

Raoul Vaneigem



*Tratado del saber vivir
para uso de las jóvenes
generaciones*



ANAGRAMA
Colección Argumentos

Tratado del saber vivir
para uso de las jóvenes
generaciones

Raoul Vaneigem

Tratado del saber vivir
para uso de las jóvenes
generaciones

Traducción de Javier Urcanibia



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations
© Éditions Gallimard
Paris, 1967

Revisión de Joaquín Jordá

Diseño de la colección:
Julio Vivas

Primera edición: septiembre 1977
Segunda edición: febrero 1988
Tercera edición: abril 1998
Cuarta edición: marzo 2008

© EDITORIAL ANAGRAMA, S. A., 1977
Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-0093-7
Depósito Legal: 5986-2008

Printed in Spain

Liberdúplex, S. L. U., ctra. BV 2249, km 7,4 - Polígono Torrentfondo
08791 Sant Llorenç d'Hortons

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN FRANCESA

La cotidiana eternidad de la vida

El *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones* marca, en el seno del mundo en decadencia, el surgimiento de una era radicalmente nueva.

En el curso acelerado que últimamente viene arrastrando consigo a los seres y las cosas, su limpidez no ha dejado de crecer.

El pasado estratificado, al que se aferran todavía quienes van envejeciendo con el tiempo, se distingue ahora más fácilmente de los aluviones depositados, con intemporal fecundidad, por otros que cada día nacen a sí mismos, o que por lo menos lo intentan.

Son éstos, para mí, dos momentos de una misma existencia fluctuante, en la que el presente no acaba de despojarse de sus formas antiguas.

Un libro que pretende ser la lectura de una época sólo da testimonio de una historia de incierto porvenir; un libro que cambia la época propaga el germen del cambio también en el campo de las mutaciones futuras. Si el *Tratado* es lo uno y lo otro, lo debe a una toma de partido por la radicalidad, a la preeminencia de ese «yo» que está en este mundo sin ser de este mundo, y cuya emancipación adquiere, a partir de ahora, el aspecto de una condición previa para cualquiera que descubra que aprender a vivir no es aprender a sobrevivir.

Al inicio de la década de 1960, conjeturé que el análisis de

mi propia subjetividad, lejos de constituir una andadura aislada, iba a resonar en consonancia con otras tentativas similares y, jugando con el aire de los tiempos, le impondría de alguna manera las modulaciones del deseo.

No fue poca presunción la de atribuir a varios el sentimiento de hastío que tramaba mi existencia cotidiana y la sombría exigencia de denunciar sus causas. Pero más había en ello de apuesta por el presentimiento de un interés creciente por esa pasión de vivir, cuya imposible definición contrastaba con el rigor crítico aplicado a delimitar las condiciones que la negaban.*

* El manuscrito del *Tratado*, redactado entre 1963 y 1965, se envió a trece editores, que lo rechazaron. El comité de lectura de la editorial Gallimard, la última en pronunciarse, donde había contado con el solo apoyo de Raymond Queneau y de Louis-René des Forêts, me hizo llegar el texto y la decisión de no publicarlo el mismo día en que el *Figaro littéraire* dedicó un artículo a los *provos* de Amsterdam en el que incriminaba la influencia de los situacionistas. Aquella misma tarde, Queneau me pidió por telegrama que le reenviara el manuscrito. Reduje a unas pocas páginas un desarrollo final sobre el modelo social de los consejos obreros. El segundo epílogo lleva la huella de esa revisión. El libro salió de las prensas el 30 de noviembre de 1967, seis meses antes de lo que no se llama todavía la revolución de mayo de 1968, porque su contenido más innovador está apenas empezando a manifestarse.

Tras su aparición, varios lectores subrayaron hasta qué punto el estado de bienestar económico que por entonces reinaba desmentía mi análisis de la supervivencia.

Un escepticismo análogo acogió *El libro de los placeres*, publicado en 1979, en una época en que la dedicación a trabajar y a ganar dinero parecía excluir cualquier otra preocupación. La misma suerte corrió el *Mensaje a los vivientes acerca de la muerte que los gobierna y la oportunidad de deshacerse de ella* (1990). Por esta vez no se ridiculizaba ya la crítica de la supervivencia, sino la afirmación de una corriente en la que se expresaba con creciente nitidez el principio «la vida por delante de todas las cosas».

En 1967, muchos habían juzgado vaga e incomprensible la noción de «calidad de la vida». Un breve porvenir les dio razón, ya que en Francia existió un ministerio del mismo nombre. Hoy en día, sin embargo, todo indica que hay en los individuos y en las colectividades una considerable preocupación por concretar su práctica y asegurar su soberanía. Lo mismo vale para las ideas de transparencia, de participación, de inversión de la perspectiva, de creatividad, término que se me pidió que reemplazara por otro porque «no existía».

En 1968, la obra en negro que constituía la vivisección de la supervivencia había franqueado brutalmente el umbral de sensibilidad de las mentalidades. Treinta años después, la conciencia está abriéndose lentamente a una inversión de la perspectiva según la cual el mundo deja de ser percibido como una fatalidad negativa y se ordena en el inicio de una nueva positividad: el reconocimiento y la expansión de lo viviente.

La violencia ha cambiado de sentido. El insurgente no ha dejado de combatir la explotación, el hastío, la miseria y la muerte; sólo ha decidido no combatirlos más con las armas de la explotación, del hastío, de la miseria y de la muerte, ya que tal lucha destruye antes que nada a quien la emprende despreciando su propia vida. El comportamiento suicida se inscribe a todas luces en la lógica de un sistema que saca beneficio del agotamiento gradual de la naturaleza terrestre y de la naturaleza humana.

Si ya no retumba por las ciudades el viejo grito de «¡Muerte a los explotadores!», es porque ha dejado lugar a otro grito, que viene de la infancia y que surge de una pasión más serena y no menos tenaz: «¡La vida por delante de todas las cosas!»

En 1968, al romper los escaparates, el rechazo de la mercancía acentuó públicamente el punto de fractura de una línea económicamente trazada desde hacía milenios sobre los destinos individuales; tan públicamente que ocultó bajo reflejos arcaicos de miedo e impotencia la verdadera radicalidad del movimiento insurreccional: la posibilidad que por fin se ofrecía de fundar sobre la voluntad de vivir, presente en cada uno, una sociedad que accedería por primera vez en la historia a una humanidad verdadera.

Muchos aprovecharon más bien la ocasión de montar su negocio dentro de la contestación, dispensándose de cambiar en absoluto un comportamiento hecho a los mecanismos de la empresa mercantil. Así, hubo lectores que, en el análisis de un malestar en la vida del que yo no quería más que deshacerme,

descubrieron una coartada para no remediar en modo alguno el estado de supervivencia que el confort del *Welfare State* les había disfrazado antes con abundantes y amargos consuelos.

Ésos se forjaron nuevas corazas de carácter al fuego verbal del militantismo terrorista. Luego, y sin renunciar al discurso incendiario, entraron en la carrera burocrática y acabaron gloriosamente formando parte de los mejores engranajes operativos del Estado y del mercado.

En la década de 1960 arraigó una mutación de la economía cuyos efectos están concretándose en nuestros días. Con el discernimiento que el avance de los tiempos otorga fácilmente, voy percibiendo mejor cómo me bastó, en resumidas cuentas, con sacar partido de este interregno en que el poder pasado afloja la presión, mientras el nuevo la garantiza sólo imperfectamente, para librar la subjetividad del descrédito que generalmente sufría y para fundar un proyecto de sociedad sobre *el disfrute de uno mismo que se reclama como disfrute del mundo*.

Fuimos tres o cuatro los que compartíamos –y nos repartíamos– la pasión de «construir situaciones». Cada uno ha dirigido esa pasión según la suerte que reservaba a su propia existencia; y, sin embargo, esa pasión no se ha vuelto menos urgente: así lo confirman tanto la irreprimible progresión de lo viviente como los intereses que en ella invierte el neocapitalismo ecológico.

El mundo ha sufrido en treinta años más trastornos que en varios milenios. El hecho de que el *Tratado* no sea del todo ajeno a esa repentina aceleración de las circunstancias me aporta, en el fondo, menos satisfacción de la que siento al ver cómo se van trazando, en algunos individuos y en algunas sociedades, los recorridos que llevan de la primacía concedida en fin a lo viviente a la probable creación de una auténtica especie humana.

El mayo de 1968 ha separado definitivamente de la revolución que los revolucionarios hacen contra sí mismos la revolución permanente por la soberanía de la vida.

No hay movimiento revolucionario que no haya estado determinado de cabo a rabo por el proceso de expansión de la mercancía. La economía, encerrada en las prisiones de formas arcaicas, las rompe a golpe de libertades inspiradas por la libertad de comercio, sobre la que pronto se fundan nuevas tiranías, en razón de las obligaciones inherentes a la ley del beneficio.

A la salida, la economía recobra al alza lo que había invertido al entrar. La noción de «recuperación» no expresa otra cosa. Las revoluciones nunca han hecho más que girar sobre sí mismas, negándose a sí mismas a la velocidad de su rotación.

La revolución de 1968 no es excepción a la regla. Al sacar más beneficio del consumo generalizado que de la producción, el sistema mercantil precipita el paso del autoritarismo a la seducción del mercado, del ahorro al despilfarro, del puritanismo al hedonismo, de la explotación que esteriliza la tierra y al hombre a la reconstrucción lucrativa del medio ambiente, del capital más precioso que el individuo al individuo como capital más precioso.

El empuje del mercado llamado «libre» ha reunificado el capitalismo, provocando el hundimiento del capitalismo burocrático de Estado, supuestamente comunista. El modelo occidental hace tabla rasa de las opresiones antiguas. Implanta una democracia de supermercado, una autonomía de *self-service*, un hedonismo en que los placeres se pagan. Su mercantilismo hace trizas los grandes globos ideológicos, tan penosamente inflados, de generación en generación, por el viento de las estaciones políticas.

Bajo la bandera del precio único, ha alojado el baratillo de las religiones entre el *sex-shop* y el *drugstore*. En fin, apenas se ha percatado de que un hombre vivo puede rendir más que un hombre muerto o corroído por la contaminación. Después de eso, ¡vaya usted a sorprenderse de la moda creciente del mercado de la ternura y de los beneficios del corazón!

No es que hasta la crítica del espectáculo se haya disfrazado de espectáculo crítico; es que, cuando la saturación de produc-

tos desnaturalizados, sin sabor ni utilidad, llega a su límite, el consumidor, incapaz de ir más lejos en la idiotez y la pasividad, se encuentra lanzado a un mercado competidor en el que la rentabilidad apuesta por el criterio de la calidad y de la «naturalidad». Y helo aquí llevado a la fuerza a dar pruebas de discernimiento, a recobrar los retazos de una inteligencia cuyo uso le había arrebatado el primer consumismo.

El Poder, el Estado, la religión, las ideologías, el ejército, la moral, la izquierda, la derecha: el que tantas abominaciones hayan sido poco a poco echadas a pique por un imperialismo de mercado al que le da lo mismo un barrido que un fregado sería sin duda motivo de regocijo, si no fuera que una pizca de desconfianza basta para darse cuenta de que se reconvierten y trabajan bajo otros colores: el verde, por ejemplo, que es también el color del dólar. Pues el consumismo *new look*, tan democrático como burlón, pasa siempre factura y obliga a pagarla. La vida sometida al efecto de la codicia no se libra del viejo reproche de tener que perderse pagándose.

Si hay algún sitio en donde la toma de conciencia muestra mejor su valor de acto esencial es en el comportamiento cotidiano, en cada instante en que se comprueba que una vez más los dados están trucados y que, como de costumbre, le están tomando el pelo a uno.

La historia del sistema mercantil, desde la estructura agraria de la que nacieron las primeras ciudades-Estado hasta la conquista planetaria del mercado libre, nos muestra una transición incesante de una economía cerrada a una economía abierta, del repliegue proteccionista a la libre circulación de los bienes. Cada progreso de la mercancía engendra unas libertades formales y una conciencia que tiene frente a aquéllas el inestimable privilegio de encarnarse en los individuos y de identificarse con el movimiento de los deseos.

La ideología de la libertad que propagaban las revoluciones tradicionales —las insurrecciones comunistas de los siglos XI y

XII, 1789, 1848, 1871, 1917, 1936— se ha apresurado siempre a reprimir en la sangre una exuberancia libidinosa que las más de las veces se reducía a desahogos sangrientos.

Una sola revolución —de la que un día se admitirá que de hecho, al revés que las otras, ha puesto fin a varios milenios de inhumanidad— no acabó en el tormento de las violencias represivas. Muy sencillamente, no ha terminado.

En 1968, la economía anuda sobre sí misma el círculo de su apogeo y su aniquilación. Abandonando el puritanismo autoritario de la producción, se vuelca al mercado más lucrativo de la satisfacción individual. En las mentalidades y en las costumbres se propaga entonces un laxismo que traduce el reconocimiento oficial del placer, pero de un placer rentable, gravado de un valor de cambio, arrancado a la gratuidad de lo viviente para servir al nuevo orden mercantil.

Fin de partida: la frialdad del cálculo se ha acercado demasiado al ardor de las pasiones. ¿Cómo evitar que la voluntad de vivir, estimulada y negada a la vez, denuncie el artificio de las libertades del mercado? ¿Mediante qué mentira cosida con hilo de plata la reconversión ecológica de los negocios mandará dedicarse solamente a la protección atemorizada de lo viviente, prohibiendo a los individuos que recreen, inseparablemente, sus deseos y su entorno?

Una vieja fatalidad subyugaba a quienes alentaban las revoluciones, ordenándoles ir a donde la economía los llevaba: a la modernidad de ésta y la ruina de ellos. Si esa fatalidad quedó desmentida en 1968, ha sido a favor de una conciencia subjetiva de lo viviente. El rechazo del trabajo, del sacrificio, de la culpabilidad, de la separación, del intercambio, de la supervivencia, tan fácilmente recuperado por el discurso intelectual, se nutría de una lucidez que iba mucho más allá de la contestación, o más acá si se prefiere, para unirse al movimiento del afinamiento de los deseos, a la infancia cotidiana de la vida enfrentada a lo que la agota y la destruye.

La conciencia separada de lo viviente es una conciencia ciega. Llevar las gafas negras de lo negativo oculta ante todo que uno está avanzando en contra de sí mismo. El análisis social de los pensadores de moda revela a ese respecto una admirable perseverancia en el ridículo. Revolución, autogestión, consejos obreros, otras tantas palabras denigradas en el instante mismo en que el poder estatal se ve acosado por unas colectividades cuyas decisiones colegiadas no toleran la intrusión de mandatarios políticos, ni la presencia de líderes o jefes ni la formación de jerarquías.

No subestimo la insuficiencia de tales prácticas, las más de las veces limitadas a reacciones de defensa. Pero en ellas se manifiesta, sin denominación controlada, un comportamiento que rompe con los antiguos movimientos de masas. Un conjunto de individuos ya no se reduce a una muchedumbre gobernable a discreción.

Por lo demás, la vida cotidiana muestra más insuficiencias todavía, empezando por la poca claridad que proyectan quienes se arrastran a merced de los placeres y de las penas.

¿No hizo falta que se terminara la era judeocristiana para descubrir, por debajo del desgaste de la palabra «vida», una realidad obliterada por esa supervivencia a que la reducía el ciclo de la mercancía producida por el hombre y que reproducía al hombre a su imagen y semejanza?

No hay nadie que no esté comprometido en un proceso de alquimia individual, pero la falta de atención y de clarividencia de quienes llaman «azar» a su pasividad y su resignación es tal, que el elixir no surte efecto más allá de la obra en negro, de la putrefacción y de la muerte, trabajo ordinario de los deseos inducidos a negarse a sí mismos.

Yo tengo por contraria a la voluntad de autonomía individual la sensación, necesariamente desesperada, de ser presa de una conjura universal de circunstancias hostiles. Lo negativo es la coartada de quien se resigna a no ser nunca él mismo, a no aprehender jamás su propia riqueza de vida.

He preferido fundar sobre los deseos una lucidez que, iluminando a cada instante la lucha de lo viviente contra la muerte, revoca del modo más seguro la lógica empobrecedora de la mercancía. Dentro de la pasión, reavivada cada día, de apartar de mi vida cuanto la estorba y empobrece, la relación experimental que consigna, en suma, una sola obra no constituye la mejor parte ni la menor. Así, *Tratado del saber vivir*, *El libro de los placeres* y *Mensaje a los vivientes* muestran tres fases de una continuidad dentro de la cual se han venido articulando algunas concordancias entre el mundo en mutación y unas cuantas certezas que escalonan la paciente tentativa de crearse uno mismo recreando la sociedad.

