión, pero tiene un carácter triste y desesperado, y la conclusión de la rebelión contradice cualquier idea de solidaridad entre los oprimidos.

El joven espectador no saca la conclusión de que es necesario rebelarse contra el estado actual de las cosas, sino que concluye que la película describe el mundo en el que todos se verán obligados a vivir en un futuro próximo. En este nuevo mundo solo puede sobrevivir el vencedor, y si uno quiere ganar debe eliminar a todos los demás, amigos y enemigos. Los actos de solidaridad se suceden en la historia narrada en *Los Juegos del Hambre*. Por ejemplo, la protagonista, Katniss Everdeen, decide participar en la violenta carrera para salvar a su hermana pequeña de una muerte segura. Pero ésta es la solidaridad de la desesperación, la solidaridad de la gente que ni siquiera puede imaginar una vida en paz, por no hablar de una vida feliz.

Otro ejemplo de esta percepción del mundo como una guerra de todos contra todos se encuentra en la serie de televisión *Juego de Tronos*. Cada personaje sabe que no puede confiar en nadie, porque la confianza mutua se borra sistemáticamente. La confianza mutua no procede de la ley ni de la autoridad, es una condición cognitiva que se ha manifestado en mayor o menor medida a lo largo de la historia de la humanidad, y que había creado instituciones de garantía en la era moderna.

La mayoría de los videojuegos nos enseñan la misma lección. Más allá del contenido narrativo, la estimulación sensorial entrena a la generación conectiva para competir, para luchar, gane o pierda. La moraleja sobre la que se construyen los videojuegos es que la máquina siempre gana, y solo aceptando la ley de la máquina se puede derrotar a los competidores.

En la vida real, todo el mundo es un competidor; el amante del domingo por la noche puede ser la persona que te elimine en la competición del lunes por la mañana.

La mutación neoliberal ha maximizado la competencia y destruido las formas de solidaridad y empatía. La reactividad psíquica y cognitiva de la generación precaria interioriza la percepción de la vida como un campo de batalla en el que cada uno será eliminador o eliminado, un campo en el que la solidaridad y la empatía corren el riesgo de funcionar como peligrosas distracciones que debilitan al guerrero que cada uno está obligado a ser.

La reflexión crítica sobre la condición precaria en la literatura y el cine de la segunda década de nuestro siglo se resuelve en una amarga educación en la impotencia y el cinismo.

Las películas de Jia Zhangke retratan las precarias condiciones de los trabajadores y desempleados chinos. En un universo cultural atravesado por el sentimiento del triunfo económico, las condiciones de existencia de la mayoría se han visto desbordadas. Mientras el cinismo prevalece en los sectores sociales que han sabido adaptarse al ritmo frenético de la economía globalizada, en los márgenes crece un sentimiento de soledad y miseria psíquica. Se borran los valores ideológicos del socialismo y se desgarran los valores tradicionales de comunidad familiar extensa y solidaridad. Los sustituye el culto al dinero, que para la inmensa mayoría es una peligrosa y triste ilusión.

En *Naturaleza muerta*, una película de Jia de 2006, el mundo del pasado ha desaparecido bajo el agua verdosa del río Yangtze, que se ha tragado la memoria, el afecto, la comunidad, dejando en la superficie una humanidad que ha perdido el sentido de su propia existencia. Para hacer posible la construcción de una gigantesca presa, los pueblos que bordeaban el río quedaron sumergidos por el agua, y los personajes de la película han perdido el sentido de sus existencias y se mueven por un mundo que ya no parece tener significado. En *Un toque de violencia* (2013), Jia Zhangke cuenta la vida de algunos jóvenes trabajadores precarios: su vida laboral es descrita como una sucesión de aventuras sin sentido ni continuidad, y la existencia se desarrolla entre la soledad y la violencia psicológica.

Fractales

La ideología neoliberal está cargada de retórica individualista, pero en los hechos la transformación práctica, que el liberalismo ha provocado en la vida laboral y social, desbarató las condiciones de la libertad individual.

En la esfera del neoliberalismo, la competencia y el conformismo están estrechamente ligados, de hecho uno no puede darse sin el otro. Los individuos no son sujetos que persiguen proyectos de vida autónomos, sino fractales, unidades conectivas que deben interconectarse perfectamente para ser funcionales, para producir según el único criterio reconocido, que es el de la rentabilidad económica.

El proceso de producción de la era posfordista se basa en la conexión digital permanente de innumerables segmentos de actividad nerviosa que la red recombina de forma abstracta. La composición social ya no se compone, como en la pasada era industrial, de una esfera de relaciones conscientes, conflictivas, amistosas, eróticas, que se unían carnal y socialmente según una elección relativamente libre. La conexión ha ocupado el lugar de la conjunción, y en la raíz de la conexión no está la indeterminación de la elección humana, sino el determinismo técnico del código. Por eso el individuo neoliberal no decide libremente su destino: a través de la conexión digital, los modos de explotación se codifican estrictamente y se incorporan a la vida social, en la recombinación precaria del trabajo.

En sus novelas, Jonathan Franzen, uno de los más grandes escritores de nuestro tiempo, aborda con precisión esta libertad triste que esconde un determinismo codificado e ineludible. En su primera novela exitosa (*Las correcciones*, 2003), Franzen hablaba de la descomposición del cerebro estadounidense; en los libros posteriores, y sobre todo en el más reciente, *Pureza* (2015), Franzen habla del yo digital, que debe limpiarse de los restos de empatía, compasión y solidaridad humanas, si no quiere ser absorbido por las bobinas de la miseria y el fracaso.

Franzen nos introduce en el universo de la soledad contemporánea, que poco tiene que ver con la soledad romántica del pasado. Nada que ver con el gorrión leopardo que canta solitario en el campo hasta el día de su muerte. Nada que ver con el aburrimiento,

un sentimiento de otros tiempos románticos. La soledad contemporánea es una soledad ansiosa y abarrotada, en la que el aburrimiento es desconocido, imposible, casi inimaginable. Es la soledad de millones de trabajadores cognitivos que cooperan ininterrumpidamente en el flujo global, pero no se conocen entre sí porque ya no es necesaria la copresencia física para colaborar en la operación abstracta. Compiten por el mismo salario precario, pero no pueden hablar entre ellos y, si se comunican, no pueden mirarse a los ojos. La destrucción de la solidaridad entre los trabajadores es la característica esencial de la transformación social producida por las tecnologías conectivas en su complementariedad con la ideología neoliberal. La derrota política decisiva de los trabajadores yace aquí, en la soledad rencorosa, ansiosa, nerviosa, apenada. La tristeza infinita de Franzen es el tono del trabajo precario cognitivo en su soledad conectada.

Los demás seres humanos son esencialmente sujetos económicos, competidores. Ahí reside el vínculo social, pero no es un vínculo que deje mucho espacio para el amor. Y, en efecto, la cultura estadounidense contemporánea no conoce el amor más que bajo formas navideñas y consumistas. La epidemia de “me gusta” y “te quiero” no es sino la otra cara de un estreñimiento afectivo constitutivo, de una brutalidad fundamental. El sentimentalismo se convierte en un artilugio, un virus lingüístico replicante, un automatismo psíquico. Pero no puede contener eternamente lo reprimido que vuelve al inconsciente estadounidense hasta que se convierte en dominante.

La mutación digital es, así, el punto de llegada y la sanción definitiva de la evacuación de la autoconciencia, o más bien la homología de la conciencia formateada que introduce el neohumano.

Generación de cristal

La expresión “generación de cristal” hace referencia a la fragilidad psíquica de quienes han crecido en la antropoesfera digital. En las universidades estadounidenses, los estudiantes tienden cada vez más a denunciar problemas de salud mental, y se escandalizan ante ideas contrarias a su visión del mundo y ante acontecimientos que

socavan sus expectativas, creadas artificialmente por el sistema publicitario y mediático.

Durante el verano de 2016, mientras una ola migratoria alarmaba a las poblaciones europeas, Gran Bretaña salía de la Unión Europea, Turquía se convertía en una dictadura islamofascista y Trump ganaba las primarias republicanas, los periódicos y la televisión lanzaron, de pronto, Pokémon go. Esa moda puede verse como la anticipación de la creación de una vasta zona de espacios mentales protegidos de la invasión de la realidad: compartir mundos simulados, un proceso de sustracción tecnológica de la escena del mundo histórico.

Las tecnologías inmersivas pueden funcionar como instrumento de remoción en masa. Una parte privilegiada del mundo evita ser invadida mentalmente por catástrofes que se multiplican y crea un entorno virtual de experiencias navegables. El usuario de Pokémon saldrá hiperconectado de su pequeño cuarto y correrá por las avenidas persiguiendo insectos o pájaros inexistentes. Como los pájaros de verdad están desapareciendo y ya no se pueden vivir aventuras reales en los parques de verdad, Nintendo proporciona simulaciones de vida y aventura.

En *Carnage*, la inquietante película de Polanski (2011), Kate Winslett dice de su marido, un abogado antipático que consulta constantemente su smartphone, “para él lo que está lejos es siempre más interesante que lo que está cerca”. El efecto de la convergencia digital-celular en el paisaje urbano no podría expresarse mejor. Lo lejano, la información, la estimulación nerviosa que acelera e intensifica, hace inalcanzable lo cercano. Se trata de una reformulación que no solo afecta al ámbito del intercambio semiótico, sino que va más allá e invade la esfera cognitiva: la percepción, el lenguaje, la memoria, la orientación en el espacio y el tiempo se ven implicados a medida que el continuo de la experiencia conjuntiva se ve interrumpido por la chirriante simultaneidad de la conectividad. La esfera emocional está implicada en este proceso evolutivo de automatización cognitiva: los infoestímulos proliferan y el sistema nervioso entra en un estado de excitación y postergación permanente.

Según una investigación de la Universidad Estatal de San Diego, la Universidad Atlántica de Florida y la Universidad Widener, los

nacidos entre 1990 y 1994 tienen la frecuencia de actividad sexual más baja de los últimos cien años. En *Sex by numbers*, un libro publicado en 2015, David Spiegelhalter, profesor de la Universidad de Cambridge, sostiene que la frecuencia de los contactos sexuales en la población mundial se redujo de cinco veces por semana en los años 90 a cuatro en los 2000 y a tres en la segunda década. Los datos que ofrece la web Pornhub son interesantes: en 2015, pasamos cuatro mil millones de horas viendo porno y la plataforma recibió 21 mil millones de visitas. El tiempo que queda para el sexo real, después de tantas horas de sexo mediático, es realmente escaso. El tiempo para charlar perezosamente mientras se acaricia y se olfatea sensualmente al vecino de al lado es mínimo.

En la dimensión precaria, hay que invertir tiempo en la búsqueda permanente de salarios y en una competencia constante. La energía nerviosa se invierte continuamente en la competición social, por lo cual queda poca energía nerviosa disponible para la atención erótica y el placer del cortejo.

Entre los millennials de todo el mundo, parece estar tomando forma una cultura postsexual y una estética postsensual. Un chico de diecinueve años llamado Ryan Hover escribe en un blog: “Crecí con las computadoras e Internet, lo que configuró mi visión del mundo y mis relaciones. Me consideran un nativo digital”. La tecnología a menudo nos une, pero también ha separado generaciones. Intenta llamar a un millennial por teléfono. Pronto las generaciones futuras nacerán en un mundo de IA. Los niños entablarán relaciones reales e íntimas con seres artificiales. Y en muchos casos, estos replicantes serán mejores que las personas reales. Serán más inteligentes, más amables, más interesantes. ¿Buscarán los “nativos de la IA” relaciones humanas? ¿Tendrán sexo?”.

El texto de Ryan Hover es irónico y perspicaz porque ve las dos caras de la evolución en curso: la nueva generación de humanos se relaciona con seres artificiales y tiende a alejarse de las relaciones ambiguas, dolorosas y a menudo brutales con los hombres y las mujeres. La sensibilidad que permite a los humanos “sentir” a los humanos tiende a disminuir a medida que se implican cada vez más en un contexto artificial. Cuanto más interactúan los humanos

con los autómatas, más tienden a perder su refinamiento conjuntivo, su capacidad para distinguir los signos de ironía y seducción y, en consecuencia, tienden a sustituir esta vibración sensible por la precisión conectiva. Se trata de un circuito autoalimentado. Cuanto más nerviosos y solos están los humanos, más buscan la compañía de los androides, que son menos exigentes emocionalmente. El sexo forma parte del universo de la imprecisión, de la indeterminación, no es compatible con la perfección conectiva. Quienes pasan la mayor parte de su tiempo en entornos digitales sienten cada vez más esta carnalidad como algo peligroso y vergonzoso.

La muerte es un derecho

De los innumerables actos de violencia y autodestrucción que he leído en la prensa, uno me llamó especialmente la atención: a finales de junio de 2016, en la zona de Kiryat Arba, un joven palestino de diecisiete años, Muhammed Nasse Tarayat, mató a puñaladas a una niña judía de trece años que dormía en su cama y, luego, fue asesinado por un soldado israelí. Esto no tiene nada de sorprendente: Kyriat Arba es un lugar donde se han asentado ilegalmente familias judías tras desalojar a familias palestinas de sus hogares. Muhammed Tarayat creció en un ambiente de humillación, miseria y rabia impotente. ¿Podemos calificar el acto de Muhammed Tarayat de acto terrorista? Yo diría que es un acto de desesperación.

En la precaria *Intifada de los cuchillos*, carente de liderazgo político, palestinos de todas las edades cometen actos que no pueden explicarse en términos políticos o militares: salen de sus casas con un cuchillo e intentan matar a un israelí. Por lo general no lo consiguen, pero casi siempre consiguen otro objetivo: ser asesinados por soldados israelíes armados hasta los dientes. ¿Se trata de una insurgencia? Yo no lo diría así, ya que la insurgencia es una acción colectiva, un proceso basado en la solidaridad a largo plazo, generalmente dirigido a derrocar un régimen. En el caso de la *Intifada de los cuchillos* tenemos acciones individuales, guerreros solitarios cuyas armas son claramente inadecuadas para fines militares. Está absolutamente claro que los jóvenes palestinos,

angustiados por la miseria y la violencia humillante y sistemática del Estado racista de Israel, tienen intención de suicidarse. El joven Tarayah, de hecho, antes de ir a asesinar a una niña explicó su acto de una forma que no puede ser más clara. Escribió en su perfil de Facebook una frase escalofriante: “La muerte es un derecho y yo reclamo este derecho”.