La disminución del beneficio extraído de la explotación y de la destrucción de la naturaleza determinó, a finales del siglo XX, el desarrollo de un neocapitalismo ecológico y de nuevos modos de producción. La rentabilidad de lo viviente ya no apuesta por su agotamiento sino por su reconstrucción. La conciencia de la vida por crear progresa porque el sentido de las cosas contribuye a ello. Jamás los deseos, devueltos a su infancia, tuvieron a su disposición dentro de cada uno semejante poder para romper cuanto los invierte, los niega y los reifica en objetos mercantiles.

Hoy en día está sucediendo lo que ninguna imaginación se había atrevido a sostener: el proceso de alquimia individual aboca nada menos que a la transmutación de la historia inhumana en realización de lo humano.

Septiembre de 1991

[Texto incorporado en esta edición española,
traducido por Luis Bredlow]

INTRODUCCIÓN

No tengo la intención de entregar lo que hay de vivido en este libro a lectores que no se esfuercen con toda su conciencia en revivirlo. Espero que lo que expongo se pierda y vuelva a aparecer en un movimiento general de los espíritus, de la misma manera que deseo fuertemente que las condiciones presentes se borren de la memoria de los hombres.

El mundo está por rehacer: todos los especialistas de su recondicionamiento no lograrán impedirlo. Por éstos, a quienes no quiero comprender, mejor no ser comprendido.

En cuanto a los demás, pido su benevolencia con una humildad que no les pasará inadvertida. Hubiera deseado que un libro como éste fuera accesible a las cabezas menos avezadas a la jerga de las ideas. Espero no haber fracasado más que en un segundo grado. De este caos saldrán algún día fórmulas que se dispararán contra nuestros enemigos. Mientras tanto dejemos que la frase, una y otra vez leída, recorra su camino. La senda hacia la sencillez es la más compleja; aquí especialmente era útil no arrancar a las banalidades las múltiples raíces que permitirán trasplantarlas a otro terreno y cultivarlas en nuestro provecho.

Nunca he pretendido revelar algo nuevo, lanzar cosas inéditas al mercado de la cultura. Una ínfima corrección de lo

esencial tiene más importancia que cien innovaciones accesorias. Sólo es nuevo el sentido de lo corriente que acarrea banalidades.

Desde que existen los hombres, y leen a Lautréamont, todo está dicho y, en cambio, son pocos quienes han llegado a sacar provecho. Ya que nuestros conocimientos son en sí banales, sólo pueden resultar provechosos a espíritus que no lo sean.

El mundo moderno debe aprender lo que ya sabe, convertirse en lo que ya es, a través de una inmensa conjuración de obstáculos, por la práctica. Sólo se escapa a la banalidad manipulándola, dominándola, zambulléndola en el sueño, entregándola al placer de la subjetividad. Yo concedo una gran importancia a la subjetividad, pero que nadie me critique antes de haber calculado todas las posibilidades que, en favor de la subjetividad, encierran las condiciones objetivas que el mundo realiza cada día. Todo parte de la subjetividad y nada se detiene en ella. Hoy menos que nunca.

La lucha de lo subjetivo y de lo que lo corrompe amplía en lo sucesivo los límites de la vieja lucha de clases. La renueva y la agudiza. La toma de partido por la vida es una toma de partido política. No queremos un mundo en el que la garantía de no morir de hambre equivalga al riesgo de morir de aburrimiento.

El hombre de la supervivencia es el hombre torturado por los mecanismos del poder jerarquizado, en una combinación de interferencias, en un caos de técnicas opresivas que sólo esperan para ordenarse la paciente programación de los pensadores programados.

El hombre de la supervivencia es también el hombre unitario, el hombre del rechazo total. No transcurre un instante sin que cada uno de nosotros no viva contradictoriamente y, en todos los grados de la realidad, padezca el conflicto entre la opresión y la libertad; sin que no sea extrañamente deformado y como apresado al mismo tiempo por dos perspectivas antagónicas: la perspectiva del poder y la perspectiva de la superación.

Consagrados al análisis de una y otra, las dos partes que componen este *Tratado...* requerirían ser abordadas no sucesivamente, como lo exige la lectura, sino simultáneamente, puesto que la descripción de lo negativo fundamenta el proyecto positivo y, a su vez, el proyecto positivo confirma la negatividad. El mejor orden de un libro es no tenerlo, con el fin de que el lector descubra el suyo.

Lo que hay de deficiente en la escritura refleja también una deficiencia en el lector en cuanto lector y más aún en cuanto hombre. Si la dosis de aburrimiento que comporta el escribir se traduce en cierto modo en el enojo de leer, esto sólo constituirá un argumento más para denunciar la deficiencia en el vivir. Por lo demás, que la gravedad de los tiempos excuse la gravedad del tono. La ligereza está siempre más acá o más allá de las palabras. La ironía, aquí, consistirá en no olvidar nunca.

El *Tratado...* entra en una corriente de agitación de la que se sigue oyendo hablar. Lo que se expone es una simple contribución, entre otras, a la reedificación del movimiento revolucionario internacional. Su importancia no debe escapar a nadie, pues nadie, con el tiempo, escapará a sus conclusiones.

Primera parte

La perspectiva del poder

I. EL INSIGNIFICANTE SIGNIFICADO

Al banalizarse, la vida cotidiana ha conquistado poco a poco el centro de nuestras preocupaciones (1). – Ninguna ilusión, ni sagrada ni desacralizada (2) – ni colectiva ni individual, puede seguir disimulando la pobreza de los gestos cotidianos (3). – El enriquecimiento de la vida exige, sin escapatorias, el análisis de la nueva pobreza y el perfeccionamiento de las antiguas armas del rechazo (4).

1

La historia actual recuerda a ciertos personajes de dibujos animados, a los que una alocada carrera arrastra repentinamente por encima del vacío sin que se den cuenta, de modo que sólo la fuerza de su imaginación les permite flotar a tanta altura; pero cuando se aperciben de ello, caen inmediatamente.

Al igual que los personajes de Bosustov, el pensamiento actual ha dejado de flotar por la fuerza de su propio espejismo. Lo que antes lo había elevado, hoy lo rebaja. A todo correr se lanza al encuentro de la realidad que lo romperá, la realidad cotidianamente vivida.

*

¿La lucidez que se anuncia posee una esencia nueva? No lo creo. La exigencia de una luz más viva sigue emanando de la vida cotidiana, de la necesidad, percibida por todos, de armonizar su ritmo de paseante y la marcha del mundo. Contienen más verdades las veinticuatro horas de la vida de un hombre que todas las filosofías. Ni un filósofo consigue ignorarlo, por más menosprecio con que se trate; y este menosprecio se lo enseña la consolación de la filosofía. A fuerza de girar sobre sí mismo, aupándose sobre sus hombros para lanzar más alto su mensaje al

mundo, el filósofo acaba por captar este mundo al revés; y todos los seres y todas las cosas se encuentran al revés, cabeza abajo, para persuadirlo de que él es quien se encuentra de pie, en buena posición. No obstante permanece en el centro de su delirio; no comprenderlo sólo sirve para hacer más incómodo su delirio.

Los moralistas de los siglos XVI y XVII reinan sobre un amasijo de banalidades, pero su cuidado por disimularlo es tan grande que edifican en torno a aquéllas todo un palacio de yeso y especulaciones. Un palacio ideal abriga y aprisiona la experiencia vivida. De ahí surge una fuerza de convicción y de sinceridad que el tono sublime y la ficción del «hombre universal» reaniman, pero con un perpetuo aliento de angustia. El analista se esfuerza por escapar a la esclerosis gradual de la existencia mediante una profundidad esencial; y cuanto más se abstrae de sí mismo, expresándose según la imaginación dominante de su siglo (el espejismo feudal en el que se unen indisociablemente Dios, el poder real y el mundo), tanto más su lucidez fotografía el rostro oculto de la vida y tanto más «inventa» la cotidianidad.

La filosofía de la Ilustración acelera el descenso hacia lo concreto a medida que lo concreto es de alguna manera llevado al poder con la burguesía revolucionaria. De las ruinas de Dios, el hombre cae a las ruinas de su propia realidad. ¿Qué ha ocurrido? Más o menos esto: diez mil personas están ahí persuadidas de haber visto elevarse la cuerda del faquir, mientras que otros tantos aparatos fotográficos demuestran que no se ha movido ni una sola pulgada. La objetividad científica denuncia la mistificación. De acuerdo, pero ¿qué muestra? Una cuerda enrollada que no tiene el menor interés. Me siento poco inclinado a escoger entre el placer dudoso de ser engañado y el aburrimiento de contemplar una realidad que no me concierne. Una realidad sobre la que no tengo influencia, ¿no equivale a la vieja mentira renovada, el último estadio de la mistificación?

Ahora, los analistas están en la calle. La lucidez no es su única arma. ¿Su pensamiento ya no corre el peligro de aprisio-

narse en la falsa realidad de los dioses ni en la falsa realidad de los tecnócratas!

2

Las creencias religiosas ocultaban el hombre a sí mismo, su bastilla los encerraba en un mundo *piramidal* en el que Dios era la cumbre y el rey la altura. Ojalá hubiera aparecido en el 14 de julio suficiente libertad sobre las ruinas del poder unitario para impedir que las propias ruinas construyeran una prisión. Bajo el velo lacerado de las supersticiones no apareció, como soñaba Meslier, la verdad desnuda, sino la liga viscosa de las ideologías. Los prisioneros del poder parcelario no tienen más recurso contra la tiranía que la sombra de la libertad.

Ni un gesto, ni un pensamiento que no se enzarce hoy en la red de los tópicos. La lenta recaída de ínfimos fragmentos salidos del estallido del viejo mito esparce por doquier el polvo de lo sagrado, un polvo que enferma de silicosis el espíritu y la voluntad de vivir. Las presiones han pasado a ser menos ocultas, más groseras, menos poderosas, más numerosas. La docilidad ya no emana de una magia clerical, procede de una multitud de menudas hipnosis: información, cultura, urbanismo, publicidad, sugerencias condicionantes al servicio de todo orden actual y futuro. Es, atado el cuerpo por todas partes, Gulliver, tumbado en la orilla de Liliput, decidido a liberarse, paseando en torno a él su atenta mirada; el menor detalle, la menor aspereza del suelo, el menor movimiento, no hay nada que no revista la importancia de un índice del que dependerá su salvación. En lo familiar nacen las más seguras posibilidades de libertad. ¿Ocurrió alguna vez de manera distinta? El arte, la ética y la filosofía lo demuestran: bajo la corteza de las palabras y de los conceptos, aparece siempre la realidad viva de la inadaptación al mundo, agazapada, pronta a saltar. Ya que ni los dioses ni las palabras consiguen hoy

cubrirla púdicamente, esa banalidad se pasea desnuda por las estaciones y los solares; se os acerca a cada recoveco de vosotros mismos, os coge por el hombro, por la mirada; y comienza el diálogo. Hay que perderse con ella o salvarla consigo mismo.

3

Demasiados cadáveres adornan los caminos del individualismo y del colectivismo. Bajo dos razones aparentemente opuestas reinaba un mismo bandolerismo, una misma opresión del hombre abandonado. Sabemos que la misma mano que sofoca a Lautréamont estrangula a Serguéi Esenin. Uno muere en el apartamento del propietario Jules-François Dupuis, otro se ahorca en un hotel nacionalizado. En todas partes se cumple la ley «no hay un arma de tu voluntad individual que, manejada por otros, no se vuelva inmediatamente contra ti». Si alguien dice o escribe que ahora conviene sustentar la razón práctica en los derechos del individuo y sólo del individuo, se condena en sus opiniones si no incita inmediatamente a su interlocutor a sustentar por sí mismo la prueba de lo que acaba de decir. Ahora bien, dicha prueba sólo puede ser vivida y empuñada desde dentro. Por ello no hay nada en las notas siguientes que no deba ser experimentado y corregido por la experiencia inmediata de cada cual. Nada tiene tanto valor que no deba ser recommenzado, nada tanta riqueza que no deba ser enriquecido incesantemente.

*

De la misma manera que se distingue en la vida privada entre lo que un hombre piensa y dice de sí mismo y lo que es y hace realmente, no hay nadie que no haya aprendido a distinguir entre la fraseología y las pretensiones mesiánicas de los partidos y su organización, sus intereses reales; entre lo que creen ser y lo que

son. La ilusión que un hombre mantiene sobre sí mismo y sobre los demás no es básicamente distinta de la ilusión que grupos, clases o partidos alimentan en torno a sí y en sí mismos. Más aún, surgen de una única fuente: las ideas dominantes, que son las ideas de la clase dominante, incluso bajo su forma antagónica.

El mundo de los *ismos* que envuelve a toda la humanidad o a cada ser en particular, no es más que un mundo privado de realidad, una seducción terriblemente real de la mentira. El triple aplastamiento de la Comuna, del movimiento espartaquista y de Kronstadt la roja (1921) ha mostrado de una vez por todas a qué baño de sangre conducían tres ideologías de la libertad: el liberalismo, el socialismo, el bolchevismo. No obstante, para que sea comprendido y admitido universalmente ha sido necesario que formas bastardas o amalgamadas de estas ideologías vulgaricen su atrocidad inicial mediante costosas demostraciones: los campos de concentración, la Argelia de Lacoste, Budapest. A las grandes ilusiones colectivas, hoy en día exangües a fuerza de haber hecho derramar tanta sangre humana, suceden millares de ideologías parcelarias vendidas por la sociedad de consumo como otras tantas guillotinas portátiles. ¿Será precisa tanta sangre para demostrar que cien mil pinchazos de aguja matan tan certeramente como tres golpes de maza?

*

¿Qué tendría yo que hacer en un grupo de acción que me impusiera dejar en el vestuario no digo algunas ideas —pues serían mis ideas las que me inducirían a unirme al grupo en cuestión—, sino los sueños y los deseos de los que jamás me separo, o una voluntad de vivir auténticamente y sin límites? Cambiar de aislamiento, cambiar de monotonía, cambiar de mentira, ¿qué más da! Donde la ilusión de un cambio real es denunciada, el simple cambio de ilusión se convierte en insoportable. Ahora bien, éstas son las condiciones actuales: la economía no

cesa de empujarnos a consumir más y más, a consumir sin tregua; el cambio de ilusión a un ritmo acelerado disuelve poco a poco la ilusión del cambio. Uno se encuentra solo, sin haber cambiado, congelado en el vacío producido por una cascada de *gadgets*, de Volkswagen y de *pocket books*.

Las gentes sin imaginación se fatigan de la importancia conferida al confort, a la cultura, a las diversiones, a lo que destruye la imaginación. Lo cual significa que no se cansan del confort, de la cultura o de las diversiones, sino del uso que de ellos se hace y que impide precisamente disfrutarlos.

El estado de abundancia es un estado de voyeurismo. A cada cual corresponde su calidoscopio: un ligero movimiento de los dedos y la imagen se transforma. Se gana de todas las maneras: dos frigoríficos, un Dauphine, la televisión, un ascenso, tiempo que perder... Después la monotonía de las imágenes consumidas toma ventaja, nos remite a la monotonía del gesto que las suscita, a la ligera rotación que el pulgar y el índice imprimen al calidoscopio. No había un Dauphine sino tan sólo una ideología sin relación (o casi) con la máquina automóvil. Atiborrado de «Johnny Walker, el whisky de la élite», se padecía, en extraña mezcla, el efecto del alcohol y de la lucha de clases. Ya no hay nada de que extrañarse, ¡éste es el drama! La monotonía del espectáculo ideológico nos remite ahora a la pasividad de la vida, a la supervivencia. Más allá de los escándalos prefabricados —corsé Scandale y escándalo de Panamá— aparece un escándalo positivo, el de los gestos desprovistos de su sustancia en favor de una ilusión cuyo atractivo perdido hace cada día más odiosa. Gestos fútiles y apagados a fuerza de haber alimentado brillantes compensaciones imaginarias, gestos pauperizados a fuerza de enriquecer elevadas especulaciones donde entraban como criadas para todo, bajo la infamante categoría de «trivial» y de «banal», gestos ahora liberados y desfallecientes, dispuestos a extraviarse de nuevo, o a perecer bajo el peso de su debilidad. Helos aquí, en cada uno de vosotros, familiares, tristes, nuevamente entregados a la inme-

diata y móvil realidad, que es su medio «espontáneo». Y contemplaos extraviados y entrampados en un nuevo prosaísmo, en una perspectiva donde lo próximo y lo lejano coinciden.

4

Bajo una forma concreta y táctica, el concepto de lucha de clases ha constituido la primera reagrupación de los choques y desajustes vividos individualmente por los hombres; ha nacido del torbellino de sufrimientos que la reducción de las relaciones humanas a unos mecanismos de explotación suscitaba en todas las sociedades industriales. Ha surgido de una voluntad de transformar el mundo y de cambiar la vida.

Un arma así exigía un perpetuo reajuste. Y, en cambio, ¿no vemos ya como la I Internacional vuelve la espalda a los artistas, basando exclusivamente sobre las reivindicaciones obreras un programa que Marx, sin embargo, había mostrado hasta qué punto interesaba a todos los que buscaban, en su rechazo a ser esclavos, una vida rica y una humanidad total? ¿Acaso Lacenaire, Borel, Lassailly, Büchner, Baudelaire, Hölderlin no significaban también la miseria y su rechazo radical? En cualquier caso, el error —¿excusable en un primer momento?, qué más da— reviste proporciones delirantes desde el momento en que, menos de un siglo más tarde —al absorber la economía de consumo a la economía de producción—, la explotación de la fuerza de trabajo está englobada en la explotación de la creatividad cotidiana. Una misma energía, arrancada al trabajador durante sus horas de fábrica o sus horas de ocio, hace girar las turbinas del poder, turbinas que los detentores de la vieja teoría lubrican beatamente con su contestación formal.

Los que hablan de revolución y de lucha de clases sin referirse explícitamente a la vida cotidiana, sin comprender lo que hay de subversivo en el amor y de positivo en el rechazo de las obligaciones, tienen un cadáver en la boca.

La participación imposible o el poder como suma de obligaciones

*Los mecanismos de usura y destrucción: humillación (II),
aislamiento (III), sufrimiento (IV), trabajo (V), descompresión (VI).*

II. LA HUMILLACIÓN

Fundada sobre un intercambio permanente de humillaciones y actitudes agresivas, la economía de la vida cotidiana disimula una técnica de usura, dirigida al don de la destrucción al que invoca contradictoriamente (1). – Cuanto más objeto es hoy el hombre, más social es (2). – La descolonización no ha comenzado aún (3). Se dispone a dar un valor nuevo al viejo principio de soberanía (4).

1

Mientras atravesaba una aldea muy poblada Rousseau fue insultado por un patán cuyo gracejo hizo reír a la muchedumbre. Confuso, desconcertado, sin encontrar respuesta alguna, Rousseau huyó bajo las chanzas. Una vez serenado su espíritu, le vinieron a la cabeza muchas respuestas lo suficientemente agudas como para poner en ridículo al bromista; pero ya se encontraba a dos horas del lugar del incidente.

¿Qué es a menudo la trivialidad cotidiana si no la irrisoria aventura de Jean-Jacques, pero una aventura camuflada, diluida, convertida en migajas en el tiempo que dura un paso, una mirada, un pensamiento, vivida como un pequeño choque, un dolor fugitivo casi inaccesible a la conciencia y que sólo deja en el espíritu una sorda irritación cuyo origen es arduo descubrir? Situadas en una encrucijada sin fin, la humillación y su réplica imprimen a las relaciones humanas un ritmo obscuro de contorneos y claudicaciones. En el flujo y reflujo de las multitudes absorbidas y pisoteadas por el movimiento incesante de los trenes de cercanías, invadiendo las calles, las oficinas, las fábricas, no hay más que repliegues temerosos, ataques brutales, carantoñas y arañazos sin razón aparente. A fuerza de encuentros forzados, el vino se convierte en vinagre a medida que se degusta. Se habla luego de la inocencia y bondad de las muchedumbres, ¡va-

mos! Miradles cómo se erizan, amenazados por todas partes, pesadamente presentes en el terreno del adversario, lejos, muy lejos de ellos mismos. Éste es el lugar en el que, a falta de cuchillo, aprenden a desenvolverse con los codos y con la mirada.

No hay tiempo muerto, ni tregua entre agresores y agredidos. Un flujo de signos apenas perceptibles asalta al paseante, el cual ya no está solo. Palabras, gestos, miradas, se mezclan, tropiezan entre sí, desvían su curso, se extravían como balas perdidas, que matan con más certeza por la tensión nerviosa que excitan sin cesar. No hacemos más que cerrar sobre nosotros mismos embarazosos paréntesis; así por ejemplo, estos dedos (escribo esto en la terraza de un café) que empujan la moneda de la propina y los dedos del camarero que la reciben, mientras que el rostro de dos hombres frente a frente, como atento en ocultar la infamia consentida, adopta la apariencia de la más perfecta indiferencia.

Bajo el ángulo de la obligación, la vida cotidiana está regida por un sistema económico en el que la producción y el consumo de la ofensa tienden a equilibrarse. El viejo sueño de los teóricos del librecambio busca así su perfección en las vías de una democracia reformada por la falta de imaginación que caracteriza al pensamiento de izquierdas. ¿No es extraño a primera vista el encarnizamiento de los progresistas en desacreditar el edificio en ruinas del liberalismo, como si los capitalistas, sus demolidores por antonomasia, no estuviesen resueltos a estatizarlo y a planificarlo? De hecho no es tan extraño, pues, al polarizar la atención sobre unas críticas ya superadas por los hechos (como si ya no supiera todo el mundo que el capitalismo se convierte lentamente en una economía planificada de la que el modelo soviético habría sido un anticipo), se pretende disimular que es precisamente a partir del modelo de esta economía periclitada y liquidada a bajo precio cómo se reconstruyen las relaciones humanas. ¡Con cuánta inquietante perseverancia los países «socialistas» siguen organizando la vida a partir del

modelo burgués! En todas partes, el «presenten armas» ante la familia, el matrimonio, el trabajo, la inauténtico, mientras que unos mecanismos homeostáticos, simplificados y racionalizados reducen las relaciones humanas a unos intercambios «equitativos» de respetos y de humillaciones. Y muy pronto, en la democracia ideal de los cibernéticos, cada uno ganará sin fatiga aparente una parte de indignidad que podrá distribuir de acuerdo con las mejores reglas de la justicia; pues ¡dichosos ancianos que presenciáis aquel día, la justicia distributiva alcanzará entonces su apogeo!

Para mí —y me atrevo a pensar que para unos cuantos más— no hay equilibrio en el malestar. La planificación sólo es la antítesis del librecambio. Se limita a planificar el intercambio, y con él los sacrificios mutuos que implica. Ahora bien, si queremos mantener el sentido de la palabra «novedad», sólo será identificándola con la superación, no con el disfraz. Para fundar una realidad nueva, no hay otro principio adecuado que el *don*. Pese a sus errores y a su pobreza, me empeño en ver en la experiencia histórica de los consejos obreros (1917, 1921, 1934, 1956), al igual que en la búsqueda patética de la amistad y del amor, una misma y exaltante razón de no desesperar de las evidencias actuales. Pero todo colabora en mantener secreto el carácter positivo de las citadas experiencias, y hay una duda sabiamente mantenida sobre su importancia real e incluso, a veces, sobre su existencia. Como quien no quiere la cosa, ningún historiador se ha tomado el trabajo de estudiar cómo vivía la gente en los momentos revolucionarios más extremos. La voluntad de acabar con el librecambio de comportamientos humanos se manifiesta espontáneamente por la desviación de lo negativo. El malestar puesto en cuestión estalla bajo los golpes de un malestar más fuerte y más denso.

En un sentido negativo, las bombas de Ravachol o, más recientemente de nosotros, la epopeya de Caraquemada disipan la confusión que reina en torno al rechazo global —más o menos ates-

tiguado, pero atestiguado en todas partes— de relaciones de cambio y de compromisos. No pongo en duda, por haberlo experimentado algunas veces, que quien pasa una hora en la jaula de las relaciones opresivas sienta una profunda simpatía por Pierre-François Lacenaire y la pasión del crimen. No pretendemos en absoluto aquí hacer la apología del terrorismo, pero sí reconocer en él el gesto más piadoso y más digno, susceptible de perturbar, denunciándolo, el mecanismo autorregulador de la comunidad social jerarquizada. Inscribiéndose en la lógica de una sociedad en la que es imposible vivir, el crimen concebido de esta manera no deja de aparecer como la forma ahuecada del *don*. Es la ausencia de una presencia intensamente deseada de la que hablaba Mallarmé, el mismo que en el proceso de los Treinta llamó a los anarquistas «ángeles de pureza».

Mi simpatía por el asesino solitario se detiene donde comienza la táctica, pero quizás la táctica necesite de esclarecedores empujados por la desesperación individual. Sea lo que sea, la nueva táctica revolucionaria, la que se va a fundar indisolublemente sobre la tradición histórica y sobre prácticas, tan desconocidas y tan extendidas, de realización individual, debe prescindir de quienes reediten el gesto de Ravachol o de Bonnot. Prescindir, sí, pero, por otra parte, se condena a la hibernación teórica si no seduce *colectivamente* a unos individuos ya ganados por el aislamiento y el odio a la mentira colectiva para la decisión racional de matar y de hacerse matar. ¡Ni criminal ni humanista! El primero acepta la muerte, el segundo la impone. Que coincidan diez hombres decididos a la violencia fulgurante antes que a la larga agonía de la supervivencia, e inmediatamente acaba la desesperación y comienza la táctica. La desesperación es la enfermedad infantil de los revolucionarios de la vida cotidiana.

La admiración que de adolescente sentía hacia los forajidos, la percibo ahora menos cargada de romanticismo obsoleto que reveladora de las coartadas gracias a las cuales el poder social evita ser puesto *directamente* en cuestión. La organización

social jerarquizada es equiparable a un gigantesco chantaje cuya habilidad, traspasada precisamente por el terrorismo anarquista, consiste en ponerse fuera del alcance de la violencia que suscita, y lograrlo consumiendo en una multitud de dudosos combates las fuerzas vivas de cada uno de nosotros. (En un futuro, un poder «humanizado» dejará de recurrir a los viejos procedimientos de las guerras y de la exterminación racista.) Los testigos de cargo son poco sospechosos de simpatías anarquizantes. Así por ejemplo, el biólogo Hans Selye comprueba que «a medida que desaparecen los agentes de enfermedades específicas (microbios, desnutrición...), existe una proporción creciente de personas que mueren de lo que se denominan las enfermedades de usura o enfermedades de degeneración provocadas por el estrés, es decir, por el desgaste del cuerpo resultante de conflictos, choques, tensiones nerviosas, contrariedades, ritmos debilitadores...». Nadie escapa ya a la necesidad de emprender su investigación sobre el chantaje que le acosa hasta en sus pensamientos, en sus sueños. Los menores detalles revisten una importancia radical. Irritación, fatiga, insolencia, humillación..., *cui prodest?* ¿A quién beneficia todo esto? ¿Y a quién aprovechan las respuestas estereotipadas que el «Big Brother Buen Sentido» desparrama bajo la capa de prudencia, como otras tantas coartadas? ¿Acaso me podría contentar con explicaciones que me matan cuando tengo que ganar en el mismo lugar en que todo está previsto para que me pierda?

2

El apretón de manos enlaza y desenlaza el nudo de los encuentros. Gesto a la vez curioso y trivial del que con razón se dice que *se cambia*; en efecto, ¿no es la forma más simple del contrato social? ¿Qué garantías se esfuerzan por asegurar estas manos apretadas a derecha y a izquierda, por casualidad, con

una liberalidad que me parece suplir una neta ausencia de convicción? ¿Acaso significa que el acuerdo reina, que la paz social existe, que la vida en sociedad es perfecta? No deja de ser preocupante esta necesidad de convencerse, de creer en ello por hábito, de afirmarlo a fuerza de puños.

Estas complacencias son ignoradas por la mirada, pues ésta desconoce el intercambio. Puestos unos frente a otros, los ojos se turban como si adivinaran en las pupilas que tienen enfrente su reflejo frío y privado de alma; apenas se han encontrado ya se deslizan y se esquivan, sus líneas de fuga van a cruzarse en un punto virtual, trazando un ángulo cuya apertura expresa la divergencia, el desacuerdo fundamentalmente sentido. A veces el acuerdo se realiza, los ojos se acoplan; es la hermosa mirada paralela de las parejas reales de la escultura egipcia, es la mirada imbuida, fundida, ahogada en erotismo de los amantes; los ojos que de lejos se devoran. Más a menudo, el débil acuerdo sellado en un apretón de manos es desmentido por la mirada. La gran actualidad del abrazo, del acuerdo social enérgicamente reiterado —del que la inscripción *shake hand* expresa suficientemente su uso comercial—, ¿no será una trampa al nivel de los sentidos, una manera de embotar la sensibilidad de la mirada y de adaptarla al vacío del espectáculo sin que se rebele? El sentido común de la sociedad de consumo ha llevado la vieja expresión «ver las cosas de cara» hasta su conclusión lógica: no ver enfrente de sí más que cosas.

Convertirse en tan insensible y por lo tanto en tan manejable como un ladrillo, es a lo que la organización social convida a cada uno con benevolencia. La burguesía ha sabido repartir con más equidad las vejaciones; ha permitido a un número mayor de hombres ser sometidos según las normas *racionales*, en nombre de los imperativos concretos y especializados (exigencia económica, social, política, jurídica...). Divididas de esta forma, las obligaciones han despedazado a su vez a la astucia y a la energía empleadas comúnmente en darles la vuelta o en romperlas. Los revolucionarios de 1793 fueron grandes porque tu-

vieron la osadía de destruir el dominio de Dios en el gobierno de los hombres; los revolucionarios proletarios extrajeron de lo que defendían una grandeza que el adversario burgués difícilmente les habría conferido; su fuerza provenía de ellos mismos.

Toda una ética basada sobre el valor mercantil, lo útil agradable, el honor del trabajo, los deseos medidos, la supervivencia, y sobre sus contrarios, el valor puro, lo gratuito, el parasitismo, la brutalidad instintiva, la muerte, todo esto no es más que lo in-noble incubado allí donde las facultades humanas bullen desde hace dos siglos. Éstos son los ingredientes con los que seguramente los cibernéticos proyectan acomodar al hombre del futuro. ¿Estamos convencidos de no alcanzar ya la seguridad de unos seres perfectamente adaptados, que realizan sus movimientos en la incertidumbre y la inconsciencia de los insectos? Lleva tiempo ensayándose una publicidad invisible, por la introducción en una cinta cinematográfica de imágenes autónomas, al 1/24 de segundo, sensibles a la retina pero que permanecen más acá de una percepción consciente. Los primeros eslóganes auguran perfectamente la continuación previsible. Decían: «Conducid más despacio», «Id a la iglesia». Pero ¿qué representa un pequeño perfeccionamiento de este orden respecto a la inmensa máquina que nos condiciona y en la que cada pieza, ya sea urbanismo, publicidad, ideología, cultura..., es susceptible de un centenar de perfeccionamientos idénticos? Una vez más, el conocimiento de la suerte que *seguirá* siendo aplicada a los hombres, si no reaccionamos, ofrece menos interés que el sentimiento vívido de tal degradación. *Un mundo feliz* de Huxley, *1984* de Orwell y *Le inquiète coup de trompette* de Touraine llevan al futuro un estremecimiento que un simple vistazo sobre el presente sería capaz de provocar; y es el presente el que implica la madurez de la conciencia y la voluntad del rechazo. A la vista de mi actual en-cucillamiento, el futuro no tiene interés para mí.

*

El sentimiento de humillación no es otra cosa que el sentimiento de ser objeto. Si lo entendemos así, fundamenta una lucidez combativa en la que la crítica de la organización de la vida no se separa de la puesta en práctica inmediata de un proyecto de vida diferente. Sí; no hay construcción posible más que sobre la base de la desesperación individual y sobre la base de su superación: los esfuerzos emprendidos para maquillar esta desesperación y manipularla bajo otro embalaje bastarían para demostrarlo.