¿Necesitamos más palabras para entender el significado de lo que habitualmente llamamos terrorismo y está destruyendo el tejido de la vida cotidiana en la sociedad contemporánea? ¿Es el suicidio la única vía de escape de la humillación, el infierno de la miseria metropolitana, la precariedad?

Conclusión

Me doy cuenta de que mi texto no deja mucho espacio a la esperanza de una posible acción política. De hecho, no creo que la política tenga la potencia de actuar de manera consciente sobre nuestro futuro. Creo que tenemos que entender nuestro presente como una condición de espasmo, de aceleración dolorosa que no puede ser mejorada por la voluntad sino solo por la sensibilidad.

Guattari habla de “espasmo cósmico” para entender una condición de sufrimiento y caos mental que puede solucionarse solo a través de la creación de una nueva condición social, de una nueva relación entre el cuerpo individual, el cuerpo cósmico y el cuerpo de los demás. Solo la liberación de la condición capitalista, solo la liberación de la esclavitud laboral precaria, solo la liberación de la competencia generalizada podría abrir un horizonte postsuicida.

La afirmación política de nacionalismo y racismo en una gran parte del planeta me hace pensar que estamos en una situación de espasmo que la política no puede enfrentar, y que podrá ser elaborada solo por una nueva forma de actuación que pueda fusionar las potencias de la terapia, las potencias de la poesía y las potencias de la acción colectiva.

Oda al capitalismo (2018)

No el más fuerte ni el más grande están destinados a sobrevivir
sino solo aquellos que se adaptan al cambio del contexto.

Lo provisorio, en efecto, generó lo eterno; lo débil generó lo
omnipotente

y la carne pesada generó la abstracción
que ahora arrastra a cada forma de vida
al vórtice de la nada.

Así la muerte inculca su orden inmóvil
en cada célula viviente del organismo cósmico.

Porque tuya es la grandeza, tuya la potencia,
tuyo es el devenir de la palabra verdadera.
De tí viene la salvación, de ti el consuelo,
de tí viene la espera y la esperanza,
y no habrá otro mundo que no sea el mundo
porque tu eres lo entero y tú el fragmento
tuya es la razón y tuyo el sentimiento.

Por cien mil años la vida prosiguió inmutable,
sin golpes ni sacudidas,
en el equilibrio invariable del reproducirse.
Ningún incremento de productividad, simple repetición de lo igual.
Luego el horizonte del conocimiento de golpe se amplía
sacudiendo las viejas creencias.
El capitalismo es aceleración
y la aceleración vuelve posible la expansión.
Gracias al capitalismo fue posible

una expansión infinita de la productividad
y por lo tanto una infinita expansión del consumo.
Luego los números reemplazaron a las cosas
y los algoritmos reemplazaron a los cuerpos
y el hierro se disolvió en la etérea abstracción recombinante
de signos sin significado: evocación de mundo.
No conocemos otro mecanismo
que vuelva posible el crecimiento económico.
Sobre esto no hay discusión.

El capitalismo es un cadáver que aspira a la eternidad
y jadea electrocutado
y al final se inmoviliza en la inmortalidad gélida de la abstracción
constante expansión de la muerte en la esfera del viviente.

Los que resisten perderán;
sobrevive solo lo que se pliega a lo inevitable,
quien recombina células vivientes de acuerdo a un diseño flexible.
Y sin embargo, me pregunto: ¿Sobrevivir es la mejor estrategia para
un organismo viviente?
¿O en cambio el organismo anhela trascender la materia de la cual,
no obstante, se compone?

¿Han notado que Estados Unidos,
que es por mucho el más potente
monstruo militar de todos los tiempos
ha perdido todas las guerras que combatió en los últimos
quince años?
¿Y que en una sublime paradoja de la evolución
este pueblo, que también es por mucho el más ignorante

de todos los que habitan el planeta Tierra,
el más estúpido y el más arrogante,
domina la imaginación de la humanidad entera
gracias a sus tecnologías y al control de los medios globales?
Es por esto que la humanidad está jodida.
Es por esto que los Estados Unidos de América
son la enfermedad terminal del género humano.

Una banda de bárbaros fanáticos se cogió a la democracia,
ídola de aquellos que prosperan sobre nuestra miseria
y ahora devoran los barnices neoliberales
de la ferocidad matemática,
pero no pueden devorar la abstracción financiera
porque la abstracción no se devora.
Los lúgubres idiotas que han conquistado el corazón de las
multitudes humilladas
se preparan para desmembrarse entre ellos
en nombre de sus jodidos dioses, de sus jodidas naciones y de su
nada jodida
porque esta es la única cosa que los fascistas saben hacer.
Apartémonos, pongámonos a distancia de la escena de la
inminente masacre,
y si al final resta algo
alguien podrá susurrar con calma
la palabra comunismo
como signo de posible amistad.

Los hombres no conocen el presente,
el pasado tiene brillos diferentes
a medida que nos alejamos

la perspectiva cambia.
Solo los dioses preven el futuro.
Pero el sabio percibe lo inminente
escrito en la textura del hoy
no como un secreto sino como un enigma
que no podemos leer pero no dejamos de interpretar
hasta que nos abrume.

¿Recuerdan el origen de los tiempos?
Los continentes se alejaron
en un pandemonio de humo y polvo negro,
y los colosales tiranosaurios
fueron tragados por la inmensidad de los volcanes.
Si hubiesen sido capaces de volar
habrían abandonado la Tierra
para asistir a la distancia a la metamorfosis.
Intentaron resistir aferrándose a enormes rocas
las piedras se reducen a polvo
cuando se desencadena el magma hirviente
en el íntimo volcán
que nos pertenece pero no conocemos.
Por esto yo profetizo que los tiranosaurios están destinados
a perecer
y nosotros pereceremos con ellos.
Y a todos ustedes les recuerdo que la muerte no es el peor de
los males
sino más bien la única manera de fugar
al dolor que tu nos infliges.
Tú, Señor de los ejércitos,
tú, dueño de nuestro sufrimiento

tú, equivalente general que mide el valor de cambio de
 lo insignificante
 tú, luz abstracta
 tú, alfa y omega
 tú, terrorífico anunciador de largamente deseados apocalipsis.

Delfos, 18 de marzo de 2018

Meditación kubrikiana sobre el 2068 (2018)

El 68 es el año de *Odisea en el Espacio*. En esa película, vista a la distancia de medio siglo, Kubrik realiza la operación imaginativa que mejor corresponde a la larga parábola del 68, proyectada para iluminar (¿oscuramente?) el siglo XXI en curso. Kubrik evoca el gran enigma implícito en el acontecimiento que llamamos 1968: la relación entre la mente del hombre y el autómeta. Este es el tema que domina nuestro tiempo. El autómeta que hemos construido y que ahora emerge poderoso e ingobernable, ¿viene a liberarnos de la explotación o a explotarnos? ¿Viene a liberarnos de la opresión o a oprimirnos? ¿Viene a elevar lo humano o a borrarlo?

La revuelta estudiantil mundial señala la emergencia de la autoconciencia del *General Intellect*. La escolarización masiva provoca un salto evolutivo y permite tomar la palabra a quienes irrumpen en la escena del conocimiento y la producción técnica y mediática. Los estudiantes en revuelta son el sujeto consciente del *General Intellect* en formación. El devenir sujeto de los estudiantes contiene desde el principio las líneas de desarrollo de la tecnología posindustrial y la creación de redes, pero la imaginación política avanza por otros derroteros.

El movimiento del 68 es un ejemplo de la precedencia de lo subjetivo: contrariamente a lo que piensa la versión mecanicista del materialismo histórico, la subjetividad no es una mera superestructura, sino que registra de antemano fenómenos tecnosociales en gestación. El movimiento estudiantil es la primera manifestación

global y la primera expresión de autoconciencia de la fuerza emergente del trabajo cognitivo.

Las palabras que Mario Savio pronunció el 2 de diciembre de 1964 ante cinco mil estudiantes de Berkeley esbozan coherentemente el futuro entrelazamiento del trabajo intelectual, la dominación económica y militar del conocimiento y la rebelión del trabajo intelectual contra esta dominación. “Somos materias primas que no pretenden serlo, no queremos que nos conviertan en un producto. No pretendemos llegar al extremo de que nos compre algún cliente de la universidad, ya sea el gobierno, la industria, los trabajadores organizados o quien sea. Somos seres humanos... Llega un momento en que el funcionamiento de la máquina se vuelve tan odioso, te oprime tanto el corazón, que ya no puedes participar. Ya no se puede participar ni siquiera pasivamente. Y en ese momento tienes que coger tu cuerpo y lanzarlo entre los engranajes y las ruedas... y las palancas, y contra todo el aparato, para poder detenerlo. Y en ese momento tienes que demostrar a la gente que dirige el sistema, que lo domina, que si no eres libre, impedirás que la máquina funcione”.

El primer punto que hay que captar del discurso de Mario Savio es la idea de que la universidad se está convirtiendo en una empresa, una entidad económica cuyo principio rector es el beneficio. A mediados de la década de 1960, la relación entre poder (militar y económico) y conocimiento era importante en la conciencia de estudiantes, investigadores e intelectuales. Esta relación se volvió absolutamente crucial en los treinta años siguientes. El segundo punto de interés en el discurso de Savio es el sentimiento de pesadez en el corazón. El conocimiento, la creatividad, la lengua se han convertido en trabajo asalariado. El cerebro es la principal fuerza de trabajo en el proceso de semiosis digital de la red mundial. Sin embargo, al mismo tiempo, la actividad cerebral está desconectada de la existencia del cuerpo social. El trabajo del cerebro está sometido a la regla despiadada de las finanzas, y esta subyugación hace que el corazón se entristezca. El tercer punto que me llama la atención es el gesto que propone Savio: tomemos nuestros cuerpos y lancémoslos en medio de las palancas, los engranajes y ruedas del aparato productivo para detenerlo.

Ruedas, engranajes, palancas: así imaginaba el movimiento del 68 la maquinaria del poder: la vieja fábrica y la vieja clase obrera eran para nosotros el escenario en el que se desarrollaba el conflicto social. Era un imaginario que sacábamos de las películas de Charlie Chaplin y del paisaje industrial que empezaba a declinar en aquellos mismos años. Por eso la facción igualitaria perdió la batalla, por eso la ola de 1968, aunque cambió la vida social en muchos aspectos, no consiguió dismantelar la máquina de explotación.

En aquella multitud frente a la universidad principal de la Bahía de San Francisco, entre los miles de jóvenes que escuchaban, muchos colaboraron más tarde en el proceso de creación de la red mundial. Podemos imaginar que Steve Jobs o Steve Wozniak se encontraban entre esa multitud de jóvenes. Pero el movimiento no se dio cuenta que lo más importante era tomar posesión de la máquina cognitiva.

Debido a la imaginación industrial que prevalecía en la cultura política del movimiento, debido a la influencia que la revolución soviética había ejercido y seguía ejerciendo en la imaginación de la mayoría de los estudiantes rebeldes, no logramos captar la posibilidad real que existía en ese movimiento, la posibilidad de iniciar un proceso a largo plazo de autoorganización del intelecto general. En las décadas que siguieron a la dispersión del movimiento, las personas que habían participado en él (*flower children* y militantes marxistas, feministas, anarquistas y budistas, Panteras negras y muchos otros) desempeñaron un papel importante en la transformación general de la sociedad: como profesionales construyeron las redes técnicas, pero como activistas siguieron atrapados en el imaginario industrialista del siglo XIX.

La única posibilidad de evitar el sometimiento del conocimiento al beneficio y la guerra residía en la conjunción del *General Intellect* con las necesidades de la sociedad. Pero estábamos atrapados por la vieja concepción de la revolución política.

Mario Savio pronunció su discurso en la Bay Area, a tiro de piedra de Silicon Valley, el futuro centro de la fábrica mundial de mentes. En los años siguientes, sus palabras y conceptos se convertirían en el núcleo del discurso del movimiento estudiantil mundial.

En el discurso de Mario Savio están implícitas las dos líneas en las que se expresará esa subjetividad social a lo largo del tiempo. Intentemos identificar estas líneas, totalmente divergentes, a lo largo de las cuales se desplegó el discurso teórico e ideológico, y el imaginario de la generación que se formó al calor del 68 global.

La primera línea define a la facción igualitaria, que en diversas formas reafirma una crítica marxista y una estrategia que de diversas maneras se remonta a la revolución leninista. Mirando al pasado del comunismo histórico, la facción igualitaria se quedó anclada en una visión industrialista, y el igualitarismo se borró cuando la clase obrera industrial perdió su centralidad productiva y política. Por otro lado, la facción antiautoritaria evolucionó hacia el radicalismo tecno-libertario, y en las décadas posteriores a 1968 exaltó la autonomía de la empresa cognitiva hasta el punto de convertirla en un principio de autoorganización antiestatal, pero también tendencialmente antisocial.

Este ámbito cultural, predominante en California pero también importante en sectores europeos posteriores a 1968, anticipa, con la cibercultura de los años ochenta y noventa, la revolución digital, combinada con el modelo económico neoliberal.

La “Declaración de Independencia del Ciberespacio” de John Perry Barlow de 1996 desciende del crisol cultural de la década de 1968, y puede considerarse el manifiesto de la evolución tecnoliberal en el momento de su triunfo.

“Gobiernos del mundo industrial, gigantes de carne y acero, vengo del ciberespacio, el nuevo territorio de la Mente. En nombre del futuro, les pido que nos dejen en paz. No son bienvenidos entre nosotros. No tienen soberanía sobre los territorios en los que nos reunimos. No hemos elegido ningún gobierno, ni tenemos intención de tenerlo, así que me dirijo a ustedes con la autoridad de la propia libertad al hablar. Declaro que el espacio social global que estamos construyendo es naturalmente independiente de las tiranías que pretenden imponernos. No tienen derecho moral a gobernarnos y no poseen instrumentos que puedan infundirnos miedo”.

Se trata de una arrogante declaración de independencia de la inteligencia respecto al gobierno existente en el pasado industrial.