¿Cuál es esta ilusión que seduce la mirada hasta tal punto que disimula el desmoronamiento de los valores, la ruina del mundo, la inautenticidad, la no-totalidad? ¿Es la creencia en mi felicidad? ¿Dudoso! Tal creencia no resiste ni al análisis, ni a las bocanadas de angustia. Ahí descubro más bien la creencia en la felicidad de los demás, una fuente inagotable de envidia y de celos que me hace sentir, a través de lo negativo, el sentimiento de existir. Tengo envidia, luego existo. Tomarse en el punto de arranque de los demás es tomarse por otro. Y lo otro es siempre el objeto, hasta el punto de que la vida se mide por el grado de humillación vivida. Cuanto más se elige la propia humillación, más se «vive»; más se vive la vida preparada de antemano de las cosas. En esto consiste la astucia de la reificación, lo que la hace pasar como el arsénico en la mermelada.

La previsible gentileza de los métodos de opresión contribuye a explicar esta perversión que me impide, como en el cuento de Grimm, gritar «el rey está desnudo», cada vez que la soberanía de mi vida cotidiana desvela su miseria. Ciertamente, la brutalidad policíaca sigue imponiéndose y ¿de qué manera! Allí donde se ejerce, las buenas personas de la izquierda denuncian con razón tal infamia. ¿Y después? ¿Incitan a las masas a armarse? ¿Provocan legítimas represalias? ¿Nos empujan a una caza de los «polis» como la que adornó los árboles de Budapest con los frutos más hermosos de la AVO? No; organizan manifestaciones pacíficas; su policía sindical trata de provocador a quien se resiste a sus consignas. La nueva policía está ahí. En espera de tomar el rele-

vo. Los psicosociólogos gobernarán sin golpes de culata, y a veces sin matar a nadie. La violencia opresiva prepara su conversión en una multitud de pinchazos razonablemente distribuidos. Los que denuncian desde lo alto de sus grandes sentimientos el desprecio policíaco exhortan a vivir ya en el desprecio civilizado.

El humanismo endulza la máquina descrita por Kafka en *La colonia penitenciaria*. Menos gemidos, menos gritos. ¿La sangre se exalta? Solución: los hombres vivirán exangües. El reino de la supervivencia prometida será el de la muerte dulce; por esta dulzura de morir luchan los humanistas. Basta ya de Guernica, basta ya de Auschwitz, basta ya de Hiroshima, basta ya de Sétif. ¡Bravo! Pero ¿y la vida imposible, la mediocridad que nos ahoga, la ausencia de pasiones? ¿Y esta cólera envidiosa en la que el rencor de no ser jamás uno mismo inventa la felicidad de los demás? ¿Y este no sentirse jamás en el propio pellejo? Que nadie hable aquí de detalles ni de puntos secundarios. No existen vejaciones pequeñas, ni pequeñas carencias. Por el más pequeño rasguño se desliza la gangrena. Las crisis que sacuden el mundo no se diferencian fundamentalmente de los conflictos donde mis gestos y mis pensamientos se enfrentan a las fuerzas hostiles que los frenan y los desvían. (¿Cómo es posible que lo que vale para mi vida cotidiana dejara de valer para la historia cuando la historia sólo adquiere importancia en el punto de incidencia en que encuentra mi existencia individual?) A fuerza de desintegrar las vejaciones y de multiplicarlas, tarde o temprano van a meterse con el átomo de la realidad invivible, liberando rápidamente una energía nuclear que nadie sospecharía bajo una capa tan grande de pasividad y de mediocre resignación. Lo que produce el bien general es siempre terrible.

3

De 1945 a 1960 el colonialismo ha proporcionado a la izquierda un padre providencial. Ofreciéndole un adversario de

la talla del fascismo, le ha permitido no definirse partiendo de ella misma —que no era—, sino al contrario afirmarse en relación con otra cosa; le ha permitido aceptarse como cosa, en un orden en el que las cosas son todo y nada.

Nadie ha osado saludar el fin del colonialismo por temor a verlo reaparecer por todas partes, como un diablo que escapase de su caja mal cerrada. Desde el instante en que el poder colonial denunciaba al hundirse el colonialismo del poder ejercido sobre los hombres, los problemas del color y de la raza adquirirían la importancia de una competición de palabras cruzadas. ¿Para qué servían los temas de racismo y de antirracismo esgrimidos por los bufones de la izquierda? ¿En última instancia, para aplastar los gritos de los negros y judíos atormentados que movilizaban a todos los que no eran ni negros ni judíos, empezando por los mismos negros y judíos! No intento evidentemente poner en duda la parte de generosa libertad que ha podido animar la parte de sentimientos antirracistas en una época aún reciente. Pero el pasado me es indiferente desde el momento en que yo no lo he elegido. Yo hablo ahora, y nadie, en nombre de Alabama y de Sudáfrica, en nombre de una explotación espectacular, me convencerá de que olvide que el epicentro de tales desórdenes se sitúa en mí y en cada ser humillado, escarnecido por todos los sectores de la sociedad empeñada en llamar «civilizado» lo que la evidencia de los hechos se obstina en traducir por policíaco.

Yo no voy a renunciar a mi parte de violencia.

En materia de relaciones humanas casi no existe el más y el menos referido a la soportabilidad de un estado, a la inadmisibilidad de algo indigno; lo cuantitativo no importa. ¿Términos injuriosos como «*macaque*» o «*bicot*» hieren más profundamente que una llamada al orden? ¿Quién tendría el valor de decirlo sinceramente? Interpelado, sermoneado, aconsejado por un policía, un jefe, una autoridad, ¿quién no se siente en el fondo de sí mismo y con esta lucidez de las realidades pasajeras, sin ninguna reserva como un *youpin*, *raton*, *chinetoque*?

¿Qué hermoso retrato-robot del poder nos ofrecían los viejos colonos al profetizar la caída en la animalidad y la miseria para aquellos que juzgaran su presencia indeseable? Ante todo la seguridad, dice el guardián al prisionero. Los enemigos del colonialismo de ayer humanizan el colonialismo generalizado del poder; aparecen de la manera más hábil como sus perros guardianes: ladrando contra todas las secuelas de la antigua inhumanidad.

Antes de aspirar al cargo de presidente de la Martinica, Aimé Césaire afirmaba en una célebre frase: «La burguesía no ha sido capaz de resolver los problemas mayores a los cuales su existencia ha dado nacimiento: el problema colonial y el problema del proletariado.» Y olvidó añadir: «Pues se trata de un mismo problema que nos condenamos a no entender desde el momento en que lo disociamos.»

4

Leo en Gouy: «La menor ofensa al rey costaba inmediatamente la vida» (*Histoire de France*); en la Constitución norteamericana: «El pueblo es soberano»; en Pouget: «Los reyes vivían opulentamente de su soberanía, mientras que nosotros reventábamos de la nuestra» (*Père Peinard*), y Corbon me dice: «El pueblo agrupa hoy a la muchedumbre de hombres a quienes todas las consideraciones han sido rehusadas» (*Secret du peuple*). He aquí reconstituidas en pocas líneas las desventuras del principio de soberanía.

La monarquía designaba bajo el nombre de «súbditos» los *objetos* sometidos a la arbitrariedad regia. Sin duda se esforzaba con ello en modelar y envolver la inhumanidad básica de su dominación en una humanidad de lazos idílicos. El respeto debido a la persona del rey no es en sí criticable. No se torna odioso más que porque se funda sobre el derecho de humillar

subordinando. El desprecio ha podrido el trono de los monarcas. Entonces, ¿qué pensar de la realeza ciudadana?, quiero decir: ¿de los derechos multiplicados por la vanidad y la envidia burguesa, de la soberanía acordada como un dividendo a cada individuo? ¿Qué decir del principio monárquico democráticamente despedazado?

Hoy Francia cuenta con veinticuatro millones de «minirreyes» entre los cuales los más grandes –los dirigentes– no tienen para aparecer como tales más que la grandeza del ridículo. El sentido del respeto ha degenerado hasta el punto de satisfacerse humillando. Democratizado en funciones públicas y roles, el principio monárquico sobrenada con el vientre al aire como un pez reventado. Sólo es perceptible su aspecto más repugnante. Su voluntad de ser (sin reservas y absolutamente) superior, ha desaparecido. A falta de fundar su vida sobre la soberanía, hoy intenta fundar su soberanía sobre la vida de los demás. Costumbres de esclavos.

III. EL AISLAMIENTO

Para no sentirme solo por los siglos de los siglos.

De comunitario no existe más que la ilusión de estar juntos. Y contra la ilusión de los remedios lícitos se levanta tan sólo la voluntad general de romper el aislamiento (1). – Las relaciones neutras son la tierra de nadie del aislamiento. El aislamiento es una sentencia de muerte firmada por la organización social actual y pronunciada contra ella (2).

1

Estaban allí en una celda cuya puerta había estado siempre completamente abierta, pero no podían evadirse. Fuera de esta celda nada tenía importancia, porque no había nada diferente de ella. Permanecían en ella extraños a todo lo que no fuera la celda; incluso carecían de la menor sombra de deseo de lo que estaba más allá de los barrotes. Hubiera sido anormal, imposible incluso evadirse hacia cualquier cosa que no tenía ni realidad ni importancia. Absolutamente imposible. Pues en el interior de esta celda en la que habían nacido y en la que morían, el único clima de experiencia tolerable era lo real, que era sencillamente un instinto irreversible de actuar de suerte que las cosas tuviesen importancia. Tan sólo si las cosas tenían alguna importancia se las podía respirar y sufrir. Parecía que había un acuerdo entre ellos y los muertos silenciosos para que así fuera, pues el hábito de actuar de manera que las cosas tuvieran importancia se había convertido en un instinto humano y, diríase, eterno. La vida era la que tenía importancia y lo real formaba parte del instinto que daba a la vida un poco de sentido. El instinto no tenía en cuenta lo que podía existir más allá de lo real porque más allá no había nada. Nada que tuviera importancia. La puerta permanecía abierta y la celda se hacía más dolorosa en su realidad, que importaba por innumerables razones y de innumerables maneras.

Nunca hemos abandonado el tiempo de los negreros.

Las gentes ofrecen en los transportes colectivos que arrojan a los unos contra los otros con una indiferencia estadística, una expresión insostenible de decepción, de altanería y de menosprecio, como el efecto natural de la muerte sobre una boca desdentada. El ambiente de la falsa comunicación hace de cada uno el policía de sus propios encuentros. El instinto de huida y de agresión sigue las trazas de los caballeros del asalariado, que no tienen para asegurar sus lastimosos vagabundeos más que el metro y los trenes de cercanías. Si los hombres se transforman en escorpiones que se picotean a sí mismos y los unos a los otros, ¿no es, en suma, porque no ha pasado nada y porque los humanos, con los ojos vacíos y con el cerebro flácido, se han convertido «misteriosamente» en sombras de hombres, fantasmas de hombres y, hasta cierto punto, sólo son hombres de nombre?

No hay de comunitario más que la ilusión de estar juntos. Ciertamente, el atractivo de una vida colectiva auténtica existe en estado latente en el seno mismo de la ilusión —no hay ilusión sin soporte real— pero la comunidad verdadera está por crear. Ocurre que la fuerza de la mentira borra de la conciencia de los hombres la dura realidad de su aislamiento. Ocurre que en una calle animada nos olvidamos de que hay sufrimiento y separaciones. Y ya que a fuerza de mentiras olvidamos, el sufrimiento y las separaciones se endurecen; y a su vez la mentira también se quiebra sobre tal piedra angular. No queda ninguna ilusión a la medida de nuestra confusión.

El malestar me asalta en proporción a la muchedumbre que me rodea. Enseguida, los compromisos que al filo de las circunstancias yo acordaba a la estupidez corren a mi encuentro, afluyen a mí en oleadas alucinantes de cabezas sin rostro. El famoso cuadro de Edvard Munch, *El grito*, me evoca una impresión sentida diez veces al día. Un hombre arrastrado por una multitud, sólo visible para sí mismo, grita repentinamente para romper el hechizo, recordarse, regresar a su piel. Asenti-

mientos tácitos, sonrisas estereotipadas, palabras sin vida, apatía y humillación desmigajadas tras sus pasos se amontonan, se suman en él, lo expulsan de sus deseos y de sus sueños, volatilizan la ilusión de «estar juntos». Nos tocamos sin encontrarnos; el aislamiento se suma y no se totaliza; el vacío se apodera de los hombres a medida que aumenta su densidad. La multitud me saca de mí mismo, permitiendo instalarse en mi presencia vacía millares de pequeñas renunciadas.

Los anuncios luminosos reproducen en todas partes en un centelleo de neón la fórmula de Plotino: «Todos los seres están juntos aunque cada uno de ellos permanezca separado.» Basta, sin embargo, con extender la mano para tocarse, levantar los ojos para encontrarse, y, mediante este simple gesto, todo se convierte en próximo y lejano, como por sortilegio.

*

Al igual que la multitud, la droga y el sentimiento amoroso, el alcohol posee el privilegio de hechizar al espíritu más lúcido. Gracias a él, la pared de cemento del aislamiento parece un telón de papel que los actores desgarran según su fantasía, pues el alcohol lo dispone todo en un plano teatral íntimo. Ilusión generosa y que, por tanto, mata con más seguridad.

En un aburrido bar, donde las personas se mueren de tedio, un joven borracho rompe su vaso, coge una botella y la lanza contra la pared. Nadie se inmuta; decepcionado en su expectativa, el joven se deja echar a la calle. Sin embargo, su gesto estaba virtualmente en todas las cabezas. Él fue el único en concretarlo, el único en franquear la primera barrera radiactiva del aislamiento: el aislamiento interior, esa separación introvertida entre mundo exterior y yo. Nadie respondió a un gesto que él supuso explícito. Se quedó solo como se queda solo el gambeteo que quema una iglesia o mata a un policía, en acuerdo consigo mismo pero condenado al exilio mientras los demás viven

exiliados de su propia existencia. No ha escapado al campo magnético del aislamiento, está bloqueado en la ingravidez. Sin embargo, desde el fondo de la indiferencia que le acoge, percibe mejor los matices de su grito; aunque esta revelación le torture, sabe que tendrá que comenzar de nuevo en otro tono, con más fuerza; con más *coherencia*.

Sólo existirá una condenación común mientras cada ser aislado se niegue a entender que un gesto de libertad, por débil y torpe que sea, siempre es portador de una comunicación auténtica, de un mensaje personal adecuado. La represión que castiga al rebelde libertario se abate sobre todos los hombres. La sangre de todos los hombres corre con la sangre de los Durruti asesinados. En todas partes donde la libertad retrocede una pulgada, aumenta cien veces el peso de las *cosas*. Excluidos de la participación auténtica, los gestos del hombre se extravían en la frágil ilusión de estar juntos o en la contraria, en el rechazo brutal y absoluto de lo social. Oscilan de uno a otro lado en un movimiento de balancín que hace correr las horas en el reloj de la muerte.

*

Y el amor engrosa a su vez la ilusión de unidad, aunque la mayoría de las veces sólo sean abortos y bagatelas. El miedo de rehacer entre dos o entre diez un camino demasiado semejante y demasiado conocido, el de la soledad, amenaza las sinfonías amorosas con su acorde gélido. No es la inmensidad del deseo insatisfecho lo que desespera sino la pasión naciente comparada a su vacío. El deseo inextinguible de conocer apasionadamente tantas muchachas encantadoras nace en la angustia y en el miedo de amar, hasta tal punto tememos que no nos liberaremos jamás de los encuentros de *objetos*. El alba en que se desenlazan los abrazos es parecida al alba en que mueren los revolucionarios sin revolución. El aislamiento a dos no resiste el aislamien-

to de todos. El placer se rompe prematuramente, los amantes se encuentran desnudos en el mundo, sus gestos se descubren repentinamente ridículos y sin fuerza. No hay amor posible en un mundo desgraciado.

La barca del amor se rompe contra la vida cotidiana.

¿Estás dispuesto, para que tu deseo jamás se rompa, a romper los arrecifes del viejo mundo? Los amantes deberían amar su placer con más consecuencia y poesía. Cuentan que el príncipe Shekour se apoderó de una ciudad y la ofreció a su favorita por el precio de una sonrisa. Aquí estamos algunos enamorados del placer de amar sin reservas, lo bastante apasionadamente como para ofrecer al amor el lecho suntuoso de una revolución.

2

Adaptarse al mundo es un juego de cara o cruz en el que se decide a priori que lo negativo pasa a positivo, que la imposibilidad de vivir sustenta las condiciones sine qua non de la vida. Jamás la alienación se incrusta con más profundidad que cuando se hace pasar por un bien inalienable. Transformada en positividad, la conciencia del aislamiento no es más que la conciencia privada, ese pedazo de individualismo intransferible que las gentes de bien arrastran consigo como su propiedad, embarrasada pero querida. Es una especie de placer-angustia que impide tanto que se establezca en la ilusión comunitaria como que permanezca bloqueada en los sótanos del aislamiento.

La tierra de nadie de las relaciones neutras extiende su territorio entre la aceptación beata de las falsas colectividades y el rechazo global de la sociedad. Es la moral del tendero, los «hay que ayudarse unos a otros», «hay buenas personas en todas partes», «todo no es tan malo ni tan bueno, lo que hay que hacer es escoger»; es la cortesía, el arte por el arte del malentendido.

Reconozcámoslo, siendo las relaciones humanas lo que la jerarquía social les hace ser, las relaciones neutras ofrecen la forma menos fatigadora del menosprecio; permiten ir tirando sin fricciones inútiles a través de las tolvas de los contactos cotidianos. No impiden soñar, ni muchísimo menos, en formas de seres civilizados superiores; por ejemplo la cortesía de Lacenaire, la víspera de su ejecución, recomendando a un amigo: «Sobre todo le ruego que haga llegar mi agradecimiento al señor Scribe. Dígale que un día, empujado por el hambre, me presenté en su casa para robarle. Accedió a mi petición con mucha deferencia; creo que se acordará. Dígale también que él hizo bien, pues yo tenía en mi bolsillo, al alcance de la mano, algo con lo que privar a Francia de un autor dramático.»

Pero la inocuidad de las relaciones neutras no es más que un tiempo muerto en la lucha incesante contra el aislamiento, un lugar de paso rápido que conduce hacia la comunicación y, mucho más frecuentemente, por otra parte, hacia la ilusión comunitaria. Yo explicaré bastante bien mi repugnancia a parar a un desconocido para preguntarle la hora, una información, dos palabras..., por esta manera dudosa de buscar contactos: la gentileza de las relaciones neutras construye pesadamente sobre la arena; el tiempo vacío nunca me es provechoso.

La imposibilidad de vivir está garantizada con tal cinismo en todas partes que el placer-angustia equilibrado de las relaciones neutras participa en el mecanismo general de demolición de los hombres. Parece preferible, a fin de cuentas, entrar sin rodeos en el rechazo radical tácticamente elaborado que llamar educadamente a todas las puertas donde se canjea una supervivencia por otra.

«Me aburriría morir tan joven», escribía Jacques Vaché dos años antes de suicidarse. Si la desesperación de sobrevivir no se une a la nueva toma de conciencia para transformar los años venideros, sólo le quedan dos «excusas» al hombre aislado: la silla agujereada de los partidos y de las sectas patafísico-religiosas,

o la muerte inmediata con Umor. Un asesino de dieciséis años manifestaba recientemente: «He matado porque me aburría.» Quienquiera que ya haya sentido la invasión de la fuerza de su propia destrucción sabe con qué negligente languidez podría sucederle que matara a los organizadores del tedio. Cualquiera día. Por azar.

En suma, si un individuo rechaza igualmente la violencia del inadaptado y la adaptación a la violencia del mundo, ¿dónde hallará su camino? Si no eleva al nivel de una teoría y de una práctica coherentes su voluntad de rehacer la unidad con el mundo y consigo mismo, el gran delirio de los espacios sociales construye para él el palacio de los delirios solipsistas.

Desde el fondo de su prisión, los condenados a las enfermedades mentales lanzan los gritos de una rebelión templada en lo negativo. ¡Qué Fourier sabiamente condenado a muerte hallamos en este enfermo del que habla el alienista Volnat! «En él comenzaba una falta de diferencia entre su yo y el mundo exterior. Todo lo que ocurría en el mundo ocurría también en su cuerpo. No podía colocar una botella entre dos tablas de un estante, pues las tablas al aproximarse podían romper la botella. Y esto le apretujaba la cabeza. Era como si ésta estuviera apretujada entre las tablas de un estante. No podía cerrar una maleta, pues colocando apretadamente los objetos en la maleta, su cabeza se comprimía igual que si estuviera en la maleta. Si salía a la calle tras haber cerrado las puertas y ventanas de la casa, se encontraba incómodo, su cerebro estaba comprimido por el aire y debía volver a su casa para abrir la puerta y una ventana. “Para que yo esté a gusto —solía decir— me haría falta la extensión, el campo libre (...). Sería necesario que fuera *libre de mi espacio*. Es la lucha contra las *cosas* que están alrededor de mí.”»

El cónsul se detuvo. Leyó la inscripción: «No se puede vivir sin amor» (Lowry: *Bajo el volcán*).

IV. EL SUFRIMIENTO

El sufrimiento de la alienación natural ha sido sustituido por el sufrimiento de la alienación social, mientras que los remedios se convertían en justificaciones (1). – Donde la justificación falta, las suplen los exorcismos (2). – Pero ningún subterfugio consigue ya disimular la existencia de una organización del sufrimiento, tributaria de una organización social basada en la distribución de las obligaciones (3). – La conciencia reducida a la conciencia de las obligaciones es la antesala de la muerte. La desesperación de la conciencia crea los asesinos del orden, la conciencia de la desesperación, los asesinos del desorden (4).

1

La sinfonía de los gritos y de las palabras ofrece al decorado de las calles una dimensión móvil. Sobre un zumbido continuo, se modulan unos temas graves o ligeros, voces cascadas, llamamientos cantarines, estallidos nostálgicos de frases sin fin. Una arquitectura sonora se superpone al trazado de las calles y de las fachadas, completa o corrige la nota atractiva o repulsiva de un barrio. No obstante, en todas partes, de la Contrescarpa a los Campos Elíseos, los acordes de base suenan igual: su resonancia siniestra está tan bien incrustada en todos los oídos que no ha dejado de asombrar. «Es la vida», «no vamos a cambiar al hombre», «las cosas son como son», «hay que justificarlo», «no siempre es domingo»... Este lamento cuya trama unifica las conversaciones más dispares ha pervertido hasta tal punto la sensibilidad que pasa por el carácter más común de las disposiciones humanas. Allí donde ya no es aceptado, la desesperación tiende casi siempre a dejar de ser perceptible. Nadie parece inquietarse, y con eso está todo dicho, porque la alegría lleve dos siglos ausente de la música europea. Consumir, consumir: la ceniza ha llegado a ser la norma del fuego.

¿De dónde proviene esta importancia usurpada por el sufrimiento y sus ritos de exorcismo? Sin duda de las duras condiciones de supervivencia impuestas a los primeros hombres por una naturaleza hostil, repleta de fuerzas brutales y misteriosas. Frente a los peligros, la debilidad de los hombres descubría en el conglomerado social no sólo una protección sino una manera de cooperar con la naturaleza, de pactar con ella e incluso de transformarla. En la lucha contra la alienación natural (la muerte, la enfermedad, el sufrimiento), la alienación se ha convertido en social. Y a su vez, la muerte, la enfermedad, el sufrimiento se convirtieron —téngase la opinión que se tenga— en sociales. Se escapaba a los rigores del clima, al hambre, a la incomodidad, para caer en las trampas de la esclavitud. La esclavitud a los dioses, a los hombres, al lenguaje. Y, no obstante, tal esclavitud implicaba su parte de victoria, tenía grandeza de vivir en el terror de un dios que por otra parte os hacía invencibles. Esta mezcolanza de humano e inhumano bastaría ciertamente para explicar la ambigüedad del sufrimiento, su manera de aparecer a lo largo de la historia de los hombres a la vez como un mal vergonzoso y como un mal saludable, como un bien, en cierta manera. Sin embargo, hay que contar aquí con la innoble tara de las religiones, sobre todo con la mitología cristiana, que puso su genio en colocar en su grado más alto de perfección esta morbosa y depravada sugestión: ¡inmunízate contra la mutilación por la mutilación voluntaria!

«Desde la llegada de Cristo estamos liberados no del mal de sufrir sino del mal de sufrir inútilmente», escribe con gran justicia el padre Charles de la Compañía de Jesús. El problema del poder no ha sido nunca el de suprimirse, sino el de darse una razón a fin de no oprimir «inútilmente». Uniendo el sufrimiento con el hombre, bajo pretexto de gracia divina o de ley natural, el cristianismo, esta terapéutica enfermiza, ha conseguido su «golpe maestro». Del príncipe al mánager, del cura al especialista, del director de conciencia al psicólogo, siempre es

el principio del sufrimiento útil y del sacrificio consentido lo que constituye la base más sólida del poder jerarquizado. Sea cual sea la razón invocada –mundo mejor, más allá, sociedad socialista o futuro encantador– el sufrimiento aceptado es siempre cristiano. ¡Siempre! Al gusano clerical le suceden hoy los celadores de un Cristo pintado de rojo. Por doquier las reivindicaciones oficiales llevan en filigrana la asquerosa efigie del hombre crucificado; por doquier a los militantes se les ruega que enarboles la estúpida aureola del militante mártir. Los amasadores de la buena causa preparan con la sangre vertida las cochinadas del futuro: ¡menos carne de cañón y más carne de príncipe!

*

A primera vista, la ideología burguesa parecía dispuesta a acosar al sufrimiento con tanto encono como el que puso en perseguir a las religiones con su odio. Encaprichada con el progreso, el confort, el provecho, el bienestar, la razón, poseía bastantes armas –si no armas reales, al menos las de la ilusión– para resultar convincente en su voluntad de acabar científicamente con el mal de sufrir y el mal de creer. Ya se sabe que no hizo más que inventar nuevas anestésicas, nuevas supersticiones.

Se borró a Dios y el sufrimiento convirtió en «natural», inherente a la «naturaleza humana»; se acabó con Dios, pero a cambio de otros sufrimientos compensatorios: los mártires de la ciencia, las víctimas del progreso, las generaciones sacrificadas. Así pues, en este mismo instante, la noción de sufrimiento natural desvelaba su raíz social. Se borró la Naturaleza humana, y el sufrimiento se convirtió en social, inherente al ser-en-la-sociedad. Claro está que las revoluciones demostraron que el mal social no era un principio metafísico; que podía existir una forma de sociedad en la cual el mal de vivir estaría suprimido. La historia rompía la ontología social, pero sucedió que el sufri-

miento, lejos de desaparecer, encontraba nuevas razones en las exigencias de la historia, a menudo anclada en su famoso sentido único. China prepara a los niños para la sociedad sin clases enseñándoles el amor a la patria, el amor a la familia, el amor al trabajo. La ontología histórica reagrupa los residuos de todos los sistemas metafísicos pasados, de todos los en-sí, Dios, la Naturaleza, el Hombre, la Sociedad. En adelante los hombres hacen la historia contra la Historia misma, porque la Historia se ha convertido en la última muralla ontológica del poder, la astucia última donde disimula, bajo la promesa de un largo fin de semana, su voluntad de *durar* hasta el sábado que no llegará jamás. Más allá de la historia fetichizada, el sufrimiento se muestra como dependiente de la organización social jerarquizada. Y cuando la voluntad de acabar con el poder jerarquizado haya cosquilleado suficientemente la conciencia de los hombres, cada uno estará de acuerdo con que la libertad armada y el peso de las obligaciones no tienen nada de metafísico.

2

Al poner en el orden del día la felicidad y la libertad, la civilización técnica inventaba la *ideología* de la felicidad y de la libertad. Se condenaba así a no crear nada más que una libertad de apatía, una felicidad en la pasividad. Al menos, la invención, por muy pervertida que sea, había bastado para negar universalmente que hubiera un sufrimiento inherente a la condición del ser humano, que puede existir desde toda la eternidad una condición inhumana. Por esto el pensamiento burgués fracasó al querer consolar del sufrimiento: ninguna de sus justificaciones alcanzaba la fuerza de esperanza que suscitó antiguamente su apuesta fundamental sobre la técnica y el bienestar.

La fraternidad desesperada en la enfermedad es lo peor que le puede suceder a una civilización. La muerte espanta menos a

los hombres del siglo XX que la ausencia de verdadera vida. Cada gesto muerto, especializado, mecanizado, privándonos de un poco de vida cien veces, mil veces por día hasta el agotamiento del espíritu y del cuerpo, hasta este fin que no es ya el fin de la vida, sino una ausencia que ha llegado a la saturación todo eso es lo que corre el riesgo de dar encanto a los apocalipsis, a las destrucciones gigantescas, a las aniquilaciones totales, a las muertes brutales, masivas y limpias. Auschwitz e Hiroshima son el «consuelo del nihilismo». Basta con que la impotencia en vencer el sufrimiento llegue a ser un sentimiento colectivo para que la exigencia de sufrir y morir pueda apoderarse rápidamente de una comunidad. Conscientemente o no, la mayor parte de la gente prefiere morir antes que sentir permanentemente la insatisfacción de vivir. Siempre he observado en las manifestaciones antiatómicas —exceptuando una minoría activa de radicales— una mayoría de penitentes buscando exorcizar su propio deseo de desaparecer con la humanidad entera. Evidentemente se defienden de ello, pero su poca alegría —no hay verdadera alegría que no sea revolucionaria— constituye un testimonio, sin apelación, contra ella.

Quizás se organiza un verdadero espectáculo alrededor de las miserias y de los dolores individuales con el fin de evitar que un universal deseo de perecer se apodere de los hombres. Una especie de filantropía de utilidad pública empuja a cada uno a consolarse de sus propias enfermedades ante el espectáculo de las ajenas.

Esto se refiere también a las fotos de catástrofes, al drama del cantante traicionado por su amor, a los estribillos a lo Berthe Sylva, al vacío irrisorio de *France-Soir*, a los hospitales, a los asilos, a las prisiones, verdaderos museos de consolación para uso de aquellos en quienes el temor de entrar en ellas produce la alegría de no estar dentro. A veces tengo la sensación de semejante sufrimiento difuso, esparcido en mí, que me hace mirar como un alivio la desgracia ocasional que lo concretiza, lo

justifica, le ofrece un alivio lícito. Nada me disuadirá de esta convicción: la tristeza que experimento cuando una ruptura, un fracaso, un duelo, no me alcanza del exterior como una flecha, sino que surge de mí como una fuente a la que un deslizamiento de tierras acaba de liberar. Hay heridas que permiten al espíritu lanzar un grito largo tiempo contenido. La desesperación no abandona jamás su presa; tan sólo es la presa la que ve la desesperación en el fin de un amor o en la muerte de un niño, allá donde no hay más que su sombra posada. El duelo es un pretexto, una manera cómoda de eyacular la nada a pequeños golpes. Los llantos, los gritos, los alaridos de la infancia permanecen prisioneros en el corazón de los hombres. ¿Para siempre? También en ti el vacío no deja de ganar terreno.

3

Unas palabras más sobre las coartadas del poder. Supongamos que un tirano goce arrojando a una estrecha celda prisioneros que previamente han sido desollados vivos; supongamos que le divierte enormemente oír sus atroces gritos y verles pelear cada vez que se rozan, a la vez que todo ello le incita a meditar sobre la naturaleza humana y sobre el curioso comportamiento de los hombres. Supongamos que en la misma época y en el mismo país hay unos filósofos y sabios dedicados a explicar al mundo de la ciencia y de las artes que el sufrimiento está implícito en toda comunidad de hombres, en la inevitable presencia de los Otros, en la sociedad en cuanto tal. ¿No estaría fundado el considerar a estas personas como perros guardianes del tirano? Propagando parecidas tesis, cierta concepción existencialista, de rebote, ha puesto en evidencia (matando dos pájaros de un tiro) la colusión de los intelectuales de izquierdas con el poder y la grosera astucia por la cual una organización social inhumana atribuye a sus propias víctimas la responsabili-

dad de sus crueldades. Un publicista escribía en el siglo XIX: «A cada paso se encuentra, en la literatura de nuestros días, la tendencia a considerar los sufrimientos individuales como un mal social y a atribuir a la organización de nuestra sociedad la responsabilidad de la miseria y de la degradación de sus miembros. He ahí una idea profundamente nueva. Se ha dejado de tomar sus males como provenientes de la fatalidad.» Una «novedad» tan actual parece no haber turbado excesivamente a los buenos espíritus impregnados de fatalidad: Sartre y el infierno de los demás, Freud y el instinto de la muerte, Mao y la necesidad histórica. ¿Qué diferencia hay después de todo entre eso y el estúpido dicho «Los hombres están hechos así»?