Esa arrogante declaración triunfó, y hoy el autómatas de la red global (FAGMA: Facebook, Apple, Google, Microsoft, Amazon) ejerce su poder mundial sin temor a la regulación de los Estados-nación. El proceso de desregulación, que se encuentra en el corazón de la transformación neoliberal de las relaciones de producción es, en cierto modo, el resultado de la afirmación de la autonomía del trabajo cognitivo que tiene su momento fundacional en el '68 global. El problema es que la desregulación neoliberal no ha entregado las llaves del proceso de producción al conocimiento, no ha puesto la inteligencia social al mando. Por el contrario, la norma estatal de regulación ha sido sustituida por la regla de hierro del beneficio financiero. Cincuenta años después del 68, el proyecto igualitario naufragó con el legado del comunismo histórico y la solidaridad social socavada por la precariedad.

El proyecto libertario, por su parte, se ha encarnado en el autómatas cognitivo. La cibercultura, heredera de la contracultura de los años 60, ha sabido alimentar la revolución digital y conectiva, pero sin saber emanciparla de la regulación capitalista, del predominio del beneficio sobre la vida social. Los cincuenta años que nos separan del 68 fueron solo la primera parte de una odisea espacial en la que el hombre se enfrenta al producto técnico de sus conocimientos. Ahora, mientras el autómatas somete cada fragmento de vida inteligente, la demencia de los cuerpos separados por cerebros se vislumbra en el horizonte.

De momento parece que Hal 9000 se está apoderando de la nave espacial, pero en la periferia del mundo retumba la demencia. En los próximos cincuenta años veremos cómo se las arregla el cerebro humano para capear el temporal. Y dentro de cincuenta años, mirando hacia atrás, desde el punto de vista de la neuroevolución, no de la política, juzgaremos a 1968.

Meme y crítica. En el imperio de la simulación (2019)

Lo de las “noticias falsas” (*fake news*) es un tema muy discutido y reducido a la banalidad por la instrumentalización política de izquierda y derecha.

Según la versión acreditada en la prensa de todo Occidente, Donald Trump habría ganado las elecciones en los Estados Unidos,

y otros movimientos nacionalistas habrían ganado elecciones en Europa, gracias a la difusión de noticias falsas y a la instrumentalización de las redes sociales. No lo creo. Como mínimo, me parece que esta visión es una simplificación que no alcanza a entender la profundidad de lo que está pasando en el sistema tecnocomunicacional y, sobre todo, en la evolución de la mente individual y colectiva.

Creo que la causa fundamental de la derrota de la izquierda, que gobernó buena parte del mundo en las décadas pasadas, se encuentra en las elecciones económicas y sociales que los gobiernos de centroizquierda hicieron durante las décadas que duró su predominio. Las fuerzas de centroizquierda que han dirigido la política europea tanto como la estadounidense en las últimas décadas han impuesto la transformación neoliberal y los intereses del capitalismo financiero, disfrutando del consenso que mantenían con la mayoría de los trabajadores. Es decir que han traicionado la confianza de sus electores para mantener el poder político. Esta traición ha producido un efecto catastrófico a nivel social y a nivel psíquico. La elección de someterse al dominio neoliberal ha llevado a la izquierda a la derrota electoral y ha impulsado a muchísima gente, a muchísimos trabajadores, a reconocerse en la derecha más agresiva y nacionalista.

La verdad y falsedad de las noticias no son la causa de los acontecimientos políticos que se están verificando. Esto no significa que la transformación del modo técnico de la comunicación no implique un cambio del régimen de verdad. Pero si queremos entender lo que pasa, antes que nada tenemos que considerar la transformación del mundo en tanto mundo de una convención lingüística y social. Tenemos que considerarlo como un efecto cada vez más poderoso, cada vez más persuasivo, de simulación. Verdad y falsedad son conceptos muy débiles desde el punto de vista filosófico y semiológico. Mejor hablar de una simulación que tiene intenciones de uno u otro tipo.

El concepto de simulación me interesa en este momento. La palabra *simulación* es una palabra que tiene una historia filosófica muy larga, pero a mí me interesa partir de un texto que Jean Baudrillard publicó a comienzos de los años '80, que se llama justamente *Simulacros y simulación*. ¿De qué habla Baudrillard en este

texto? Habla de la creación de una máquina de producción de la realidad que tiene un carácter replicante y recombinante, y que se funda sobre las tecnologías de replicación electrónica. El simulacro no es un engaño, es la creación de una segunda realidad en el sentido que todos los *hechos* que se encuentran en la vida social son el producto del hacer humano.

La simulación no es un fenómeno exclusivamente contemporáneo, no es un fenómeno vinculado solo a las tecnologías de simulación electrónica. Pero son estas tecnologías de replicación y de recombinación las que han modificado la textura profunda de la relación entre percepción y realidad. La simulación se ha difundido en la vida cotidiana gracias a la proliferación de herramientas de producción de una realidad recombinante generada por la tecnología informática.

La simulación ha modificado profundamente la realidad social, y en consecuencia, la realidad política. La realidad, escribe Baudrillard en su texto, se produce a través de unidades miniaturizadas, matrices, bancos de memoria, modelos de comando, que pueden reproducirse infinitas veces. No se trata más de la realidad racional, porque no se puede medir a través de criterios de tipo ideal, sino que es una realidad operacional. Gracias a la simulación, el mundo se hace lugar de intercambio de realidades reproducibles, replicables. El criterio de valoración de la replicación electrónica no es la verdad, sino la operacionalidad, la funcionalidad. Cuando hablamos de un simulacro lo importante no es si es verdadero o falso, porque desde el punto de vista ontológico, todos los simulacros son de una naturaleza que no pertenece al campo de verdad. Lo importante es qué tipo de función desarrolla el simulacro en la dimensión psicosocial.

El estatuto filosófico de la relación entre verdadero y falso ha mutado profundamente: ya no es un tema de discernimiento crítico entre verdadero y falso, entre bueno y malo, porque es el concepto mismo de crítica el que tenemos que investigar en este momento. La crítica, la facultad crítica de la mente humana, no es algo dado naturalmente, no es algo dado biológico, algo natural del cerebro humano, sino que se produce como facultad cognitiva al interior de condiciones técnicas y tecnocomunicacionales específicas.

El antropólogo británico Jack Goody, en su libro *The domestication of the savage mind*, sostiene que el pensamiento lógico solo se puede manifestar cuando tenemos la posibilidad de producir textos que se presentan a nuestra atención de una manera lenta y reversible. Por ello mismo, la facultad crítica como facultad masiva, como algo que pertenece no a algunos pensadores críticos sino a una mayoría de la población, se ha formado en la época moderna como consecuencia de la difusión técnica de los textos: es la tecnología alfabética gutenberguiana –la imprenta–, la reproducción de textos, lo que permite la difusión de la capacidad crítica que ha vuelto posible la democracia.

En la época moderna la facultad crítica de distinción entre verdadero y falso hizo posible la formación de una opinión pública como opinión crítica, e hizo posible la decisión consciente. Esa fue la época de la política burguesa, del racionalismo, de la crítica como fundación del consenso y el disenso. Pero esta época se terminó cuando la técnica digital aceleró la infoesfera, intensificando sin límites la neuroestimulación informativa.

En un libro de 1964 titulado *Understanding media*, McLuhan habla de estos problemas, y dice que cuando a la tecnología alfabética la sucede la tecnología electrónica, a la secuencialidad de la interpretación le sigue la simultaneidad de la interpretación. Esto significa que cuando el cerebro colectivo está expuesto, cuando está abierto a una extrema intensificación, proliferación y aceleración de los estímulos nerviosos e informativos –infonerviosos–, pierde la capacidad de valorar críticamente –en secuencia– el sentido y el valor de verdad de cada enunciado. Entonces el cerebro colectivo va perdiendo la capacidad de valorar críticamente y también de elaborar emocionalmente los estímulos infonerviosos; se encuentra obligado a reaccionar de otra manera, a volver al pensamiento mitológico. Eso es lo que escribe McLuhan en su texto, que explica algo de lo que está pasando en la historia de la política contemporánea y también de la ética y de la vida cotidiana contemporánea.

En su reciente texto titulado *In the Swarm*, Byung-Chul Han, pensador alemán de origen coreano, escribe que nos encontramos en una aceleración que se manifiesta como *shit storm*, como

tormenta de mierda. La *tormenta de mierda* es la nueva condición de la infoesfera, una tempestad comunicacional en la cual perdimos la posibilidad, la capacidad y el tiempo necesario para discriminar entre verdad y falsedad en los enunciados, y al mismo tiempo perdimos la capacidad de discriminar entre lo bueno y lo malo en las acciones lingüísticas, prácticas y físicas que hacemos. Esta pérdida de la capacidad de discriminación crítica y de valoración ética explica, en mi opinión, lo que está pasando en el mundo social. La forma de comunicación que ha permitido a Donald Trump ganar las elecciones estadounidenses, por ejemplo, es una forma de comunicación que no tiene nada que ver con el pasado de la crítica, de la persuasión, de la creación de consenso.

En el pasado moderno, la construcción de hegemonía política se fundaba sobre la discriminación crítica y la creación de consenso. *Consensus* significa compartir el mismo sentido, como *disidencia* significa no compartir y refutar el sentido dominante. Pero hoy el concepto de *consensus*, como el concepto de *disidencia*, pierden fuerza porque el *sensus* deja de ser relevante en la formación de la opinión. En la formación de la esfera pública actual no se trata de una oposición entre verdades diferentes, entre opiniones diferentes, entre formas de enunciación diferentes, sino de una acumulación infinita y de una aceleración del estímulo infonervioso. Eso se manifiesta en la violencia verbal y psicológica que circula en las redes sociales.

Podemos pensar al discurso público como una película que miramos, que se va desplegando frente a nuestros ojos, una película que avanza lentamente. Al comienzo se puede entender el sentido de cada fotograma, pero luego la película se acelera, se acelera, se acelera infinitamente, hasta el punto en que no podemos distinguir el sentido de cada fotograma. Lo que se produce en nuestro cerebro es algo muy diferente de una decisión crítica o ética sobre el universo del discurso público. Lo que se produce es un salto, un pasaje desde la condición del discernimiento y la significación racional a una dimensión de perversión por saturación de la atención colectiva.

El meme es la forma de comunicación dominante en la política contemporánea.

Una enorme producción de imágenes enigmáticas, de estímulos no significantes y sin sentido crítico ha tenido como efecto el predominio del meme en el discurso público. El *sapo Pepe* no significa nada, pero funciona de manera a-significante para captar el sentimiento de una amplia población empobrecida, humillada por la Razón financiera, que, al mismo tiempo, está confundida por la intensidad de la infoestimulación.

La cuestión que se plantea es, en definitiva, esta: la memética, la producción de *memes*, ¿es una forma que solo la derecha puede utilizar, o puede haber una comunicación memética concebida por la cultura progresista, por los movimientos sociales? El propio concepto de Razón esta aquí en cuestión. ¿Puede la crítica expresarse y manifestarse a través de una técnica que es esencialmente no crítica? ¿Puede la razón producir efectos en una infoesfera que difunde sentido solo a través de la irracionalidad de la mitología? Estas son cuestiones nuevas para el pensamiento.

Esto significa también, volviendo al concepto inicial de simulación, preguntar ¿qué puede hacer el organismo consciente y sensible, el organismo humano como organismo individual, como cuerpo, y como cuerpo colectivo? ¿Puede dismantelar los efectos que se producen al interior de una simulación? ¿Puede el cuerpo actuar eficazmente al interior de una simulación inmersiva? Esta es la pregunta difícil que tenemos que hacernos.

¿Qué somos nosotros? No lo sé. ¿Somos los defensores de la vieja facultad crítica? ¿Somos los defensores del racionalismo burgués? No lo creo, yo no lo soy. No puedo pensar que para salir del infierno neoliberal y fascista tenemos que volver a formas de pensamiento, vida y comunicación que se han vuelto ineficaces, y sobre todo que no logran atraer y hegemonizar el deseo, la imaginación, las esperanzas imaginarias de la mayoría de los seres humanos.

Hemos entrado en un laberinto en el que tenemos que considerar, al mismo tiempo, el carácter simulatorio y ficticio del discurso público y la producción económica contemporánea en la época del semiocapitalismo; tenemos que considerar el carácter ficticio de la esfera en la cual actuamos y, a la vez, el carácter totalmente material, físico, instintivo, pulsional, carnal del sufrimiento social y

de la posibilidad de liberación. Ese es el laberinto en el que nos encontramos, el laberinto de la tormenta de mierda y el laberinto de la investigación de una nueva dimensión erótica, porque es del cuerpo erótico de lo que se trata. Es el cuerpo erótico y social el que está sufriendo. La pregunta, entonces, es si puede el sufrimiento producir un efecto de des-simulación al interior de la simulación contemporánea.

El abismo estadounidense (2020)

El desmoronamiento de Estados Unidos

El hilo conductor de los últimos veinte años de historia mundial es la lenta desintegración del poder estadounidense. El 11 de septiembre de 2001 es el punto de partida de este proceso. Apareció la fuerza militar más poderosa de todos los tiempos y era indestructible. La única forma de destruirla era empujar al gigante contra sí mismo. Esta es la estrategia que siguió Osama Bin Laden. Bajo el liderazgo poco inteligente de George Bush y Dick Cheney, el gigante entró en un proceso de autodestrucción. Las debacles afgana e iraquí provocaron la desmoralización y la furia en el cerebro blanco estadounidense.

Salman Rushdie relata esta furia autodestructiva en la profética novela *Furia*, publicada en 2001. Luego llegaron el colapso financiero de 2008 y un presidente negro a la Casa Blanca. El Presidente Barack Obama fue una conmoción para el instinto supremacista arraigado en la historia estadounidense y en la psique del hombre blanco. El ascenso de Trump es la reacción de la sociedad blanca a una larga lista de humillaciones: la derrota de Bush Jr. en las dos guerras, el empobrecimiento de la clase media tras la crisis de 2008 y, finalmente, un elegante presidente negro. Cuatro años de trumpismo hicieron avanzar rápidamente el proceso de desintegración del Estado. El proceso estaba a punto de consumarse cuando estalló la pandemia en 2020. ¿Qué pasará después? Por supuesto que no lo sé, pero me limito a constatar que, tras una serie de reveses políticos, Trump parece cada vez más el líder de la gente de la Segunda

Enmienda, es decir, de los blancos armados, que no son una ínfima minoría, sino una parte decisiva de la población.