La organización social jerarquizada es comparable a un sistema de tolvas y de láminas afiladas. Desollándonos vivos el poder pone su habilidad en persuadirnos de que nos desollamos mutuamente. Limitarse a escribirlo supone un riesgo, en verdad, de alimentar una nueva fatalidad; pero al escribirlo entiendo que nadie se limitará sólo a leerlo.

*

El altruismo se sitúa en el reverso del «infierno de los otros», pues esta vez la mistificación se ofrece bajo el signo de lo positivo. ¡Debe acabarse de una vez por todas con este espíritu de excombatiente! Para que los demás me interesen, es preciso primero que encuentre en mí la fuerza de tal interés. Es necesario que lo que une a los demás aparezca a través de lo que me une a la parte más rica y más exigente de mi voluntad de vivir. Y no a la inversa. En los demás siempre soy yo quien me busco a mí mismo, y busco mi enriquecimiento y mi realización. Que cada uno tome conciencia de esto y el «cada uno para sí» llevado hasta sus últimas consecuencias, desembocará en el «todos para sí». La libertad de uno será la libertad de todos. Una comunidad que no empiece por erigirse sobre la base

de las exigencias individuales y de su dialéctica, no puede hacer otra cosa que reforzar la violencia opresiva del poder. El Otro en el cual yo no me capto no es más que una cosa y es justamente al amor a las cosas a lo que me invita el altruismo. Al amor de mi aislamiento.

Visto bajo el ángulo del altruismo o de la solidaridad —este altruismo de izquierdas— el sentimiento de igualdad marcha cabeza abajo. ¿Qué es, si no, la angustia común a los societarios aislados, humillados, rebajados, destrozados, cornudos, contentos, la angustia de parcelas separadas, aspirando a reunirse no en la realidad sino en una unidad mística, en cualquier unidad, la de la nación o la del movimiento obrero —¡no importa!— con tal de que en ella se sientan como en las noches de grandes borracheras en las que «todos se sienten hermanos»? La igualdad en la gran familia de los hombres exalta el incienso de las mistificaciones religiosas. Hay que tener las narices obturadas para no enfermar.

Para mí no existe otra igualdad que la que mi voluntad de vivir según mis deseos reconoce en la voluntad de vivir de los demás. La igualdad revolucionaria será indisolublemente individual y colectiva.

4

En la perspectiva del poder se divisa un solo horizonte: la muerte. Y la vida va con tanta fuerza hacia esta desesperación que al fin se ahoga en ella. En todas partes donde se estanca el agua corriente de lo cotidiano, los rasgos del ahogado reflejan el rostro de los vivientes; lo positivo es, si bien se mira, lo negativo; lo joven es ya lo viejo y lo que se construye alcanza pronto el orden de las ruinas.. En el reino de la desesperación, la lucidez ciega es igual que la mentira. Se muere de no saber, golpeado a traición. Por otra parte, la conciencia de la muerte que

acecha acrecienta la tortura y precipita la agonía. La usura de los gestos frenados, impedidos, prohibidos, corroe con más certeza que un cáncer, pero nada generaliza tanto el «cáncer» como la conciencia clara de tal usura. Nada —sigo estando persuadido— puede salvar del anonadamiento a quien se le plantea sin descanso la cuestión: «¿Te has percatado de la mano que, con todos los miramientos posibles, te está matando?» Evaluar el impacto de cada broma, estimar en la balanza de los nervios el peso de cada obligación, basta para empujar al individuo más sólido a un sentimiento único e invasor, el sentimiento de una debilidad atroz y de una impotencia total. Del fondo del espíritu es de donde sube el gusano de las obligaciones, al cual nada humano se resiste.

A veces me parece que el poder me convierte en parecido a él: una gran fuerza a punto de derrumbarse, una rabia impotente de castigar, un sentimiento de totalidad repentinamente apergaminado. Un orden impotente sólo reina asegurando la impotencia de sus esclavos; Franco y Batista, al castrar a los prisioneros revolucionarios, han sabido demostrarlo con brío. Los regímenes complacientemente bautizados con el nombre de «democráticos» no hacen más que humanizar la castración: provocar el envejecimiento precoz parece a primera vista menos feudal que la técnica del cuchillo y de la atadura. Pero sólo a primera vista, pues tan pronto como un espíritu lúcido ha comprendido que por el espíritu iba a venir en adelante la impotencia, ¿podemos declarar alegremente que la partida está perdida!

Existe una toma de conciencia admitida por el poder porque sirve a sus designios. Pedir la lucidez a la luz del poder es iluminar la oscuridad de la desesperación, es alimentar su verdad con mentira. El estado estético se define de esta manera: o la muerte contra el poder o la muerte en el poder; Arthur Cravan y Jacques Vaché, por una parte, las SS, los *paracas*, el asesinato a sueldo, por otra. Para todos ellos, la muerte es la conclusión lógica y natural, la confirmación suprema de un estado de

hecho permanente, el último punto de suspensión de una línea de vida en la que nada, a fin de cuentas, se escribió. Lo que no escapa a la atracción casi universal del poder, cae uniformemente. Ocurre siempre en el caso de la tontería y de la confusión mental; muy a menudo con la inteligencia. Drieu y Jacques Rigaux viven una misma grieta, pero de signo contrario; la impotencia del primero está tallada en la sumisión y el servilismo; la rebeldía del segundo se estrella prematuramente ante lo imposible. La desesperación de la conciencia engendra a los asesinos del orden; la conciencia de la desesperación, a los asesinos del desorden. A la caída en el conformismo de los pretendidos anarquistas de derechas responde, por efecto de una idéntica gravitación, la caída de los arcángeles condenados en los dientes de acero del sufrimiento. En el fondo de la desesperación resuenan las carracas de la contrarrevolución.

El sufrimiento es el mal de las obligaciones. Una parcela de alegría pura, por ínfima que sea, lo tiene a raya. Reforzar la parte de alegría y de fiesta auténticas es parecido a comenzar los preparativos de una insurrección general.

Actualmente las gentes están invitadas a una gigantesca carrera de mitos y de tópicos, pero —no nos hagamos ilusiones— son enviados sin armas o, peor aún, con las armas de papel de la especulación pura, al pantano de las obligaciones en el que se aban de deslizarse. Por ello la alegría quizás nacerá al obligar a abrir la marcha a los ideólogos de la desmitificación, a fin de que observando cómo salen de apuros se pueda sacar partido de sus actos o avanzar sobre sus cuerpos.

Como ha escrito Rosanov, los hombres están aplastados por un armario. Sin levantarlo, es imposible liberar de un sufrimiento eterno e insoportable a pueblos enteros. Es terrible aplastar incluso a un hombre tan sólo. Quiere respirar y resulta que no puede. El armario cubre a todos los hombres y sin embargo cada uno recibe su parte intransmisible de sufrimiento. Y todos los hombres se esfuerzan en levantar el armario, pero no con la

misma convicción, no con la misma fuerza. Extraña civilización quejumbrosa.

Los pensadores se preguntan: «¡Hombres bajo el armario! ¿Cómo han llegado a meterse ahí?» Sin embargo, ahí están. Y si alguien, en nombre de la objetividad, pretende demostrar que es imposible levantar tal carga, cada una de sus frases, cada una de sus palabras acrecienta el peso del armario, de este objeto que él entiende *representar* por la universalidad de su «conciencia objetiva». Todo el espíritu cristiano está ahí, pues así se ha dado cita; acaricia el sufrimiento como a un buen perro, difunde la foto de hombres aplastados y sonrientes. «La razón del armario es siempre la mejor», dejan oír millares de libros publicados cada día para estar colocados en el armario. Y no obstante todo el mundo quiere respirar y nadie puede y muchos dicen: «Respiraremos más tarde», y la mayor parte no mueren porque ya están muertos.

Ahora o nunca.

V. DEGRADACION DEL TRABAJO

La obligación de producir aliena la pasión de crear. El trabajo productivo traduce procedimientos para mantener el orden. El tiempo de trabajo disminuye a medida que crece el imperio del condicionamiento.

En una sociedad industrial que confunde trabajo y productividad, la necesidad de producir siempre ha sido antagonista del deseo de crear. ¿Qué queda de la chispa humana, es decir, de la creatividad posible, en un ser arrancado del sueño a las seis de la mañana, zarandeado en los trenes de cercanías, ensordecido por el estrépito de las máquinas, pulverizado y triturado por los ritmos, los gestos carentes de sentido, el control estadístico, y arrojado hacia el fin de la jornada en las salas de espera de las estaciones, catedrales de partida para el infierno de todos los días y el último paraíso de los fines de semana, donde la muchedumbre se somulga en la fatiga y el embrutecimiento? De la adolescencia a la edad de la jubilación, los ciclos de veinticuatro horas hacen su efecto: su uniforme desmigajamiento de cristal roto: resquebrajadura del ritmo fijado, resquebrajadura del tiempo-que-es-oro, resquebrajadura de la sumisión a los jefes, resquebrajadura del aburrimiento, resquebrajadura de la fatiga. De la fuerza viva desmenbrada brutalmente al desgarramiento abierto de la vejez, la vida cruje por todas partes bajo los golpes del trabajo forzado. Jamás civilización alguna ha alcanzado semejante desprecio por la vida; ahogada por el hastío, ninguna generación ha sentido hasta tal punto el gusto rabioso de vivir. A quienes se asesina lentamente en los mataderos mecanizados del trabajo, se les ve discu-

tiendo, cantando, bebiendo, bailando, besando; llenan la calle, toman las armas, inventan una poesía nueva. Ya se constituye el frente contra el trabajo forzado, los restos del rechazo ya modelan la conciencia futura. En las condiciones queridas por el capitalismo y la economía soviética, toda llamada a la productividad es una llamada a la esclavitud.

La necesidad de producir encuentra con tanta facilidad sus justificaciones que el primer Fourastié relleno con ello diez volúmenes sin ninguna dificultad. Para desgracia de los neo-pensadores del economicismo estas justificaciones son las del siglo XIX, de una época en la que la miseria de las clases trabajadoras hizo del derecho al trabajo el homólogo del derecho a la esclavitud, reivindicado en el alba de los tiempos por los prisioneros condenados a muerte. Ante todo se trataba de no desaparecer físicamente, de sobrevivir. Los imperativos de la productividad son imperativos de supervivencia; ahora bien, en adelante la gente quiere vivir, no sólo sobrevivir.

El *tripalium* es un instrumento de tortura. *Labor* significa «pena». Existe cierta ligereza cuando se olvida el origen de las palabras «trabajo» y «labor». Al menos los nobles tenían la conciencia de su dignidad así como la de la indignidad que pesaba sobre sus esclavos. El desprecio aristocrático del trabajo reflejaba el desprecio del amo respecto a las clases dominadas; el trabajo era la expiación a la cual les condenaba desde toda la eternidad el decreto divino que había querido que fueran, por razones impenetrables, inferiores. El trabajo se inscribía entre las sanciones de la Providencia como el castigo del pobre y, como regulaba así la salvación futura, un castigo semejante podía revestirse con los atributos de la alegría. En el fondo, el trabajo importaba menos que la sumisión.

La burguesía no domina, sino que explota. Somete poco; prefiere *usar*. ¿Cómo no se ha visto que el principio del trabajo productivo sustituía simplemente al principio de la autoridad feudal? ¿Por qué nadie ha querido comprenderlo?

¿Acaso es porque el trabajo mejora la condición de los hombres y salva a los pobres, al menos ilusoriamente, de la condenación eterna? Sin duda, pero hoy en día enseña que el chantaje sobre un mañana mejor sucede dócilmente al chantaje sobre la salvación en el más allá. Tanto en uno como en otro caso el presente está siempre bajo el golpe de la opresión.

¿Acaso es porque transforma la naturaleza? Sí, pero ¿qué podría hacer yo con una naturaleza ordenada en términos de provecho en un orden de cosas en el que la inflación técnica oculta la deflación sobre el empleo de la vida? Por otra parte, de la misma manera que el acto sexual no tiene por función procrear, pero engendra criaturas muy accidentalmente, también el trabajo organizado transforma la superficie de los continentes, por prolongamiento y no por motivación. ¿Trabajar para transformar el mundo? ¡Vamos! El mundo se transforma en el sentido de que existe un trabajo forzado; y por ello se transforma tan mal.

¿El hombre podría realizarse en su trabajo forzado? En el siglo XIX subsistía en la concepción del trabajo una ínfima partícula de creatividad. Zola describe un concurso de cacharreros en el que los obreros rivalizaban en habilidad para realizar su pequeña obra maestra. El amor del oficio y la búsqueda de una creatividad, por enfermiza que fuera, permitían sin lugar a dudas soportar de diez a quince horas, que ninguna persona habría podido resistir de no introducirse en ellas alguna forma de placer. Una concepción todavía artesanal en su principio dejaba a cada uno el cuidado de procurarse un confort precario en el infierno de la fábrica. El taylorismo asestó el golpe de gracia a una mentalidad preciosamente mantenida por el capitalismo artesanal. Es inútil esperar de un trabajo en cadena incluso la más mínima caricatura de creatividad. El amor del trabajo bien hecho y el gusto de la promoción en el trabajo son hoy la marca indeleble de la debilidad y de la más estúpida sumisión. Por eso, allá donde la sumisión es exigida el viejo pedo ideológico

se abre camino desde el *Arbeit macht frei* de los campos de exterminio hasta los discursos de Henry Ford y de Mao Zedong.

¿Cuál es, pues, la función del trabajo forzado? El mito del poder ejercido conjuntamente por el jefe y por Dios encontraba en la unidad del sistema feudal su fuerza de coerción. Rompiendo el mito unitario, el poder parcelario de la burguesía abrió, bajo el signo de la crisis, el reino de las ideologías que jamás alcanzarán ni solas, ni juntas, la cuarta parte de la eficacia del mito. La dictadura del trabajo productivo tomó oportunamente el relevo. Y se dio por misión debilitar biológicamente al mayor número de hombres, castrarlos colectivamente y embrutecerlos con el fin de volverlos receptivos a las ideologías menos fecundas, menos viriles, más seniles que existieron jamás en la historia de la mentira.

El proletariado del comienzo del siglo XIX cuenta con una mayoría de disminuidos físicos, de hombres rotos sistemáticamente por la tortura del taller. Las revueltas proceden de los pequeños artesanos, de ciertas categorías privilegiadas o de los sin trabajo, no de obreros agotados por quince horas de trabajo. ¿No es estremecedor constatar que la reducción de la jornada de trabajo se produzca en el momento en el que el espectáculo de variedades ideológicas puesto a punto por la sociedad de consumo parece capaz de reemplazar eficazmente los mitos feudales destruidos por la joven burguesía? (Hay quienes han trabajado por un frigorífico, por un coche, por un televisor. Muchos continúan haciéndolo, «invitados» como están a consumir la pasividad y el tiempo vacío que les «ofrece» la «necesidad» de producir.)

Estadísticas publicadas en 1938 indican que una puesta en práctica de técnicas de producción contemporáneas reducirían la duración de las prestaciones necesarias a tres horas por día. No sólo nosotros nos encontramos muy lejos con nuestras siete horas de trabajo, sino que después de haber deteriorado a generaciones de trabajadores prometiéndoles el bienestar que se les

vende hoy a crédito, la burguesía (y su versión soviética) persigue la destrucción del hombre fuera del trabajo. Mañana ésta llenará de aliciente sus cinco horas de usura cotidiana exigidas por un tiempo de creatividad que crecerá en la medida en que podrá llenarlo con una imposibilidad de crear (la famosa organización del ocio).

Se ha escrito con justeza: «China se enfrenta con problemas económicos gigantescos; para ella la productividad es una cuestión de vida o muerte.» Nadie intenta negarlo. Lo que me parece grave no son los imperativos económicos, sino la manera de responder a ellos. El Ejército Rojo de 1917 constituía un tipo nuevo de organización. El Ejército Rojo de 1960 es un ejército igual al que encontramos en los países capitalistas. Las circunstancias han mostrado que su eficacia quedaba muy por debajo de las posibilidades de las milicias revolucionarias. De igual manera, la economía china planificada, al negarse a conceder a los grupos federados la organización autónoma de su trabajo, se condena a alcanzar una forma de capitalismo modernizado, llamada socialismo. ¿Quién se ha preocupado de estudiar las formas de trabajo de los pueblos primitivos, la importancia del juego y de la creatividad, el increíble rendimiento obtenido por métodos a los que la adición de técnicas modernas convertirían hoy en cien veces más eficaces. Parece ser que nadie. Toda llamada a la productividad procede de arriba. Sin embargo sólo la creatividad es espontáneamente rica. No es de la productividad de la que hay que esperar una vida rica, no es de la productividad de la que hay que esperar una respuesta colectiva y entusiasta a la demanda económica. Pero ¿qué más hay que decir cuando se sabe que culto al trabajo se rinde tanto en Cuba como en China, y con qué facilidad las páginas virtuosas de *Lenin* podrían intercalarse en un discurso del 1.º de Mayo?

A medida que la automación y la cibernética dejan prever la sustitución masiva de trabajadores por esclavos mecánicos, el trabajo forzado muestra su pura pertenencia a los procedimien-

tos bárbaros del mantenimiento del orden. De esta forma el poder fabrica la dosis de fatiga necesaria para la asimilación pasiva de los diktats televisivos. ¿Qué cebo, pues, condenará al trabajo de ahora en adelante? El engaño está agotado; ya no hay nada que perder, ni siquiera una ilusión. La organización del trabajo y la organización del ocio son los brazos de las tijeras castradoras encargadas de mejorar la raza de perros sumisos. ¿Algún día veremos a los huelguistas, que reivindican la automatización y la semana de diez horas, escoger, de una vez por todas, hacer el amor en las fábricas, en las oficinas y en las casas de cultura? Sólo se extrañarían e inquietarían los programadores, los mángers, los dirigentes sindicales y los sociólogos. Con razón quizás. Al fin y al cabo, en esto se juegan el pellejo.

VI. DESCOMPRESIÓN Y TERCERA FUERZA

Hasta el presente la tiranía no ha hecho más que cambiar de manos. En el respeto común de la función dirigente, las fuerzas antagonistas no han dejado de cultivar los gérmenes de su coexistencia futura. (Cuando el cabecilla toma el poder de un jefe, la revolución muere con los revolucionarios.) Los antagonismos no resueltos se pudren disimulando las verdaderas contradicciones. La descompresión es el control permanente de los antagonismos a cargo de la clase dominante. La tercera fuerza radicaliza las contradicciones y las lleva a su superación, en nombre de la libertad individual y contra todas las formas de obligación. El poder no tiene otro recurso que aplastar o recuperar la tercera fuerza sin reconocer su existencia.

Vamos a explicarnos. Unos cuantos millones de hombres vivían en un inmenso cascarón sin puertas ni ventanas. Innumerales lámparas de aceite rivalizaban con su escasa luz con las tinieblas que reinaban sin descanso. Como era costumbre, desde la más sabia Antigüedad, su mantenimiento era incumbencia de los pobres, y de esta forma el curso del aceite estaba estrechamente unido al curso sinuoso de la revuelta y de la calma. Un buen día estalló una insurrección general, la más violenta que este pueblo había conocido. Los cabecillas exigían una justa distribución de los gastos de alumbrado; un gran número de revolucionarios reivindicaban la gratuidad de lo que ellos llamaban un servicio de utilidad pública; algunos extremistas llegaron hasta reclamar la destrucción de una morada considerada insalubre y no apta para la vida común. Según la costumbre, los más razonables se vieron desarmados ante la brutalidad de los combates. Durante un enfrentamiento particularmente vivo con las fuerzas del orden, un disparo mal dirigido abrió en la pared delantera una brecha por donde penetró la luz del día. Una vez pasado el primer momento de estupor, el flujo de luz

fue saludado por gritos de victoria. Ahí estaba la solución: en adelante bastaba con abrir otras brechas. Las lámparas fueron arrinconadas o colocadas en museos; el poder premió a los que abrían ventanas. Se olvidó a los partidarios de una destrucción radical e incluso su liquidación discreta pasó, según parece, casi desapercibida. (Se discutía sobre el número y el emplazamiento de las ventanas.) Después sus nombres retornaron a la memoria, uno o dos siglos después, mientras que acostumbrado a ver amplios espacios acristalados, el pueblo, este eterno descontento, comenzó a plantearse extravagantes cuestiones: «Pasar los días en un invernadero climatizado, ¿eso es vida?», se preguntaba.

*

La conciencia contemporánea es a veces la del emparedado, y otras la del prisionero. La oscilación le sirve de libertad; va, como el condenado, del muro blanco de su celda a la ventana enrejada de la evasión. Si se le abre una abertura en la bodega del aislamiento, la esperanza se filtra con la luz. De la esperanza de evasión que mantienen las prisiones depende la docilidad de los presos. Empujado a un muro sin salida, un hombre no conoce; por el contrario, más que la rabia de derribarlo o de romperse la cabeza en el intento, lo que no deja de ser lamentable a los ojos de una buena organización social (aun cuando el suicida no tenga la feliz idea de entrar en la muerte al modo de los príncipes orientales, inmolando a todos sus esclavos: jueces, obispos, generales, policías, psiquiatras, filósofos, mángers, especialistas y cibernéticos).

El emparedado vivo tiene todo por ganar; mientras que el prisionero puede perder aún la esperanza. La esperanza es la atadura de la sumisión. Desde que el poder corre el riesgo de estallar, pone en juego la válvula de seguridad, disminuye la presión interna. Se dice que cambia; en realidad no hace más que adaptarse resolviendo sus dificultades.

No hay autoridad que no vea alzarse contra ella una autoridad similar y de signo contrario. Ahora bien, nada más peligroso para el principio del gobierno jerarquizado que el enfrentamiento sin cuartel de dos fuerzas antagónicas animadas de una rabia de destrucción total. En tal conflicto, el maremoto del fanatismo arrastra consigo los valores más estables, la tierra de nadie se extiende por doquier, instaurando el interregno del «nada es verdad, todo está permitido». Es cierto que la historia no ofrece ningún ejemplo de combate titánico que no fuera oportunamente desmontado y transformado en conflicto de opereta. ¿De dónde viene la descompresión? Del acuerdo de principio implícitamente firmado entre las fuerzas enfrentadas.

En efecto, el principio jerárquico es común a los dementes de ambos campos. No hay ningún enfrentamiento impune, ni inocente. Frente al capitalismo de Lloyd George y de los Krupp se erige el anticapitalismo de Lenin y Trotski. En el espejo de los dueños del presente ya se reflejan los dueños futuros. Como escribía Heinrich Heine:

*Lächelnd scheidet der Tyran
Denn er weiss, nach seinem Tode
Wechselt Willkür nur die Hände
Und die Knechtschaft hat kein Ende.*

El tirano muere sonriendo pues sabe que tras su muerte la tiranía tan sólo cambiará de manos y que la esclavitud no tiene fin. Los jefes difieren en lo que difieren sus formas de dominación, pero continúan siendo jefes, propietarios de un poder ejercido a título privado. (La grandeza de Lenin estriba sin lugar a dudas en su romántica negativa a asumir la función de amo absoluto que implicaba la organización superjerarquizada del grupo bolchevique; por otra parte, a esta grandeza debe el movimiento obrero Kronstadt 1921, Budapest 1956 y el *ba-tiushka* Stalin.)

Desde entonces el punto común se convierte en el punto de descompresión. Identificar el adversario con el Mal y adornarse con la aureola del Bien ofrece seguramente la ventaja estratégica de fortalecer la unidad de acción polarizando la energía de los combatientes. Pero la maniobra exige al mismo tiempo la aniquilación del adversario. Esta perspectiva hace dudar a los moderados, tanto más cuanto que destruir *radicalmente* al adversario induce en el campo amigo la destrucción de esta parte común a los antagonistas. La lógica bolchevique debía obtener la cabeza de los jefes socialdemócratas. Éstos, a su vez, se apresuraron a traicionar y lo hicieron en cuanto jefes. La lógica anarquista debía obtener la destrucción del poder bolchevique. Éste se apresuró a destruirles, y lo hizo en cuanto poder jerarquizado. La misma cadena de traiciones previsibles empujó delante de los fusiles de la unión republicana, socialista y estalinista, a los anarquistas de Durruti.

Desde que el cabecilla se transforma en dirigente, el principio jerárquico salva su pellejo y la revolución se sienta para presidir la matanza de los revolucionarios. Hay que recordarlo sin cesar: el proyecto insurreccional sólo pertenece a las masas, el cabecilla lo refuerza, el jefe lo traiciona. Entre el cabecilla y el jefe se entabla fundamentalmente la lucha auténtica.

Para el revolucionario especializado, la relación de fuerzas se mide en cantidad, de la misma forma que el número de hombres bajo mando indica, para cualquier militar, la altura del grado. Los jefes de partidos insurreccionales o que pretenden serlo, pierden lo cualitativo en nombre de la clarividencia cuantitativa. Aunque hubiese tenido 500.000 hombres más y armas modernas, los «rojos» hubieran perdido igualmente la revolución española. Habría sido aplastada por la bota de los comisarios del pueblo. Los discursos de la Pasionaria resonaban como una oración fúnebre; los clamores patéticos ahogaban el lenguaje de los hechos, el espíritu de las colectividades aragonesas; el espíritu de una minoría radical dispuesta a zan-

jar de un solo golpe todas las cabezas de la hidra, no tan sólo su cabeza fascista.

Nunca, y con razón, un enfrentamiento absoluto ha llegado a su fin. La lucha final no ha conocido hasta el presente más que falsos puntos de partida. Hay que reemprenderlo todo de nuevo. La única justificación de la historia es la de ayudarnos en esto.

*

Sometidos a la descompresión, los antagonismos, irreductibles en un principio, envejecen paralelamente, se instalan en una oposición formal, pierden su sustancia, se neutralizan, mezclan sus mohos. ¿Quién reconocería en el gagarinismo de Moscú «la chocha» al bolchevique con el cuchillo entre los dientes? Por gracia del milagro ecuménico, el «¡proletarios del mundo entero uníos!» fundamenta hoy la unión de todos los dirigentes. Cuadro estremecedor. La parte común a los antagonismos, embrión de poder que una lucha radical hubiera extirpado, reconcilia a los hermanos separados.

¿Esto es tan simple? ¡No! La farsa sería sosa. En la escena internacional, capitalismo y anticapitalismo seniles ofrecen como espectáculo su discreto espiritual. ¡Que se estremezcan los espectadores ante la idea de un desacuerdo, que pataleen de alegría cuando la paz llega a bendecir a los pueblos enlazados! ¿Se entibia el interés? Añadamos una piedra al muro de Berlín; el horroroso Mao rechina los dientes, mientras que un coro de chinitos celebra la patria, la familia y el trabajo. Disfrazado de esta forma, el viejo maniqueísmo continúa su camino. El espectáculo ideológico crea, para renovarse, la moda de los antagonismos inofensivos: ¿están en favor o en contra de Brigitte Bardot, Johnny Halliday, el Citroën 3 CV, los jóvenes, la nacionalización, los espaguetis, los viejos, la ONU, la falda corta, el Pop Art, la guerra termonuclear, el autostop? No hay nadie

que no se vea, al menos un momento al día, interrogado por un anuncio, una información, un estereotipo, obligado a tomar partido sobre detalles prefabricados que obturan pacientemente todas las fuentes de la creatividad cotidiana. En las manos del poder, ese fetiche helado, las migajas de los antagonismos forman un anillo magnético encargado de desarreglar las brújulas individuales, de abstraer a cada uno de sí mismo y de desviar las líneas de fuerzas.

En suma, la descompresión no es más que la manipulación de los antagonismos por el poder. El conflicto entre dos términos adquiere sentido en la intervención de un tercero. De existir únicamente dos polos, ambos se anulan pues cada uno sustrae su valor al otro. Imposible opinar, entramos en el reino de la tolerancia y de la relatividad tan caras a la burguesía. ¡Qué bien se entiende el interés atribuido por la jerarquía apostólica y romana a la querrela del maniqueísmo y del trinitarismo! ¿Qué habría quedado de la autoridad eclesiástica en un enfrentamiento despiadado entre Dios y Satán? Nada, las crisis milenaristas lo demostraron. Por dicho motivo el brazo secular ejerce su inquisición, las hogueras se encienden para los místicos de Dios o del diablo, para los teólogos temerarios que ponen en cuestión el principio del «tres en uno». Sólo los dueños temporales del cristianismo se consideran capaces de tratar la diferencia que opone al señor del Bien con el señor del Mal. Son los grandes intermediarios por quienes pasa obligatoriamente la elección entre uno u otro campo, controlan el camino de la salvación y este control es más importante para ellos que la propia salvación o condenación. Se instituyeron en jueces supremos en la tierra, puesto que ya habían elegido ser juzgados en un más allá cuyas leyes inventaban.

El mito cristiano liquidó el agudo conflicto maniqueo ofreciendo al creyente la posibilidad de la salvación individual. Ésta era la brecha que abrió el Soldado de Nazaret. De esta forma el hombre escapaba a un enfrentamiento que implicaba necesaria-

mente la destrucción de los valores, el nihilismo. Pero a la vez se le escapaba la posibilidad de reconquistarse al calor de un cambio general, la posibilidad de ocupar un lugar en el universo barriendo a los dioses y sus plagas. Diríase que el movimiento de descompresión parece tener su función esencial en embrollar la voluntad más irreductible del hombre, la voluntad de ser en sí, sin particiones.

En todos los conflictos que empujan a un campo contra el otro, una parte irreprimible de reivindicaciones individuales entra en juego, imponiendo a menudo exigencias amenazadoras. Y esto sucede hasta tal punto que cabría hablar de una *tercera fuerza*. La tercera fuerza sería a la perspectiva individual lo que la fuerza de descompresión es a la perspectiva del poder. Complemento espontáneo de todas las luchas, radicaliza todas las insurrecciones, denuncia los falsos problemas, amenaza al poder en su estructura misma. Su raíz está en todas las parcelas de la vida cotidiana. A esta tercera fuerza hacía alusión Brecht en una de sus historias del señor Keuner: «Como se preguntara a un proletario llevado a los tribunales si quería prestar juramento bajo la forma laica o eclesiástica, respondió: “Estoy en paro.”» La tercera fuerza inicia no la muerte de las contradicciones, sino su superación. Aplastada prematuramente o recuperada, se convierte, por un movimiento inverso, en fuerza de descompresión. Así, la salvación del alma no es otra cosa que la voluntad de vivir recuperada por el mito, mediatizada, vaciada de su contenido real. Por el contrario, la reivindicación perentoria de una vida rica explica el odio de que fueron objeto ciertas sectas gnósticas o los Hermanos del Libre Espíritu. En el caso del cristianismo, la polémica que tuvo lugar entre Pascal y los jesuitas opuso a la necesidad de realizar a Dios en el trasfondo nihilista del mundo la doctrina reformista de la salvación y de las negociaciones con el cielo. En fin, libre de su ganga biológica, la tercera fuerza es siempre quien anima la lucha bobouvista contra el millón dorado, el proyecto marxista del

hombre total, los sueños de Fourier, el desencadenamiento de la Comuna, la violencia anarquista.

*

Individualismo, alcoholismo, colectivismo, activismo...; la variedad de ideologías lo atestigua: hay cien formas de estar del lado del poder. No hay más que una forma de ser radical. La muralla que hay que destruir es inmensa, pero son tantas las brechas que la han debilitado que bastará pronto con un solo grito para verla hundirse. ¡Que salga finalmente de las brumas históricas la formidable realidad de la tercera fuerza, lo que había de pasiones individuales en las insurrecciones! Entonces veremos con claridad que la vida cotidiana encierra una energía que mueve las montañas y borra las distancias. La gran revolución está presta para escribir en los hechos la gesta cuyos autores anónimos o desconocidos se unirán en desorden a Sade, Fourier, Babeuf, Marx, Lacenaire, Stirner, Lautréamont, Léhautier, Vaillant, Henry, Villa, Zapata, Makhno, los Federados, los de Hamburgo, de Kiel, de Kronstadt, los de Asturias, que aún no han acabado de jugar, con nosotros, que apenas comenzamos a jugar el gran juego de la libertad.

La comunicación imposible o el poder como mediación universal

La mediación es, en el orden del poder, la necesidad falsificada en la que el hombre aprende a perderse racionalmente. El poderío alienante de las mediaciones es hoy acrecentada y puesta en cuestión por la dictadura de lo consumible (VII), la primacía del cambio sobre el don (VIII), la cibernización (IX), el reino de lo cuantitativo (X).