En mayo de 2020 asistimos a la propagación de revueltas negras en muchas ciudades cuando un grupo de trumpistas armados entró en la sede del estado de Michigan. En un artículo de Roger Cohen titulado “Los enmascarados contra los desenmascarados”, publicado en el *New York Times*, podemos captar la percepción de una precipitación que se ha vuelto casi imparable: “Un vecino de Colorado me dijo que ha llegado el momento de que los liberales tomen las armas. Están armados y no se detendrán ante nada. ¿Qué les podemos decir a nuestros nietos? ¿Que intentamos resistir con palabras, pero que ellos tenían armas?”.

Cohen se apresura a añadir que no está de acuerdo con su vecino, y que la democracia estadounidense no es como la húngara. Pero no estoy tan seguro de que su optimismo esté bien fundado; al contrario, creo que la democracia estadounidense está mucho más profundamente corrompida que la húngara, al ser la expresión de procesos históricos que incluyen también la tentación genocida, la deportación, la esclavitud, la violencia. La democracia estadounidense ha sido una farsa desde el principio, desde que los esclavistas que redactaron la *Declaración de Independencia* se detuvieron a pensar en escribir algo sobre el problema de la esclavitud, y decidieron posponerlo.

No debemos creer que Trump es una rareza un tanto funky del espíritu estadounidense, o la excepción en un país de gente razonable: Trump es la expresión del alma blanca cuyo inconsciente está atormentado por la culpa y, por lo tanto, por el deseo de venganza. Gracias a su ignorancia y abyección moral, Donald Trump representa una de las almas más profundas de un pueblo que, en el pasado, ha sido capaz de tolerar crímenes contra pueblos originarios, el abuso contra millones de negros, Hiroshima y Nagasaki, ataques e injerencias contra Estados soberanos, especialmente en América Latina. No hay usos alternativos como pensábamos en los años sesenta y setenta. Hay millones de mujeres y hombres que sufrieron la violencia de Estados Unidos y en algún momento de los años sesenta y setenta intentaron reformar el país. Fracasaron, y sus esfuerzos fueron engullidos por un agujero negro.

Osama bin Laden tuvo éxito en su plan de empujar a la mayor potencia militar de todos los tiempos contra sí misma. La provocación de 2001 obligó al gigante a declarar la guerra al caos, pero quien hace la guerra al caos está condenado a la derrota porque el caos se alimenta de la guerra. Bush y Cheney no lo sabían y cayeron en la trampa.

Gracias a su estupidez estamos empezando a ver el colapso del gigante, que se avecina en el horizonte. Desde que George Bush padre dijo, en 1992, en la primera cumbre del clima de Río de Janeiro, que el nivel de vida de los estadounidenses no era negociable, estaba claro que había una contradicción irremediable en el futuro del planeta: la idea de desarrollo de la que Estados Unidos era garante corría el riesgo de destruir el planeta.

Los rastros de este futuro probable los encontramos en la conciencia literaria.

Me hubiera gustado hablar de los libros de Joyce Carol Oates, en particular de *Un libro de mártires estadounidenses*, o de la extraordinaria premonición de Octavia Butler en *Parábola del sembrador*, de los años ochenta, que describe una distopía perfecta en la que la empatía con el dolor del otro se considera una enfermedad. En cambio, he optado por leer solo a hombres blancos, para que el abismo se cuente desde dentro. Cormac McCarthy, John Steinbeck, Philip Roth y Jonathan Franzen. Sin duda es una elección cuestionable y sé que algunos me lo pueden reprochar. Me lo reprocho, pero luego me justifico con una razón muy personal: soy un hombre blanco senescente.

Sé de lo que hablo.

La oscuridad adentro

La segunda novela de Cormac McCarthy, publicada en 1968 con el título *Outer Dark*, es un viaje metafórico al alma original de la América blanca. El tiempo y el lugar de la historia son confusos: desolación, ausencia de referencias históricas, una sensación omnipresente de ofuscación mental.

En algún momento de la transición entre los siglos XIX y XX en los Apalaches, una mujer llamada Rinty da a luz al hijo de su

hermano. Su hermano, Cradle, deja al bebé sin nombre en el bosque para que muera, y luego le dice a su hermana que el bebé murió de causas naturales. La mujer no le cree y sale a la oscuridad en busca de su hijo.

“Los hijos del reino quedarán en tinieblas allá afuera; y allí será el llanto y el crujir de dientes”, dice el Evangelio de Mateo. La inquietante presencia del Dios bíblico dibuja sombras de culpabilidad que persiguen a los personajes de la historia, de cuyos actos y palabras no emerge conciencia alguna.

Tras abandonar al niño, Cradle vaga, encuentra trabajo y armas, mata a alguien y luego huye, como en una pesadilla. El episodio final es el más absurdo y el más aterrador. Cradle se cae a un río, se rompe una pierna, y cuando sale del río se encuentra con tres hombres que lo han seguido. Se llevan a su hijo, el niño que Cradle abandonó en el bosque. El niño está terriblemente herido, le falta un ojo. Los tres hombres acusan a Cradle de ser el padre y uno de ellos mata al niño.

La conclusión está rodeada de una luz surrealista de locura: habiendo sobrevivido a sus aventuras, Cradle se hace amigo de un ciego, lo ve caminar hacia un pantano donde puede morir. La novela termina con las palabras que Cradle se dice a sí mismo: “Alguien debería decirle a ese ciego adónde va”.

La gloria de la colonización del Oeste se cuenta aquí como un brumoso deambular por la violencia, el miedo y la abyección, un relato de los orígenes de la historia estadounidense.

Furia

De la pesadilla a la realidad, de la narrativa mitológica y alucinatoria de Cormac McCarthy a la narrativa histórica de John Steinbeck. ‘Zero Hedge’ es una revista nacional-obrera que expresa la visión del supremacismo antiglobalista de la clase obrera blanca estadounidense. Como soy un ávido lector de esta repugnante y útil revista, me ha llamado la atención un artículo de Wayne Allensworth, titulado *The Old America Is Dead: Three Scenarios for the Way Forward*, que hace referencia a la película que John Ford hizo a partir de la novela de Steinbeck, *Las uvas de la ira*, en 1939. Expulsado de la

tierra que ha pertenecido a su familia durante tres generaciones, Muley se enfrenta a la excavadora que viene a demoler su casa mientras empuña un rifle. Son los años de la Depresión: como consecuencia de su endeudamiento y del entorno financiero, que son incapaces de comprender, una comunidad de trabajadores agrícolas de Oklahoma recibe la visita de los matones del dueño que les advierten: Deben abandonar esta tierra. “Algunos de los hombres del dueño eran amables porque odiaban lo que hacían, otros estaban enfadados porque odiaban ser crueles, pero todos sabían que estaban atrapados en algo más grande que ellos mismos. Algunos de ellos odiaban las matemáticas que les habían llevado hasta allí, otros estaban asustados, otros adoraban esas matemáticas porque les proporcionaban un refugio del pensamiento y el sentimiento. [...] Cuando el monstruo deja de crecer, muere. No puede permanecer del mismo tamaño”, escribe Steinbeck.

La dolorosa impotencia de los trabajadores frente al monstruo del capitalismo financiero sale hoy a la palestra cuando la pandemia hace revivir el escenario de la Depresión.

“Finalmente, los hombres del dueño plantearon el punto: ‘El sistema de aparcería ya no funciona’. Un hombre en un tractor puede sustituir a doce o catorce familias. Le pagamos un salario y él produce todas las cosechas. Nos vemos obligados a hacerlo. No nos gusta, pero el monstruo está enfermo’. Los aparceros se sientan en el suelo mientras el abogado habla y finalmente dice: ‘Deben renunciar a la tierra’. Los hombres sentados se levantan rabiosos. ‘Mi abuelo tomó esta tierra, tuvo que matar a los indios y echarlos de aquí. Mi padre nació aquí, mató a las serpientes y arrancó las malas hierbas. Luego vino un mal año y tuvimos que pedir dinero prestado. Nacimos aquí. Mi padre tuvo que pedir prestado más dinero. En ese momento el banco se volvía el propietario del terreno, pero nosotros nos quedábamos aquí y nos llevábamos una parte de lo que podíamos recoger’. Pero los hombres del dueño son inflexibles, y el aparcerero gritó: ‘Mi abuelo mató a los indios, mi padre mató a las serpientes, podemos matar a los bancos, que son peores que los indios y las serpientes [...]’. Los hombres del dueño se enfadan. Deben irse. ‘Llevaremos nuestras carabinas, como el abuelo cuando vinieron los

indios. ¿Y después qué? Primero vendrá el sheriff, luego vendrán los soldados... el monstruo no es humano, pero puede hacer lo que quiera con los seres humanos...”.

Este sentimiento y esta mitología explican la fuerza de Trump: los blancos que conquistaron la tierra y tuvieron que matar indios para colonizarla están amenazados por el globalismo liberal. Trump es su arma contra la amenaza globalista. La gente de la Segunda Enmienda tiene ahora una última oportunidad para salvar su dominación social: esta oportunidad es Trump, argumenta Wayne Allensworth. “Nuestro pueblo, nuestra cultura, nuestra historia, todo lo que apreciamos, es ahora objeto de ataques por parte de los medios de comunicación, los políticos, los activistas y el poder judicial, con la ayuda y la instigación de enemigos internos, que a menudo son nuestros hijos y nuestros amigos, pero que han interiorizado las calumnias izquierdistas contra la sangre, la narrativa de unos Estados Unidos irremediabilmente racistas que deben ser arrasados. Hasta hace poco, la mancha globalista no había hecho cuentas con la Nación histórica estadounidense que ahora se ha puesto en pie. Entonces Donald Trump fue elegido presidente. La mancha se sorprendió. Utilizando el virus chino y los disturbios como pantalla, la mancha y su ala militante, Antifa y Black Lives Matter, llevaron la anarco-tiranía a nuevos niveles”.

La mitología supremacista apoyada por un ejército de blancos armados tiene raíces profundas. El artículo concluye con una incitación abierta a prepararse para la guerra civil: “Si confiamos solo en la política electoral perderemos, sobre todo porque el círculo demográfico se está cerrando, los vencedores no nos darán tregua. La vida política que hemos conocido en el pasado ha terminado. Los Estados Unidos en los que crecimos y a los que amamos han muerto. Las elecciones son, en el mejor de los casos, un lastre. Pero parece poco probable que Trump, o cualquier otra persona, pueda, por ejemplo, deportar y autodeportar a decenas de millones de extranjeros ilegales, aunque desee hacerlo”.

Trump no puede hacer todo el trabajo él solo, dicen los supremacistas. Debemos tomar las armas y hacer el trabajo con él: deportar a decenas de millones de inmigrantes ilegales. Lo hicimos

cuando masacramos a los indios. Debemos hacerlo de nuevo. ¿Locura? Claro, pero eso es precisamente lo que los politólogos son incapaces de entender: que solo la locura puede comprender un mundo totalmente fuera de control.

¿Y qué pasa si Trump pierde las elecciones de noviembre?, se pregunta Allensworth. La respuesta es la siguiente: “Si Trump pierde, la mancha triunfa. Pero como esto ya no es una nación, sino solo un país, carente de sentido común, fe e idioma, solo un estado policial puede mantenerlo unido. Pero esto no garantizará el orden en el caos de los post-Estados Unidos, y el menguante número de blancos ciertamente no disfrutará de la protección de ese Estado. Los estadounidenses blancos pueden encontrarse en la situación de los sudafricanos blancos, obligados a temer constantemente por sus vidas. Pero hay buenas noticias: los blancos han aprendido a comportarse cuando los disturbios amenazan sus hogares y su historia”.

Este país da miedo

Desde los años de la Depresión hasta los sesentas, revueltas de negros y protestas universitarias. En *Pastoral americana*, Philip Roth escenifica la tragedia de un hombre que creció como un sonámbulo creyendo en los valores del sueño estadounidense, hasta que se ve obligado a reconocer la realidad: un colapso que afecta a su familia, al país y al mundo entero. Le llaman el Sueco, pero es un joven judío de New Jersey: un chico modelo, alto, guapo, estudioso, buen jugador de béisbol. Estamos en los años cincuentas y la vida para él es gloriosa y feliz. Se casa con Miss New Jersey, tienen una hija, Merry. Merry sufre un tartamudeo pronunciado. No hay forma de curar este defecto suyo, esta penosa mancha en la perfecta alegría de la familia que se encamina a los años sesentas. Entonces Merry ve en la televisión a un monje que se rocía con gasolina y se prende fuego, permaneciendo inmóvil entre las llamas hasta que cae como un trozo de madera. Así es como la realidad irrumpe en el jardín encantado del sueño estadounidense del Sueco. Estallan revueltas negras, Watts y Newark en llamas. El Sueco protege su fábrica de guantes, todo en el barrio está cambiando. Ya no es el jardín encantado, pulcro como un anuncio. Hay sangre,

miedo. Y sobre todo, Merry se ha vuelto loca. No vuelve a casa por la noche, sale con amigos peligrosos, comunistas, anarquistas.

Entonces sobreviene la tragedia, y no hay forma de compensarla.

Merry se convierte en asesina, Merry ha colocado la bomba que ha matado a un pobre transeúnte, un médico muy querido en la ciudad. Merry es una fugitiva, ha huido, Merry no volverá jamás, su madre sufre un ataque de nervios. Merry se refugia en un barrio. No muy lejos. Acepta ver al Sueco. Merry está flaca, sucia, arruinada. Merry ha sido violada. El mundo del Sueco se ha derrumbado, llama por teléfono a su hermano, le cuenta lo de Merry, le dice que nada es como él había creído.

“No tienes ni idea de lo que es este país. (...) Este país da miedo”. (...) A los cuarenta y seis años, el Sueco se ha dado cuenta de que todos somos víctimas de algo demente. Es solo cuestión de tiempo...”.

Eso mismo: creo que ha llegado el momento

Nadie habría imaginado que Estados Unidos acabaría como lo está haciendo: el número de muertes por coronavirus crece cada día, el sistema sanitario solo atiende a los que tienen dinero. El enésimo asesinato por estrangulamiento, el estallido de las protestas, la nueva violencia policial y el envío de tropas a Portland. Las apelaciones a la gente de la Segunda Enmienda y las colas de ciudadanos comprando armas en el supermercado. Estados Unidos, la enfermedad terminal de la humanidad, se desmorona.

Marasmo

“La locura del frente frío cruzando una pradera otoñal. Una oleada de desorden tras otra [...] toda la religión del norte estaba llegando a su fin”.

Así comienza el libro que marca la transición al siglo de la desintegración rápida, en primer lugar la desintegración del cerebro humano: *Las correcciones*, de Jonathan Franzen.

‘Alfred carecía del cumquibus neurológico’.

Alfred Lambert es padre de tres hijos de entre treinta y cuarenta años, y es el marido de Enid. Enid, al borde de la depresión,

descubre la magia de los antidepresivos químicos, mientras Alfred se tambalea al borde de la demencia. El mundo se vuelve cada vez menos comprensible, cada objeto se vuelve resbaladizo y cada vez más difícil de asir, y las acciones se vuelven confusas, los objetos pierden su significado, su connotación funcional. La realidad se ha vuelto incomprensible no solo por la degradación neuroquímica, sino también por la transformación del entorno.

“Un hombre negro le hace una mamada a un hombre blanco, la cámara se desplaza alrededor de su cadera izquierda [...] Descargó la imagen y la miró en alta resolución. [...] Y había una pregunta importante de la que quería respuesta. Pronto llegarían sus hijos. Gary y Denise y puede que incluso Chip, su hijo intelectual. Y tal vez Chip pudiera responder a esa importante pregunta.

Y la pregunta era... la pregunta era...”.

El marasmo es una condición de disociación extrema del flujo cerebral y el universo circundante: se produce cuando el sistema nervioso empieza a perder la integración necesaria para procesar los impulsos semióticos y naturales. Muchos signos de la situación estadounidense conducen a un diagnóstico político: el cerebro estadounidense se encuentra en estado de marasmo.

Un marasmo político, pero sobre todo psíquico. La percepción de un vértigo apocalíptico, por tanto, no solo procede de un ajuste de cuentas con la larga historia de violencia racial y sexual, contaminación industrial y psíquica y superexplotación económica, sino también de la degradación neurológica senil y la impotencia.

En la película *Nebraska* (2013), de Alexander Payne, un agente de policía descubre al viejo Woody Grant caminando por la autopista. Se lo lleva con él y llama a su hijo David, a quien el padre le dice que quiere ir a Lincoln, Nebraska, a recibir un millón de dólares que cree haber ganado en la lotería. Cuando David ve el supuesto boleto ganador se da cuenta de que es un anuncio para convencer a algún bobo de que compre algo. Es una historia conmovedora, y es el espejo de una población (la mayoría de los estadounidenses blancos) criada en falsas mitologías de superioridad y alimentada con comida horrible (en el sentido físico y espiritual) y que ahora, como en la última escena de *Outer Dark*, camina como un grupo

de sonámbulos ciegos hacia arenas movedizas, sin abandonar la certeza de su propia superioridad.

¿Quién es antisemita? (2022)

En 2017, cuando me invitaron a participar en Documenta 14, propuse realizar una performance. Escribí un texto dedicado al sufrimiento y la muerte de incontables migrantes provenientes de países donde la guerra y el hambre están imposibilitando la supervivencia.

Todos los años, miles de migrantes mueren ahogados tratando de cruzar el Mediterráneo, y millones son deportados y detenidos en los campos de concentración que Europa ha construido sobre la costa, desde Turquía a Libia, de Lesbos a Apulia y Calais. Muchos de ellos están huyendo de las consecuencias del colonialismo europeo y la catástrofe climática causada por la fosilizada modernidad europea. El título de mi obra era “Auschwitz en la playa”, pensado como tributo a las víctimas del nazismo en el siglo pasado y a las víctimas contemporáneas del racismo y neocolonialismo europeos.

El anuncio de mi performance suscitó protestas en la prensa alemana y un pequeño grupo de gente vino a Kassel con banderas israelíes a protestar por el título de mi obra. No hablé con estos agresivos manifestantes. En lugar de eso, fui al Centro Sara Nussbaum Para la Vida Judía en Kassel, donde conocí a la directora, Eva-Maria Schulz-Jander y al personal de la organización. Luego de una conversación, estuvieron de acuerdo en que el rechazo de los migrantes económicos y climáticos es comparable con el rechazo de 120.000 judíos que trataron de migrar al Reino Unido y EE. UU. en 1939. No obstante, me dijeron que el título de mi performance podía ser doloroso para algunos. Entonces, decidí cancelarla porque no quise ofender la sensibilidad de mis amigos del Centro Sara Nussbaum. En vez de eso, di una charla en el museo Fridericianum sobre racismo ayer y hoy. Eva Maria Schulz-Jander vino a la charla. Un grupo de amigos mostraron su solidaridad oponiéndose a la intolerancia de un pequeño número de fanáticos con banderas israelíes afuera. Hoy, cinco años más tarde, esta intolerancia sigue creciendo y se ha vuelto más confrontativa, más arrogante y mucho más violenta.

Hace unas semanas, vi que alguien en Kassel estaba preparando una reunión en el Bürgerhaus Philipp-Scheidemann-Haus, cuyo tema era: “Antisemitismus im Nah-Ost-Konflikt und in der Kunst der posbürgerlichen Gesellschaft” (Antisemitismo en el conflicto de Medio Oriente y en el arte de la sociedad posburguesa). La página de Facebook de este evento me llamaba “antisemita”. Y proclamaba:

“Un grupo de artistas y activistas anti-irsaelíes fue invitado a Documenta 15 por el colectivo ‘The Question of Funding’ (‘La cuestión del financiamiento’) con sede en Ramallah. Nuestra investigación sobre esta invitación reveló que muchos funcionarios y organizadores de esta muestra de arte pertenecen a la anti-israelí, y a veces antisemita, escena de trabajadores culturales “críticos de Israel”. Este fenómeno no es enteramente nuevo; la conversación con Edward Said en Documenta 10, la “jirafa anti-sionista” del artista Peter Friedl en Documenta 12, y la aparición del antisemita Franco Berardi en Documenta 14 indican que estamos frente a una conexión sistemática”.

Luego de leer la página de Facebook decidí responder a este insulto, no para animar a los organizadores de este evento propagandista y nacionalista, sino para compartir mi desprecio y asombro, dado que, para mí, “antisemita” es el insulto más violento posible. Lo que sigue es mi respuesta.

“No me gusta la palabra “identidad”. Me parece filosóficamente ambigua. Sin embargo, la identidad de una persona no se basa en su pertenencia sino en su devenir. No es la sangre ni el territorio, sino más bien las decisiones intelectuales y éticas que toman lo que define, si se quiere, la “identidad” de una persona.

En lo que a mí respecta, los flujos culturales que han dado forma a mi pensamiento y comportamiento vienen de mis lecturas, y en particular, de mis lecturas de novelistas y filósofos judíos. Reconozco en mi formación intelectual y cultural la impronta del judaísmo de la diáspora, desde Spinoza hasta Benjamin. Ni hablar de la influencia de gente como Isaac Bashevis Singer, A. B. Yehoshua, Gershom Scholem, Akiva Orr, Else Lasker-Schüler, Daniel Lindenberg y Amos Oz. Además, a través de lecturas adquirí el punto de vista de aquellos intelectuales precursores de la

Razón Desentrañada (*Heimatlose Vernunft*), la base de la democracia moderna y el internacionalismo proletario.

La condición judía de desterritorialización está en la base de la concepción del intelectual moderno, de alguien que no toma decisiones por su pertenencia, sino por conceptos universales. Recuerdo lo que Amos Oz escribe en *Una historia de amor y oscuridad*:

Mi tío David era un europeo confirmado, en un tiempo en que, pareciera, nadie más lo era en Europa, excepto por los miembros de mi familia y otros judíos como ellos. Todos los demás resultaron ser paneslavos, pangermanos o simplemente patriotas letones, búlgaros, irlandeses o eslovacos. Los únicos europeos en toda la Europa de los veinte y los treinta fueron los judíos. Mi padre siempre decía: en Checoslovaquia hay tres naciones, los checos, los eslovacos y los checo-eslovacos, es decir, los judíos; en Yugoslavia hay serbios, croatas, eslovenos y montenegrinos, pero incluso ahí vive un grupo de yugoslavos inconfundibles; e incluso en el imperio de Stalin hay rusos, hay ucranianos y uzbekos y chukchis y tártaros, y entre ellos están nuestros hermanos, los únicos miembros reales de una nación soviética.

Por todas estas razones afirmo que el ser judío es una parte irrevocable de quien soy; y, por ende, considero el calificativo “antisemita” como el peor de los insultos.

Durante el siglo pasado, como reacción a la persecución a las personas judías, algunas de ellas fueron llevadas a identificarse como una nación y ocupar un espacio que era del pueblo palestino. La posibilidad –seguramente fue una posibilidad– de una cohabitación pacífica fue intencionalmente impedida por el prejuicio nacionalista, que ahora ha abierto el camino a una interminable hostilidad que día tras día destruye la vida de palestinos e israelíes por igual.

La declaración de Israel como el Estado de los judíos por el Knéset en el 2018 –es decir, el refuerzo de Israel como un Estado étnico-nacional– no solo viola los principios básicos de la democracia y la igual dignidad de todas las personas, sino que también destruye el legado de la cultura judía ilustrada. Esta es la paradoja de la identificación. Aquellos que más han sufrido el racismo se han convertido en los últimos años ellos mismos en racistas –y en el

peculiar caso de Alemania, el país que cometió los más viles actos de antisemitismo de la historia, ahora apoya la ocupación y los ataques contra los palestinos por el Knéset como una suerte de forma de pedir perdón–.

Mi punto de vista sobre el conflicto de Medio Oriente siempre ha tomado distancia del nacionalismo árabe. No acepto el principio identitario que alimenta al nacionalismo –el mismo principio que inevitablemente alimenta al fascismo–. Por lo tanto, tampoco tengo afecto alguno por el concepto de un Estado palestino. Como ha mostrado el siglo XX, la separación de la ciudadanía política de la identidad cultural es el único modo de crear las condiciones para la vida civilizada.

Lamento decir que nunca he escrito sobre estos temas porque tenía miedo –miedo de ser acusado de una falta que considero repugnante: el antisemitismo–. Pero el insulto que leí en la página de Facebook del evento de Kassel me quita ese miedo. Ya no temo los insultos de aquellos que apoyan la opresión colonial de los palestinos, el asesinato sistemático de jóvenes palestinos y el asesinato de periodistas como Shireen Abu Akleh.

Aquellos que cometen estos crímenes racistas y que alzan la bandera israelí como protesta contra la libertad de abordar la violencia política en el ámbito cultural son los verdaderos antisemitas, no yo.

Por culpa de la violencia sistemática que el colonialismo israelí ha desplegado en las últimas décadas, crece en el mundo la bestia del antisemitismo. Al ser imposible en algunos países decir abiertamente que la política del Estado israelí es errada y peligrosa, muchos no lo dicen explícitamente, incluso cuando no pueden dejar de pensarlo. Este silencio también es lo que alimenta el odio antisemita existente.

Como ha mostrado la historia, el mayor peligro para el futuro del pueblo judío es el tipo de fanatismo nacionalista que ataca a artistas palestinos y que convoca a reuniones nacionalistas –no la solidaridad de artistas y filósofos que pelean por justicia–.

Guerra y demencia senil (2022)

Aniquilar

Anéantir, el último libro de Houellebecq, es un volumen de setecientas páginas pero con la mitad sería suficiente. No es el mejor de sus libros, pero sí la representación a la vez más desesperada, resignada y colérica del declive de la raza dominante.

Francia profunda. Una familia se reúne en torno al padre de ochenta años que sufrió un derrame cerebral. Coma interminable del anciano patriarca que trabajaba para los servicios secretos. El hijo, Paul, que también trabaja para los servicios secretos y para el Ministerio de Finanzas, descubre que tiene un cáncer terminal. El otro hijo, Aurelien, hermano de Paul, se suicida, incapaz de afrontar una vida en la que siempre se ha sentido derrotado. Queda la hija, Cecile, una católica fundamentalista, esposa de un notario fascista que ha perdido su trabajo, pero encuentra otro en los círculos de la derecha lepenista.

La enfermedad terminal es el tema de esta novela mediocre: la agonía de la civilización occidental. No es un bello espectáculo, porque la mente blanca no se resigna a lo ineluctable. La reacción de los viejos blancos moribundos es trágica.

El escenario en el que se desarrolla esta agonía es la Francia actual, culturalmente devastada por cuarenta años de agresión liberal, un país fantasmal en el que la lucha política se desarrolla en el cuadrado mefístico del nacionalismo agresivo, el racismo blanco, el rencor islámico y el fundamentalismo económico. Pero el escenario es también el mundo posglobal, amenazado por el delirio senil de la cultura dominante pero en decadencia: blanca, cristiana, imperialista.

Agonía, guerra, suicidio.

En la frontera oriental de Europa dos viejos blancos juegan un juego en el que ninguno puede retirarse. El viejo blanco estadounidense ha vuelto de la derrota más humillante y trágica. Peor que Saigón, Kabul permanece en la imaginación global como un signo del caos mental de la raza gobernante.

El viejo ruso blanco sabe que su poder se basa en una promesa nacionalista: se trata de vengar el honor violado de la Santa Madre Rusia.

El que se retira lo pierde todo.

Que Putin es nazi se sabe desde que terminó la guerra en Chechenia con el exterminio. Pero fue un nazi muy bien recibido por el presidente estadounidense, quien, mirándolo a los ojos, dijo que entendía que era sincero. También fue muy bien recibido por los bancos británicos que están llenos de rublos robados por los amigos de Putin tras el desmantelamiento de las estructuras públicas heredadas de la Unión Soviética. El jerarca ruso y el angloamericano fueron amigos muy queridos cuando se trataba de destruir la civilización social, el legado del movimiento obrero y comunista. Pero la amistad entre los asesinos no dura. De hecho, ¿de qué habría servido la OTAN si realmente se hubiera establecido la paz? ¿Y cómo terminarían las inmensas ganancias de las empresas productoras de armas de destrucción masiva? La ampliación de la OTAN sirvió para renovar una hostilidad a la que el capitalismo no podía renunciar.

No hay una explicación racional para la guerra de Ucrania, porque es la culminación de una crisis psicótica del cerebro blanco. ¿Cuál es la racionalidad de la expansión de la OTAN, que arma a los nazis polacos, bálticos y ucranianos contra el nazismo ruso? A cambio, Biden obtiene el resultado más temido por los estrategas estadounidenses: empujó a Rusia y China a un abrazo que Nixon había logrado romper hace cincuenta años.

Por lo tanto, para orientarnos en la guerra inminente no necesitamos geopolítica, sino psicopatología: quizás necesitamos una geopolítica de la psicosis. De hecho, está en juego el declive político, económico, demográfico y eventualmente psíquico de la civilización blanca, que no puede aceptar la perspectiva del agotamiento y prefiere la destrucción total –el suicidio– a la lenta extinción de la dominación blanca.

Occidente-Futuro-Declive

La guerra de Ucrania inaugura una carrera armamentista histórica, una consolidación de fronteras, un estado de violencia creciente: demostraciones de fuerzas que son en realidad un signo del caos senil en el que ha caído Occidente.

El 23 de febrero de 2022, cuando ya habían entrado las tropas rusas en el Donbass, Trump, ex-presidente y candidato a la próxima presidencia, consideró a Putin un genio pacificador. Sugiere que Estados Unidos debería enviar un ejército similar a la frontera con México.

Tratemos de entender lo que significa el obsceno Trump. ¿Qué núcleo de verdad contiene su delirio? Lo que está en juego es el concepto mismo de Occidente.

Pero, ¿quién es Occidente?

Si damos una definición geográfica de la palabra “Oeste”, entonces Rusia no forma parte de ella. Pero si pensamos en esa palabra como el núcleo antropológico e histórico, entonces Rusia es más occidental que cualquier otro Occidente.

Occidente es la tierra de la decadencia. Pero también es la tierra de la obsesión por el futuro. Y las dos cosas son una, ya que para los organismos sujetos a la segunda ley de la termodinámica, como lo son los cuerpos individuales y sociales, futuro significa decadencia.

Estamos, pues, unidos en el futurismo y la decadencia, es decir, en el delirio de la omnipotencia y la impotencia desesperada, los occidentales de Occidente y los occidentales de la inmensa patria rusa.

Trump tiene el mérito de decirlo claro: nuestros enemigos no son los rusos, sino los pueblos del hemisferio sur, a quienes hemos explotado durante siglos y ahora pretenden compartir con nosotros las riquezas del planeta, y quieren emigrar a nuestras tierras. El enemigo es la China que hemos humillado, el África que hemos saqueado. No la muy blanca Rusia que forma parte del Gran Occidente. La lógica trumpista se basa en la supremacía de la raza blanca de la que Rusia es la avanzada extrema.

La lógica de Biden es la defensa del mundo libre, que naturalmente sería el suyo, nacido de un genocidio, de la deportación de millones de esclavos, sistémicamente racista. Biden rompe el Gran Occidente en favor de un Occidente sin Rusia, destinado a desgarrarse a sí mismo y a involucrar a todo el planeta en su suicidio.

Tratemos de definir Occidente como la esfera de una raza dominante obsesionada con el futuro. El tiempo tiende hacia un impulso

expansivo: crecimiento económico, acumulación, capitalismo. Precisamente esta obsesión por el futuro alimenta la máquina de la dominación: inversión del presente concreto (del placer, de la relajación muscular) en valor futuro abstracto. Quizá podríamos decir, reformulando un poco los fundamentos del análisis marxista del valor, que el valor de cambio es precisamente esa acumulación del presente (lo concreto) en formas abstractas (como el dinero) que se pueden intercambiar mañana.

Esta fijación en el futuro no es en modo alguno una modalidad cognitiva humana natural: la mayoría de las culturas humanas se basan en una percepción cíclica del tiempo, o en la expansión insuperable del presente. El futurismo es la transición hacia la plena autoconciencia, incluso estética, de las culturas en expansión. Pero los futurismos son diferentes y hasta cierto punto divergentes.

La obsesión por el futuro tiene distintas implicaciones en el ámbito teológico-utópico propio de la cultura rusa, y en el ámbito técnico-económico propio de la cultura euroamericana. El Cosmismo de Fedorov, el Futurismo de Mayakovski, tienen un aliento escatológico del que carece el fanatismo tecnocrático de Marinetti, y sus seguidores estadounidense como Elon Musk. Quizá por eso le corresponde a Rusia acabar con la historia de Occidente, que es lo que ahora tenemos.

El nazismo está en todas partes

Pasado el umbral de la pandemia, el nuevo panorama es la guerra que enfrenta al nazismo contra el nazismo. Güther Anders había presagiado en sus escritos de la década de 1960 (*Die Antiquiertheit des Menschen*) que la carga nihilista del nazismo no se había agotado con la derrota de Hitler, y que volvería al escenario mundial como resultado del poder técnico, que provoca un sentimiento de humillación de la voluntad humana, reducida a la impotencia.

Ahora vemos que el nazismo resurge como la forma psicopolítica del cuerpo demente de la raza blanca que reacciona airadamente a su implacable declive. El caos viral ha creado las condiciones para la formación de una infraestructura biopolítica global, pero aterroza la percepción de la ingobernabilidad por proliferación caótica de la materia, que pierde orden, se desintegra y muere.

La mente Occidental ha removido la muerte porque no es compatible con la obsesión del futuro. Remueve la senescencia porque no es compatible con la expansión. Ahora el envejecimiento (demográfico, cultural e incluso económico) de las culturas dominantes del Norte del mundo se presenta como un espectro en el que la cultura blanca ni siquiera puede pensar, y mucho menos aceptar. Así que aquí está el cerebro blanco (tanto el de Biden como el de Putin) entrando en una furiosa crisis de demencia senil. El más salvaje de todos, Donald Trump, cuenta una verdad que nadie quiere escuchar: Putin es nuestro mejor amigo. Ciertamente es un asesino racista, pero nosotros no lo somos menos. Biden representa la ira impotente que sienten los ancianos cuando se dan cuenta del declive de las fuerzas físicas, la energía psíquica y la eficiencia mental. Ahora que el agotamiento está en una etapa avanzada, la extinción es la única perspectiva tranquilizadora.

¿Podrá la humanidad salvarse de la violencia exterminadora del cerebro demente de la civilización occidental, rusa, europea y estadounidense, en agonía? Sea como sea que evolucione la invasión de Ucrania, que pase a ser ocupación estable del territorio (improbable) o que acabe con una retirada de las tropas rusas tras haber llevado a cabo la destrucción del aparato militar que los euro-americanos han proporcionado en Kiev (probable), el conflicto no puede resolverse con la derrota de uno u otro de los dos antiguos patriarcas. Ni uno ni otro pueden aceptar retirarse antes de haber ganado. Por tanto, esta invasión parece abrir una fase de guerra tendencialmente mundial (y potencialmente nuclear).

La pregunta que actualmente aparece sin respuesta se relaciona con el mundo no occidental, que durante algunos siglos ha sufrido la arrogancia, la violencia y la explotación de europeos, rusos y estadounidenses. En la guerra suicida que Occidente ha librado contra el otro Occidente, las primeras víctimas son los que han sufrido el delirio de los dos Occidentes, los que no quieren ninguna guerra, sino que deben sufrir los efectos.

La guerra final contra la humanidad ha comenzado. Lo único que podemos hacer es ignorarla, abandonarla, transformar colectivamente el miedo en pensamiento y resignarnos a lo inevitable,

porque solo así puede suceder lo impredecible en los contratiempos: la paz, el placer, la vida.

Desertad (2022)

Leo las palabras de viejos compañeros

Leo las palabras de viejos compañeros que instan a enviar armas al pueblo ucraniano que lucha contra el invasor. Como dice Gad Lerner en un discurso reciente sobre el tema, “estamos caminando descalzos sobre vidrios rotos”, así que respeto los sentimientos de esos viejos compañeros míos, pero espero no parecer cínico si los invito a reflexionar sobre el contexto y el sentido general del proceso del cual la guerra de Ucrania es el catalizador.

Parece que hoy está prohibido pensar. Hay que tomar posición, hay una guerra de agresión desatada por la Rusia stalino-zarista y hay una resistencia que involucra a la gran mayoría del pueblo ucraniano. Lo sé y parece innegable.

Sin embargo, antes de pronunciarme, si se me permite, me gustaría conocer el contexto histórico: desde la hambruna que mató millones de ucranianos en los años de Stalin, al apoyo que la mayoría de los ucranianos dieron a Hitler durante la guerra, la eliminación de un millón doscientos mil judíos por las SS ucranianas, la política de expansión de la OTAN hasta las fronteras de Rusia.

¿Se me permite estudiar historia? ¿Se me permite comprender? O, queridos viejos compañeros que ahora son intervencionistas, ¿solo es lícito tomar una posición, sin comprender, sin saber?

Conocí a esos compañeros míos en las ocupaciones contra la guerra estadounidense en Vietnam. Juntos crecimos en la cultura del internacionalismo, creyendo que estábamos viviendo el amanecer de una época más feliz y no, como sabemos ahora, el ocaso de la civilización humana. Juntos pensábamos que la nación era un concepto brutal y estúpido, herencia de una era bestial de la que la cultura podía emanciparnos. Juntos pensamos que la nación era una máscara de depredadores competidores que envían a los niños a morir para obtener ganancias. Ingenuamente, juntos pensamos que la cultura podía

emancipar a mujeres y hombres de esa bestialidad. No sabíamos que la cultura estaba destinada a disolverse a raíz del darwinismo neoliberal que restauró la ley natural de la selva en la que solo puede vivir quien sabe matar. No sabíamos que la bestia estaba destinada a resurgir como un monstruo de dos cabezas que ahora se muerden entre sí. Las dos cabezas son el globalismo capitalista y el nacionalismo soberano: de sus mordiscos proliferan pequeños monstruos nacionales.

Hace veinte años dieron el grito patriótico “Todos somos estadounidenses” y agitaron sus pañuelos para saludar la gran empresa afgana que finalizó el 21 de agosto de 2021, sabemos cómo. Ahora, durante las 24 horas del día, en las redes unificadas hay una demostración de heroísmo a través de un tercero. La persona interpuesta es el pueblo ucraniano, incitado, instigado, exaltado por una multitud de simpatizantes emocionados que siguen agitando sus pañuelos. Pero esta vez el espectáculo puede extenderse a la audiencia, involucrar al público y aplastar lo poco que queda de la vida civil.

Vi Invierno de fuego

Vi *Invierno de fuego*, del director ruso-israelí Afineevsky. Una película que narra, sin dibujar el contexto nacional e internacional, la resistencia del pueblo, la solidaridad ciudadana, el orgullo nacional, la determinación implacable. Aunque me resulta difícil compartir el nacionalismo como se presenta, entiendo esto: si los ucranianos pudieron resistir la violencia brutal de los Berkuts de Yanukovych con sus propias manos, hoy, con las armas que les enviamos, podrán resistir como leones al ejército de Putin. Y morirán por miles. Y matarán a miles de soldados rusos, veinteañeros enviados a morir por la locura criminal de Putin.

Nosotros enviamos a los ucranianos. Le prometimos la OTAN, Europa y la libertad. La libertad de la que goza Julian Assange, de la que disfrutaban los estadounidenses negros y los trabajadores precarios de todo el mundo. Le prometimos democracia, la que vivieron los griegos en el verano de 2015. A cambio de su libertad, les pedimos que mueran por la OTAN, aunque la llamen Unión Europea.

Pero ahora Zelenski nos llama: “Ucrania está dispuesta a morir por Europa. Veamos si Europa está lista para morir por Ucrania”.

Europa está dispuesta a enviar armas, no a morir. Tampoco está preparada para encontrarse de la noche a la mañana sin calefacción y sin gasolina.

Animaremos desde las gradas. Como en los días de los gladiadores.

Es el momento Anders en la historia del mundo

Es el momento Anders en la historia del mundo. En la década de 1960, cuando la bomba atómica se apoderó de la imaginación, Anders reflexionó sobre los efectos políticos y psíquicos de esa innovación tecnomilitar. Judío, filósofo de educación heideggeriana, que emigró a Estados Unidos en los años del exterminio de su pueblo, Anders escribió, en artículos y libros que nunca tuvieron la circulación merecida, que el Tercer Reich era solo el ensayo general de un espectáculo que, según él, verán nuestros nietos cuando el nazismo esté en todas partes. Ahora los nietos de Anders son testigos del triunfo del Nuevo Tercer Reich, el monstruo bicéfalo del supremacismo blanco que no acepta su declive.

Anders fue tratado con cierto desapego por parte de los académicos: un pesimista, decían de él los ensalzadores de las glorias de la democracia liberal.

Ahora es evidente: el culto a la Nación y a la raza ha vuelto por todas partes a dominar la escena, y lo que se libra en Ucrania es una guerra de Hitler contra Hitler. Guerra interna de exterminio en Occidente.

No es la primera vez que un poder blanco (por ejemplo, los Estados Unidos de América) lanza campañas de exterminio contra poblaciones indefensas. Gracias a las sanciones contra Irak en la primera Guerra del Golfo, la mortalidad infantil pasó del 56 por mil en 1990 al 131 por mil en 1999. En 1996, el programa *Sixty Minutes* entrevistó a la embajadora estadounidense ante la ONU Madeleine Albright: “Parece que 500.000 niños iraquíes murieron a causa de los embargos. Es más que Hiroshima. ¿Es un precio justo a pagar?”. La respuesta fue digna del Putin que ahora vemos en acción: “Fue una elección muy difícil, pero sí, eso creemos”.¹

¹ Entrevista completa en: <https://fair.org/extra/we-think-the-price-is-worth-it/>

Pero esos muertos eran iraquíes, no pesaban mucho en la conciencia occidental. Los muertos de Mariupol nos impresionan particularmente porque la masacre ocurre dentro del mundo blanco, dentro de Occidente, ya que Rusia es Occidente, en el sentido de que es parte de la raza carnívora.

Lo que es Occidente no está claro. En términos geográficos, Rusia no forma parte de ella. En términos políticos, Occidente es el mundo libre opuesto a la autocracia. Y, por supuesto, la geopolítica importa, y la política importa. Pero lo que más importa es la pertenencia cultural al mundo cristiano, blanco e imperialista. Desde este punto de vista, Rusia es Occidente. Occidente es la tierra del declive, la tierra del futuro que ahora está en declive. El futurismo ruso y el futurismo occidental tienen raíces diferentes pero el mismo significado: expansión. Y tienen la misma suerte: un agotamiento en que ni siquiera somos capaces de pensar ya que el culto a la expansión nos engeuece y nos impide comprender que la expansión ha terminado y que Occidente se está extinguiendo.

Occidente es Rusia, Estados Unidos, Europa. Un mundo de viejos que exorcizan la demencia con prótesis cognitivas e inteligencia artificial, de viejos que exorcizan la impotencia con proclamas de exterminio mutuo.

Esta es una guerra dentro de la raza carnívora que no se resigna a desaparecer y, como Sansón, quiere arrastrar consigo al planeta entero al carajo. Aquí estamos, en el último acto de la civilización blanca, rusa, europeo-estadounidense: la destrucción de la civilización.

Ilimitado es el poder del estúpido

Ilimitado es el poder del estúpido y se dice que ni los dioses pueden hacer nada contra él.

Macron declaró recientemente que la OTAN está en estado de muerte cerebral. Sin embargo, se ha levantado y, como un zombi, ha tomado el lugar de Europa, destruyendo definitivamente su misión constitutiva. Polonia es, de hecho, su vanguardia. La Polonia de Kazinski.

Biden ordenó a Alemania que rescindiera el contrato de North Stream. No sabemos cómo terminará la guerra en curso, pero sí

sabemos que Biden ya ganó en este punto. Después de renunciar a North Stream, Alemania accede a armarse. Por el momento, contra los rusos. Quién sabe mañana.

El poder del estúpido es ilimitado, porque el estúpido está dispuesto a dañarse a sí mismo para dañar al otro.

No está claro cómo saldremos de esta guerra. En el peor de los casos no saldremos del todo de ella: en vez de perder (todo), el Autócrata podría usar toda su fuerza y destruir (todo). En el mejor de los casos, una ola de nacionalismo fragmentará el continente europeo en un mosaico de ejércitos fascistas en guerra entre sí y especialmente contra los inmigrantes no blancos. Las líneas divisorias son borrosas, porque los nacionalistas no conocen la lógica y no saben nada de universalidad.

No está claro cómo saldremos de esta guerra, pero lo cierto es que la miseria se extenderá ya que la sociedad tendrá que pagar los costos de un rearme general. Y el aire será cada vez más irrespirable: las minas de carbón están reabriendo para satisfacer la creciente necesidad de energía. El Holocausto climático se precipitará. Los gobiernos europeos incitarán a las mujeres a tener hijos por la patria blanca, pero el cáncer y el asma se extenderán junto con una pandemia de depresión suicida.

Sometida a una violencia ininterrumpida, la naturaleza ha recuperado el dominio: la naturaleza desatada de los mares crecientes y los fuegos devoradores, la naturaleza bélica de los humanos que han convertido la inteligencia en artificio y ahora son presa de la (i)lógica natural de la pasión por la identidad. Pasión asesina.

Pero ahora también pasión suicida.

En un pueblo en la frontera

Una docena de desertores llegan cada noche a un pueblo en la frontera con Polonia. No quieren quedar atrapados en una guerra entre naciones, quizás porque la idea de nación no les convence como no me convence a mí. Miles de jóvenes rusos huyen a Escandinavia y quién sabe a dónde más. No quieren ser reclutados por Putin para ir a matar a sus pares ucranianos, no quieren vivir en un país donde se persigue la libertad de expresión.

Se llevaron algunas cosas con ellos y se fueron para nunca volver. Son pocos, maldecidos por traidores a su patria, pero se van: quizás están enamorados y no quieren morir, quizás están asustados por el horror y no quieren matar. En todo caso, mi solidaridad, mi amistad va para ellos. Solo para ellos. Mi amistad va para todos los que desertan.

A los que desertan de la patria y de la guerra, a los que desertan del trabajo asalariado, a los que desertan de la procreación, a los que desertan de la participación política. A aquellos que han entendido que el cáncer ha devorado el cuerpo y están buscando áreas de supervivencia y para compartir en los márgenes de un mundo que se desintegra rápidamente. Por todos los demás, rusos y ucranianos, estadounidenses e italianos, solo siento una compasión desesperada.

Información sobre los textos recopilados

Los años setenta

“Los años setenta otra vez” por Nanni Balestrini: Reimpreso como “Finalmente il cielo è caduto per terra è estrato” en el volumen editado por Sergio Bianchi e Lanfranco Caminiri, *Glautonomi*, vol. II, DeriveApprodi, Roma 2007, pp. 249-250.

“Autonomía-poder; rechazo del trabajo” (1970): Publicado originalmente como “Autonomia-potere; rifluto del lavoro” en *Contro Il Lavoro*, Milán, Edizioni della Libreria, 1970.

“Escritura y movimiento” (1974): Reimpreso como “Scritura e movimento” en el libro editado por Sergio Bianchi y Lanfranco Caminiti, *Gli autonomi*, vol. III, DeriveApprodi, Roma 2007, pp. 138-145.

“Gran desorden bajo el cielo” (1975): Reimpreso como “Grande disordine sotto il cielo” en Franco Berardi *Bifo*, *Dell’innocenza*, Verona, ombre corte, 1997, pp. 54-56.

“Proletariado juvenil” (1975): Reimpreso en italiano como “Proletariato giovanile” en el volumen editado por Sergio Bianchi y Lanfranco Caminiti, *Gli autonomi*, vol. II, DeriveApprodi, Roma 2007, pp. 166-168.

“Construir el movimiento de liberación del trabajo” (1976): Reimpreso como “Costruire il movimento di liberazione del lavoro” en Franco Berardi *Bifo*, *Exir*, Génova, Costa & Nolan, 1997, pp. 65-68.

“En las asambleas masivas de la universidad emerge el nuevo sujeto proletario” (1977): Reimpreso como “Nelle assemblee di massa del ‘universita emerge il nuovo soggetto proletario” en el volumen editado por Sergio Bianchi e Lanfranco Caminiti, *Gli autonomi*, vol. II.

“De lo lírico a lo épico (evitando lo trágico)” (1977): Reimpreso como “Dal lírico all’epico (evitando il tragico)” en Franco Berardi *Bifo, Dell’innocenza*, Verona, ombre corte, 1997, pp. 56-58.

“Por la autonomía” (1977): Reimpreso como “Per l’ autonomia” en el volumen editado por Sergio Bianchi y Lanfranco Caminiti, *Gli autonomi*, vol. II, Roma, DeriveApprodi, 2007, pp. 252-253.

“Dialéctica de lo suprimido” (1977): Publicado originalmente como “Dialertica del rimosso” en Franco Berardi *Bifo, Teoria del Valore e Rimozione del Soggetto*, Verona, Bertani, 1977, pp. 135-143.

“Registro (cuasi) teórico de fragmentos de una historia personal” (1977): Publicado originalmente como “Registrazione (quasi) teorica di frammenti di una storia personale” en Franco Berardi *Bifo, Teoría del Valore e Rimozione del Soggetto*, Verona, Bertani, 1977, pp. 9-18.

“Con toda nuestra inteligencia” (1977): Reimpreso como “Con tutta la nostra intelligenza” en Franco Berardi *Bifo, Exit*, Génova, Costa & Nolan, 1997, pp. 70-73.

“¿Quién mató a Maiakovski?” (1977): Publicado originalmente como “Chi ha ucciso Majakovskij?” en Franco Berardi *Bifo, Chi Ha Ucciso Majakovskij?*, Roma, Squilibri, 1977, pp. 82-90.

“Alice: simpatía e hipocresía” (1977): Reimpreso como «Alice; simpatia e ipocrisia» en Franco Berardi *Bifo, Dell’ innocenza*, Verona, ombre corte, 1997, pp. 88-90.

“No será el miedo a la locura” (1978): Reimpreso como “Non sara la paura della follia” en Franco Berardi *Bifo, Exit*, Génova, Costa & Nolan, 1997, p. 63.

Los años ochenta

“La revolución ha terminado, hemos vencido” (1980): Artículo reimpreso como “La rivoluzione è finita, abbiamo vinto” en Franco Berardi *Bifo, Dell’ innocenza*, Verona, ombre corte, 1997, pp. 49-54.

“La verdad como libertad de lo conocido” (1980): Reimpreso como “La verità come libertà dal conosciuto” en Franco Berardi *Bifo, Il Paradosso della Libertà*, Bolonia, Agalev, 1990, pp. 130-135.

“El cruce del desierto” (1981): Reimpreso como “La traversara del deserto” en Franco Berardi *Bifo, Exit*, Génova, Costa & Nolan, 1997, pp. 79-81.

“Tribus videoelectrónicas” (1981): Reimpreso como “Tribù videoelettroniche” en Franco Berardi *Bifo, Exit*, Génova, Costa & Nolan, 1997, pp. 82-85,

“Movimiento, experimentación, arte” (1981): Reimpreso como “Movimento sperimentazione arte” en Franco Berardi *Bifo, Exit*, Génova, Costa & Nolan, 1997, pp. 85-87.

“California dreamin’: introducción” (1982): Publicado originalmente como “Introduzione a California Dreamin’” en el volumen editado por Ernesto Assante y Enzo Capua, *California Dreamin’*, Roma, Savelli, 1982, pp. 11-24.

“De la inocencia: introducción” (1987): Publicado originalmente como “Introduzione” a la edición de 1987 de *Dell’ innocenza*, reimpreso luego en Franco Berardi *Bifo, Dell’ innocenza*, Verona, ombre corte, 1997, pp: 31-35.

“El trabajo como categoría antropológica” (1987): Reimpreso como “Il lavoro come categoria antropologica” en Franco Berardi *Bifo, Dell’ innocenza*, Verona, ombre corte, 1997, pp.65-76.

“Movimiento creativo y trabajo productivo” (1987): Reimpreso como “Movimento creativo e lavoro produttivo” en Franco Berardi *Bifo, Dell’ innocenza*, Verona, ombre corte, 1997, pp. 77-88.

“Por un pensamiento inocente” (1987): Reimpreso como “Per un pensiero innocente” en Franco Berardi *Bifo, Dell’ innocenza*, Verona, ombre corte, 1997, pp. 103-108.

“Sobre la cuestión de la técnica” (1987): Reimpreso como “Sulla questione della tecnica” en Franco Berardi *Bifo, Dell’ innocenza*, Verona, ombre corte, 1997, pp. 59-64.

Los años noventa

“Sentido y deriva” (1990): Publicado originalmente como “Senso e deriva” en Franco Berardi *Bifo, Il Paradosso della Libertà*, Bolonia, Agalev, 1990, pp. 144-147.

“Perder tiempo” (1990): Publicado originalmente como “Perdere tempo” en Franco Berardi *Bifo*, *Il Paradosso della Libertà*, Bologna, Agalev, 1990, pp. 164-171.

“Pensamiento, comunicación, terapia” (1990): Publicado originalmente como “Pensiero, comunicazione, terapia” en Franco Berardi *Bifo*, *Il Paradosso della Libertà*, Bologna, Agalev, 1990, pp. 148-151.

“Antropología y transformación” (1990): Publicado originalmente como “Antropologia e trasformazione” en Franco Berardi *Bifo*, *Il Paradosso della Libertà*, Bologna, Agalev, 1990, pp. 76-82.

“Ciberpunk (síntesis final)” (1990): Publicado originalmente como “Cyberpunk (sintesi finale)” en Franco Berardi *Bifo et al*, *Più cyber che punk*, Bologna, *A/traverso*, 1990, pp. 71-75.

“A través del imperio de lo peor” (1991): Publicado originalmente como “Attraverso l'impero del peggio” en Franco Berardi *Bifo*, *Politiche della Mutazione*, Bologna, i libretti *A/traverso*, 1991, pp. 5-10.

“¿Debemos resistir la mutación?” (1991): Publicado originalmente como “Bisogna resistere alla mutazione?” en Franco Berardi *Bifo*, *Politiche della Mutazione*, Bologna, i libretti *A/traverso*, 1991, pp. 11-16.

“Subjetivismo y cismogénesis” (1991): Publicado originalmente como “Soggettivismo e scismogenesi” en *Subjetivismo y cismogénesis (1991)* ranco Berardi *Bifo*, *Politiche della Mutazione*, Bologna, i libretti *A/traverso*, 1991, pp. 63-68.

“La libertad” (1991): Publicado originalmente como “La libertà” en Franco Berardi *Bifo*, *Politiche della Mutazione*, Bologna, i libretti *A/traverso*, 1991, pp. 72-73.

“Comunidad enraizada y comunidad secesionista” (1993): Reimpreso como “Comunità radicata e comunità secessiva” en Franco Berardi *Bifo*, *Come si cura il nazi*, Verona, ombre corte, 2009, pp. 60-62.

“Psico-nazi” (1993): Reimpreso como “Psico-nazi” en Franco Berardi *Bifo*, *Come si cura il nazi*, Verona, ombre corte, 2009, pp. 72-78.

“Sobre la rudeza” (1993): Reimpreso como “Della rudezza” en Franco Berardi *Bifo*, *Come si cura il nazi*, Verona, ombre corte, 2009, pp. 81-82.

“Terapias” (1993): Reimpreso como “Terapie” en Franco Berardi *Bifo*, *Come si cura il nazi*, Verona, ombre corte, 2009, pp. 83-92.

“Infoesfera, ciberespacio, psicoquímica” (1994): Publicado originalmente como “Infosfera, cyberspazio, psicochimica” en Franco Berardi *Bifo*, *Mutazione e Cyberpunk*, Génova, Costa & Nolan, 1994, pp. 16-21.

“Lo real es lo atemporal” (1994): Publicado originalmente como “Reale è il senza tempo” en Franco Berardi *Bifo*, *Mutazione e Cyberpunk*, Génova, Costa & Nolan, 1994, pp. 23-26.

“El espesamiento de la capa infoesférica” (1994): Publicado originalmente como “Lispessimento della crosta infoesferica” en Franco Berardi *Bifo*, *Mutazione e Cyberpunk*, Génova, Costa & Nolan, 1994, pp. 28-29.

“La transición tecnocomunicativa” (1994): Publicado originalmente como “La transizione tecnocomunicativa” en Franco Berardi *Bifo*, *Mutazione e Cyberpunk*, Génova, Costa & Nolan, 1994, pp. 50-51.

“Producción de sentido en transición” (1994): Publicado originalmente como “Produzione di senso in transizione” en Franco Berardi *Bifo*, *Mutazione e Cyberpunk*, Génova, Costa & Nolan, 1994, pp. 62-63.

“Semiosis hermética y transición paradigmática” (1994): Publicado originalmente como “Semiosi ermetica e transizione paradigmatica” en Franco Berardi *Bifo*, *Mutazione e Cyberpunk*, Génova, Costa & Nolan, 1994, pp. 71-75.

“Lenguaje y mutación” (1994): Publicado originalmente como “Linguaggio e mutazione” en Franco Berardi *Bifo*, *Mutazione e Cyberpunk*, Génova, Costa & Nolan, 1994, pp. 161-164.

“Exploraciones herméticas” (1994): Publicado originalmente como “Esplorazioni ermetiche” en Franco Berardi *Bifo*, *Mutazione e Cyberpunk*, Génova, Costa & Nolan, 1994, pp. 164-166.

“El mundo como proyección” (1994): Publicado originalmente como “Il mondo come proiezione” en Franco Berardi *Bifo*, *Mutazione e Cyberpunk*, Génova, Costa & Nolan, 1994, pp. 166-168.

“La sorpresa” (1994): Publicado originalmente como “La sorpresa” en Franco Berardi *Bifo*, *Mutazione e Cyberpunk*, Génova, Costa & Nolan, 1994, pp. 171-173.

“Trampas de la identidad” (1994): Publicado originalmente como “Trappole dell’ identità” en Franco Berardi *Bifo*, *Mutazione e Cyberpunk*, Génova, Costa & Nolan, 1994, pp. 99-102.

“Una regresión espantosa” (1994): Publicado originalmente como “Una regressione spaventosa” en Franco Berardi *Bifo*, *Mutazione e Cyberpunk*, Génova, Costa & Nolan, 1994, pp. 88-90.

“El núcleo de la identidad” (1994): Publicado originalmente como “Il nucleo dell’identità” en Franco Berardi *Bifo*, *Mutazione e Cyberpunk*, Génova, Costa & Nolan, 1994, pp. 90-94.

“Albaneses” (1994): Publicado originalmente como “Albanesi” en Franco Berardi *Bifo*, *Mutazione e Cyberpunk*, Génova, Costa & Nolan, 1994, pp. 94-96.

“En la deriva de la identidad” (1994): Publicado originalmente como “Nella deriva dell’identità” en Franco Berardi *Bifo*, *Mutazione e Cyberpunk*, Génova, Costa & Nolan, 1994, pp. 175-179.

“Una epidemia mental contemporánea” (1994): Publicado originalmente en “Epidemia mentale contemporanea” en Franco Berardi *Bifo*, *Mutazione e Cyberpunk*, Génova, Costa & Nolan, 1994, pp. 52-57.

“Ruido, silencio, belleza” (1994): Publicado originalmente como “Rumore, silenzio, bellezza” en Franco Berardi *Bifo*, *Mutazione e Cyberpunk*, Génova, Costa & Nolan, 1994, pp. 58-62.

“Psicopatología de la comunicación” (1994): Publicado originalmente como “Psicopatologia della comunicazione” en Franco Berardi *Bifo*, *Mutazione e Cyberpunk*, Génova, Costa & Nolan, 1994, pp. 141-159.

Los años dos mil

“La caosmosis” (2001): Publicado originalmente como “La caosmosi” en Franco Berardi *Bifo, Felix*, Roma, Luca Sossella Editore, 2001, pp. 141-148.

“Nomadismo lingüístico” (2001): Publicado originalmente como “Nomadismo linguistico” en Franco Berardi *Bifo, Felix*, Roma, Luca Sossella Editore, 2001, pp. 158-163.

“Puentes sobre el abismo” (2001): Publicado originalmente como “Dei ponti sull’abisso” en Franco Berardi *Bifo, Felix*, Roma, Luca Sossella Editore, 2001, pp. 163-165.

“McLeod Ganj, 26 de julio de 2001” (2002): Publicado originalmente como “McLeod Ganji, 26 luglio 2001” en Franco Berardi *Bifo, Un’estate all’inferno*, Roma, Luca Sossella editore, 2002, pp. 77-81.

“Skizo-economía” (2004): Publicado originalmente como “Skizo-economia” en Franco Berardi *Bifo, Il sapiente, il mercante, il guerriero*, Roma, DeriveApprodi, 2004, pp. 118-127.

“El caos y la amistad” (2004): Publicado originalmente como “Il caos e l’amicizia” en Franco Berardi *Bifo, Il sapiente, il mercante, il guerriero*, Roma, DeriveApprodi, 2004, pp. 194-196.

“El sabio, el mercader, el guerrero” (2004): Publicado originalmente como “Il sapiente, il mercante, il guerriero” en Franco Berardi *Bifo, Il sapiente, il mercante, il guerriero*, Roma, DeriveApprodi, 2004, pp. 174-180.

“Intelectuales y cognitariado” (2004): Publicado originalmente como “Intellerttuali e cognitariato” en Franco Berardi *Bifo, Il sapiente, il mercante, il guerriero*, Roma, DeriveApprodi, 2004, pp. 180-182.

“La razón y la fuerza” (2004): Publicado originalmente como “La ragione e la forza” en Franco Berardi *Bifo, Il sapiente, il mercante, il guerriero*, Roma, DeriveApprodi, 2004, pp. 191-194.

“Psicoesfera frágil” (2007): Publicado originalmente en castellano como “Psicosfera Frágil” en Franco Berardi *Bifo, Generación Post Alfa*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2007.

“El comunismo ha vuelto, pero deberíamos llamarlo terapia de singularización” (2008): Publicado originalmente como “Il comunismo è tornato, ma ovremmo chiamarlo terapia di singularizzazione” en el sitio web generation-online (www.generation-online.org/p/fp_bifo6.htm).

“En el reino de la aleatoriedad” (2009): Publicado originalmente como “Nel dominio dell’aleatorietà” en Franco Berardi *Bifo*, *Come si cura il nazi*, Verona ombre corte, 2009, pp. 99-102.

“La anomalía italiana” (2009): Publicado originalmente “L’anomalia italiana” en Franco Berardi *Bifo*, *Come si cura il nazi*, Verona, ombre corte, 2009, pp. 105-107.

“La Contrarreforma y la especificidad italiana” (2009): Publicado originalmente “La controriforma e la specificita italiana” en Franco Berardi *Bifo*, *Come si cura il nazi*, Verona, ombre corte, 2009, pp. 107-109.

“Holgazanes” (2009): Publicado originalmente “Lazzaroni” en Franco Berardi *Bifo*, *Come si cura il nazi*, Verona, ombre corte, 2009, pp. 109-110.

“Deregulation liberal y lumpenbourgeoisie” (2009): Publicado originalmente como “Deregulation liberista e lumpenbourgeoisie” en Franco Berardi *Bifo*, *Come si cura il nazi*, Verona, ombre corte, 2009, pp. 113-117.

“Conclusión” (2009): Publicado originalmente como “Conclusionione” en Franco Berardi *Bifo*, *Come si cura il nazi*, Verona, ombre corte, 2009, pp. 126-129.

“Semiótica de la esquizofrenia” (2009): Escrito originalmente como “Semiotica della schizofrenia” para el volumen Franco Berardi *Bifo*, *Precarious Rhapsody*, Nueva York, Minor Compositions, 2009, pp. 111-112.

“El contexto social de la epidemia depresiva” (2009): Escrito originalmente como “Il contesto sociale dell’epidemia depressiva” para el volumen Franco Berardi *Bifo*, *Precarious Rhapsody*, Nueva York, Minor Compositions, 2009, pp. 119-121.

“Conjunction/connection” (2009): Escrito originalmente como “Congiunzione/Connessione” para el volumen Franco Berardi *Bifo*, *Precarious Rhapsody*, Nueva York, Minor Compositions, 2009, pp. 130-132.

“Qué significa hoy autonomía” (2009): Escrito originalmente como “Che significa oggi autonomia?” para el volumen Franco Berardi *Bifo, Precarious Rhapsody*, Nueva York, Minor Compositions, 2009, pp. 74-83.

“El siglo que creía en el futuro” (2009): Escrito originalmente como “Il secolo che credeva nel futuro” para Franco Berardi *Bifo, Precarious Rhapsody*, Nueva York, Minor Compositions, 2009, pp. 123-124.

“Activismo” (2009): Escrito originalmente como “Attivismo” para el volumen Franco Berardi *Bifo, Precarious Rhapsody*, Nueva York, Minor Compositions, 2009, pp. 126-127.

“La depresión de Lenin” (2009): Escrito originalmente como “La depressione di Lenin” para el volumen Franco Berardi *Bifo, Precarious Rhapsody*, Nueva York, Minor Compositions, 2009, p. 127-128.

“Manifiesto del posfuturismo” (2009): Escrito originalmente como “Manifiesto del dopofuturismo” para el volumen Franco Berardi *Bifo, Precarious Rhapsody*, Nueva York, Minor Compositions, 2009, pp. 136-138.

Los años dos mil diez y siguientes

“Un llamado al gran ejército de los amantes contra la dictadura financiera” (2011): Original publicado en Autonomedia (<http://interactivist.autonomedia.org/node/32852>).

“El fin del siglo Dadá: el gesto Blu” (2016): Original publicado en *Revista Linus*, mayo de 2016.

“Dinámicas de la humillación y fascismo posmoderno” (2017): Original publicado en Pfefter, Sussane (ed.), *A New Fascism?*, Köening Books, Köln, 2017.

“En el imaginario precario” (2017): Artículo inédito.

“Oda al capitalismo” (2018): Publicado originalmente en *Kokoschka Revival* (<https://www.kokoschkarevival.com/en/project/apocalypse-wow>).

“Meditación kubrikiana sobre el 2068” (2018): Publicado originalmente en el volumen Illaria (ed.), *È solo l'inizio. Rifuto, affetti, creatività nel lungo 68*, Ombre corte, Verona, 2018.

“Meme y crítica en el imperio de la simulación” (2019): Publicado por primera vez en castellano en el volumen Graciela Speranza (comp.), *Futuro presente. Perspectivas desde el arte y la política sobre la crisis ecológica y el mundo digital*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019.

“El abismo estadounidense” (2020): Publicado originalmente en *Revista Relazioni*, núm. 1.

“¿Quién es antisemita?” (2022): Publicado originalmente en *Lobo Suelto* (<https://lobosuelto.com/quien-es-antisemita-franco-bifo-berardi>).

“Guerra y demencia senil” (2022): Publicado por primera vez en castellano en *Lobo Suelto* (<https://lobosuelto.com/guerra-y-demencia-senil-franco-bifo-berardi/>).

“Desertad” (2022): Publicado originalmente en *Nero* (<https://not.neroeditions.com/disertate/>) y por primera vez en castellano en *Crxt.es* (<https://crxt.es/es/20220301/Firmas/39212/BifoBerardi-filosofo-guerra-Ucrania-Rusia-Europa-fascismo-nacionalismo.htm>).

Otros títulos de Tinta Limón

Nociones Comunes

Guerra o revolución. Porque la paz no es una alternativa
Maurizio Lazzarato

Ir más allá de la piel. Repensar, rehacer, reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo
Silvia Federici

Cárcel y exilio. Historia de un comunista II
Antonio Negri

Cultura de la red. Información, política y trabajo libre
Tiziana Terranova

Guerras y capital. Una contrahistoria
Éric Alliez y Maurizio Lazzarato

Sobre la impotencia
Paolo Virno

Teoría de los ensamblajes y complejidad social
Manuel DeLanda

La memoria utópica del Inca Garcilaso. Comunalismo andino y buen gobierno
Alfredo Gómez-Müller

¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo? Filosofía política de Deleuze y Guattari
Jun Fujita Hirose

Historia de un comunista
Antonio Negri

Modo de vida imperial. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo
Ulrich Brand y Markus Wissen

Aura latente. Estética/ Ética/ Política/Técnica
Ticio Escobar

En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente

Wendy Brown

Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes

Silvia Federici

El umbral. Crónicas y meditaciones

Franco Berardi "Bifo"

En letras de sangre y fuego. Trabajo, máquinas y crisis del capitalismo

George Caffentzis

Cine-capital. Cómo las imágenes devienen revolucionarias

Jun Fujita Hirose

La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo

Verónica Gago

Acerca del fin. Conversaciones

Alain Badiou y Giovanbattista Tusa

Spinoza disidente

Diego Tatián

Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente

Suely Rolnik

El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo

Silvia Federici

Revolución en un punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas

Silvia Federici

Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis

Silvia Rivera Cusicanqui

Autonomía y diseño. La realización de lo comunal

Silvia Rivera Cusicanqui

La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero

Jacques Rancière

Políticas del acontecimiento

Maurizio Lazzarato

Serie

El imperialismo del dólar. Crisis de la hegemonía estadounidense y estrategia revolucionaria

Maurizio Lazzarato

Una teoría marxista del valor-trabajo a la luz de la industria petrolera

George Caffentzis

Brasil autofágico. Aceleración y contención entre Bolsonaro y Lula

Daniel Feldmann y Fabio Luis Barbosa dos Santos

La casa como laboratorio. Finanzas, vivienda y trabajo esencial

Verónica Gago, Luci Cavallero

Brujas. Caza de brujas y mujeres

Silvia Federici

¿Quién le debe a quién?

Ensayos transaccionales de desobediencia financiera

Silvia Federici, Verónica Gago y Luci Cavallero

Una lectura feminista de la deuda.

¡Vivas, libres y desendeudadas nos queremos!

Luci Cavallero y Verónica Gago

Pensar en movimiento

Chile despertó. La revuelta antineoliberal

Autorxs varixs

Quilombo. Cartografía/Autoría negra/Brasil

Autorxs varixs

BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.tintalimon.com.ar

Chicos en banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones

Silvia Duschatzky

Venezuela crónica. Cómo fue la historia que nos trajo hasta aquí

José Roberto Duque

Laboratorio Favela. Violencia y política en Río de Janeiro

Colectivo Juguetes Perdidos

La sociedad ajustada.

Colectivo Juguetes Perdidos

Compañeras. Historias de mujeres zapatistas

Hilary Klein

Travesías

La deuda impagable.

Ferreira Da Silva

Incursiones

El ojo ruso. Intelectuales, arte y política en los márgenes de la modernidad

Leonardo Eiff

La acción psicológica. Dictadura, inteligencia y gobierno de las emociones

1955-1981

Julia Risler

La cueva de los sueños. Precariedad, bingos y política.

Andrés Fuentes

¿Quién mató a Cafrune? Crónica de la muerte de la canción militante

Jimena Néspolo

DISTRIBUYE: La Periférica Distribuidora
www.la-periferica.com.ar

Estos 1000 ejemplares de *Medio siglo
contra el trabajo. Canon bífido* se termi-
naron de imprimir en junio del 2023
en Nuevo Offset, Viel 1444, Ciudad de
Buenos Aires, Argentina