VII. LA ERA DE LA FELICIDAD

El Welfare State contemporáneo corresponde anacrónicamente a las garantías de supervivencia exigidas por los desheredados de la antigua sociedad de producción (1). – La riqueza de la supervivencia implica la pauperización de la vida (2). – El poder de compra es la licencia de comprar el poder, de convertirse en objeto en el orden de las cosas. Oprimidos y opresores tienden a caer, pero a velocidades desiguales, bajo la misma dictadura de lo consumible (3).

1

El rostro de la felicidad ha dejado de aparecer en filigrana en las obras de arte y de la literatura desde que se ha multiplicado infinitamente a lo largo de los muros y de las vallas, ofreciendo a cada transeúnte la imagen universal en la que está invitado a reconocerse.

¡Con Volkswagen ya no hay más problemas!

¡Vivid sin preocupaciones con Balamur!

Este hombre de gusto es a la vez un hombre sabio. ¡Ha comprado Mercedes Benz!

¡Alegraos, Adam Smith y Jeremias Bentham, la felicidad ya no es un mito! «Cuanto más produzcamos, mejor viviremos», escribía el humanista Fourastié, mientras que otro genio, el general Eisenhower, responde como un eco: «Para salvar la economía hay que comprar, comprar lo que sea.» Producción y consumo son los pechos de la sociedad moderna. Amamantada de esta forma, la humanidad crece en fuerza y en belleza: elevación del nivel de vida, facilidades innumerables, diversiones variadas, cultura para todos, confort de ensueño. En el horizonte del informe Jruschov el alba radiante y comunista se eleva fi-

nalmente e inaugura su reino por dos decretos revolucionarios: la supresión de los impuestos y los transportes gratuitos. Sí, la edad de oro está a punto de llegar; se encuentra a la distancia de un escupitajo.

En este cambio hay un gran desaparecido: el proletariado. ¿Se ha desvanecido? ¿Se ha tirado al monte? ¿Está relegado a un museo? *Sociologi disputant*. En los países altamente industrializados, el proletariado ha dejado de existir, afirman algunos. La acumulación de frigoríficos, de televisores, de Dauphines, de casas prefabricadas, de teatros populares, todo lo confirma. Otros, por el contrario, se indignan, denuncian el juego de manos, señalando con el dedo una franja de trabajadores cuyos bajos salarios y cuyas condiciones miserables evocan de manera irrefutable el siglo XIX. «Sectores retardatarios, arguyen los primeros, capas en vías de reabsorción; ¿negaréis que el sentido de la evolución económica va hacia Suecia, hacia Checoslovaquia, hacia el Welfare State y no hacia la India?»

La cortina negra se levanta: se abre la temporada de caza a los hambrientos y al último proletario. A cualquiera de éstos se le venderá un coche y su batidora, su bar y su biblioteca. Cualquiera de éstos será identificado con el personaje sonriente de un anuncio muy tranquilizador: «Feliz quien fuma Lucky Strike.»

Y feliz, feliz humanidad que va, en un próximo futuro, a recibir los bultos cuyos derechos obtuvieron, al precio de las luchas conocidas, los insurrectos del siglo XIX. Los rebeldes de Lyon y de Fourmies han tenido buena suerte a título póstumo. Millones de seres humanos fusilados, hambrientos, embrutecidos, conscientemente ridiculizados tienen, al menos, en la paz de los osarios y de las fosas comunes, la garantía histórica de haber muerto para que sus descendientes, aislados en apartamentos con aire acondicionado, aprendieran a repetir, bajo la fe de las diarias emisiones televisadas, que son felices y libres. «Los *communards* se hicieron matar hasta el último hombre para que tú también puedas adquirir una cadena estereofónica Philips de

alta fidelidad.» No cabe duda de que se trata de un bello porvenir que habría constituido la alegría del pasado.

Pero el presente, en cambio, no se halla a gusto. Ingrata e inculta, la joven generación quiere ignorarlo todo de este glorioso pasado ofrecido como premio a todo consumidor de ideología trotskista-reformista. Pretende que reivindicar es reivindicar para lo inmediato. Y recuerda que la razón de las luchas pasadas está anclada en el presente de los hombres que las han conducido y que ese presente, a pesar de condiciones históricas diferentes, es también el suyo. Resumiendo, podría decirse que existe un proyecto constante que animaría a las corrientes revolucionarias radicales: el proyecto del hombre total, una *voluntad de vivir totalmente*, a la cual Marx ha sido el primero en dar una táctica de realización científica. Pero éstas son teorías abominables que las iglesias cristianas y estalinistas no cesan de infamar. Aumento de salarios, de frigoríficos, de santos sacramentos, de TNP, esto es lo que debe saciar a la gazuza revolucionaria actual.

¿Estamos condenados al Estado del bienestar? Los espíritus ponderados no dejarán de lamentar la forma bajo la cual se lleva la contestación de un programa que congrega de Jruschov al doctor Schweitzer, del Papa a Fidel Castro, de Aragon al difunto Kennedy.

En diciembre de 1956, un millar de jóvenes se amotinan en las calles de Estocolmo, quemando coches, rompiendo anuncios luminosos, rasgando los carteles publicitarios, saqueando los grandes almacenes. En Merlebach, a raíz de una huelga desencadenada para obligar a los patronos a subir los cuerpos de siete mineros a resultas de un hundimiento del terreno, los obreros se lanzaron contra los automóviles estacionados delante de los edificios. En enero del año 1961, los huelguistas de Lieja saquearon la estación de Guillemins y destruyeron la sede del periódico *La Meuse*. En las costas belgas e inglesas, a la salida de una operación concertada, algunos centenares de *blousons noirs* devastaron las instalaciones balnearias, en marzo de 1964. En Amsterdam

(1966) los obreros ocuparon la calle durante varios días. No hay mes en el que no ocurra una huelga salvaje, dirigiendo a los trabajadores tanto contra los patronos como contra los dirigentes sindicales. Welfare State. El barrio de Watts ha respondido.

Un obrero de Espérance-Longdoz resumía como sigue su desacuerdo con Fourastié, Berger, Armand, Moles y otros perros guardianes del futuro: «Desde 1936 he luchado por reivindicaciones salariales. Tengo televisor, frigorífico, un Volkswagen. Total, que yo no he dejado de llevar una vida de cabrón.»

Tanto en palabras como en gestos, la nueva poesía se lleva terriblemente mal con el Welfare State.

2

Los más bellos modelos de radios *al alcance de todos* (1). Usted también entra en *la gran familia* de los DAFistas (2).

Carven les ofrece calidad. Elejan *libremente* en la gama de sus productos (3).

En el reino del consumo el ciudadano es rey. Una *realeza democrática*: igualdad ante el consumo (1), fraternidad en el consumo (2), libertad según el consumo (3). La dictadura de lo consumible ha borrado las barreras de la sangre, del linaje y de la raza; habría que alegrarse sin reservas, si el consumo no hubiera prohibido mediante la lógica *de las cosas* toda diferenciación cualitativa, para no tolerar entre los valores y los hombres más que diferencias de cantidad.

Entre los que poseen mucho y los que poseen poco, pero cada vez más, la distancia no ha cambiado, pero los grados intermedios se han multiplicado, aproximando en cierto modo los extremos, dirigentes y dirigidos, hacia un mismo centro de mediocridad. Ser rico se reduce hoy a poseer un gran número de objetos pobres.

Los bienes de consumo tienden a carecer de valor de uso. Su naturaleza es la de ser consumibles a cualquier precio. (Recordemos la reciente moda USA del *nothing box*, objeto totalmente inadecuado a cualquier utilidad.) Y como decía muy sinceramente el general Dwight Eisenhower, la única salvación de la economía actual estriba en transformar al hombre en consumidor, identificándolo con el mayor número posible de valores consumibles, es decir, de no valores o de valores vacíos, ficticios, abstractos. Tras haber sido el «capital más precioso», según la feliz expresión de Stalin, el hombre debe llegar a ser el bien de consumo más apreciado. La imagen, el estereotipo de la *vedette*, del pobre, del comunista, del asesino por amor, del honesto ciudadano, del rebelde, del burgués, sustituirá al hombre por un sistema de categorías mecanográficamente ordenadas según la lógica irrefutable de la robotización. Ya la noción de *teenager* tiende a conformar al comprador con el producto comprado, a reducir su variedad a una gama variada pero limitada de objetos en venta (discos, guitarra, *blue-jeans*...). Ya no se tiene la edad del corazón o de la piel, sino la edad de lo que se compra. El tiempo de producción que era, se decía, del dinero, se convertirá, midiéndose al ritmo de los objetos comprados, usados, arrojados, en un tiempo de consumo y de consumición, en un tiempo de envejecimiento precoz, que es la eterna juventud de los árboles y de las piedras.

El concepto de pauperización encuentra hoy su llamativa demostración no, como pensaba Marx, en el marco de los bienes necesarios para la supervivencia, ya que éstos, lejos de rarefarse, no han dejado de aumentar, sino más bien en la supervivencia misma, siempre antagónica de la verdadera vida. El confort, del que se esperaba un enriquecimiento de la vida ya vivida ricamente por la aristocracia feudal, no habrá sido más que el hijo de la productividad capitalista, un hijo prematuramente destinado a envejecer tan pronto como el circuito de la distribución lo haya metamorfoseado en simple objeto del con-

sumo pasivo. Trabajar para sobrevivir, sobrevivir consumiendo y para consumir, se cierra el círculo infernal. Bajo el reino del economismo, sobrevivir es a la vez necesario y suficiente. Es la primera verdad que fundamenta la era burguesa. Es cierto que una etapa histórica fundada en una verdad tan inhumana no puede constituir más que una etapa de transición, un paso entre la vida oscuramente vivida de los amos feudales y la vida racional y pasionalmente construida de los amos sin esclavos. Quedan una treintena de años para impedir que la era transitoria de los esclavos sin amos dure dos siglos.

3

Respecto a la vida cotidiana, la revolución burguesa toma aspectos de contrarrevolución. Muy raramente se sintió en el mercado de valores humanos, en la concepción de la existencia, parecida devaluación. La promesa –arrojada como un desafío al universo– de instaurar el reino de la libertad y del bienestar convertía en más sensible aún la mediocridad de una vida que la aristocracia había sabido enriquecer con pasiones y aventuras y que, por fin accesible a todos, apenas era otra cosa que un palacio dividido en habitaciones de criadas.

En adelante se iba a vivir menos de odio que de desprecio, menos de amor que de apego, menos de ridículo que de estupidez, menos de pasiones que de sentimientos, menos de deseos que de envidia, menos de razones que de cálculo, y menos de gusto de vivir que de esfuerzo por sobrevivir. La moral del provecho, perfectamente despreciable, reemplazaba a la moral del honor, perfectamente odiable; al misterioso poder de la sangre, perfectamente ridículo, sucedía el poder del dinero, perfectamente ubuesco. Los herederos de la noche del 4 de agosto elevaban a la dignidad de blasón la cuenta bancaria y la cifra de los negocios, contabilizando el misterio.

¿Dónde reside el misterio del dinero? Evidentemente en que representa una suma de seres y de cosas apropiables. El blasón nobiliario expresa la elección de Dios y el poder real ejercido por el elegido; el dinero es tan sólo el signo de lo que puede ser adquirido, es un crédito respecto al poder, una elección posible. El Dios de los feudales, base aparente del orden social es, en realidad, su pretexto y su coronamiento lujoso. El dinero, este dios inodoro de los burgueses, es también una maldición; un contrato social. Es un dios que ya no es manejable mediante oraciones o juramentos, sino a través de una ciencia y unas técnicas especializadas. Su misterio ya no reside en una totalidad oscura, impenetrable, sino en una suma infinita de certidumbres parciales; ya no en su cualidad de amo, sino en la cualidad de seres y de cosas venales (las que, por ejemplo, 10 millones de francos ponen al alcance de su propietario).

En la economía dominada por los imperativos de la producción del capitalismo de librecambio, sólo la riqueza confiere la potencia y los honores. Dueña de los instrumentos de producción y de la fuerza de trabajo, asegura conjuntamente, por el desarrollo de las fuerzas productivas y de bienes de consumo, la riqueza de su elección virtual entre la línea infinita del progreso. Sin embargo, a medida que este capitalismo se transforma en su contrario, la economía planificada de tipo estatal, el prestigio del capitalismo arrojando sobre el mercado el peso de su fortuna tiende a desaparecer y, con él, la caricatura del comerciante de carne humana, con un cigarro en el pico y un vientre orondo. El *mánager* extrae hoy el poder de sus facultades de organizador; y las máquinas ordenadoras están ya presentes para ofrecerle, irónicamente, un modelo que no alcanzará jamás. Pero ¿exhibirá el dinero que posee en propiedad?, ¿se dará el placer de hacerle mostrar la riqueza de sus virtuales elecciones, construyendo un Xanadú, manteniendo un harén, cultivando un jardín de mujeres? Ay, donde la riqueza está solicitada, acosada bajo los imperativos del consumo, ¿cómo iba a

conservar su valor representativo? Bajo la dictadura de lo consumible el dinero se funde como la nieve al sol. Su importancia decrece en provecho de objetos más representativos, más tangibles, mejor adaptados al espectáculo del Welfare State. ¿Acaso su empleo no está ya racionado por el mercado de los productos de consumo que se convierten, aureolados de ideología, en los verdaderos signos del poder? Su última significación residirá dentro de poco en la cantidad de objetos y de *gadgets* que permitirá adquirir y usar a un ritmo acelerado; exclusivamente en su cantidad y en su sucesión, ya que la distribución de masas y la estandarización les arrebatan automáticamente el atractivo de la rareza y de la calidad. La facultad de consumir mucho y a un ritmo rápido, cambiando de coche, de alcohol, de casa, de radio, de mujer, indica de ahora en adelante en la escala jerárquica el grado de poder al cual cada uno puede pretender. De la superioridad de la sangre al poder del dinero, de la superioridad del dinero al poder del *gadget*, la civilización cristiana y socialista alcanza su estadio último: una civilización del prosaísmo y de la banalidad vulgar. Un nido para los homúnculos de que hablaba Nietzsche.

El poder adquisitivo es la licencia para comprar el poder. El antiguo proletario vendía su fuerza de trabajo para subsistir; su reducido tiempo de ocio se pasaba —mejor o peor— en discusiones, peleas, juegos de taberna y del amor, caminos, fiestas y motines. El nuevo proletariado vende su fuerza de trabajo para consumir. Cuando no busca en el trabajo forzado una promoción jerárquica, el trabajador es invitado a comprarse objetos (automóvil, corbata, cultura...) que le situarán en la escala social. Éste es el momento en el que la ideología del consumo se transforma en consumo de ideología. ¡Que nadie subestime las relaciones Este-Oeste! De un lado, el *Homo consumator* compra un litro de whisky y recibe como prima la mentira que lo acompaña. Del otro, el hombre comunista compra ideología y recibe como prima un litro de vodka. Paradójicamente, los

regímenes soviéticos y los regímenes capitalistas adoptan una vía común; los primeros gracias a su economía de producción y los segundos a su economía de consumo.

En la URSS, el sobretrabajo de los trabajadores no enriquece directamente, hablando con propiedad, al camarada director del trust. Le confiere sencillamente un reforzado poder de organizador y de burócrata. Su plusvalía es una plusvalía de poder. (Pero esta plusvalía de nuevo tipo no deja de obedecer a la baja tendencial de la tasa de ganancia. Las leyes de Marx para la vida económica demuestran hoy su veracidad en la economía de la vida.) Gana dicha plusvalía, no desde el punto de partida de un capital-dinero, sino de una acumulación primitiva de capital-confianza que una dócil absorción de materia ideológica le ha proporcionado. El automóvil y la *dacha* añadidos además como recompensa a los servicios prestados a la patria, al proletariado, al rendimiento, a la Causa, permiten avizorar una organización social en la que el dinero desaparecerá para dejar lugar a las distinciones honoríficas, a los grados, a un mandarinato del bíceps y del pensamiento especializado. (Confróntense los derechos acordados a los émulos de Stajánov, a los «héroes del espacio», a los rascadores de cuerdas y balances.)

En los países capitalistas, el provecho material del patrón, tanto en la producción como en el consumo, se distingue todavía del provecho ideológico que el patrón ya no es el único, esta vez, en extraer de la organización del consumo. Esto es lo que impide aún no ver entre el *mánager* y el obrero más que una diferencia entre el Ford renovado cada año y el Dauphine cuidado amorosamente durante cinco años. Pero reconozcamos que la planificación, hacia la cual todo concurre confusamente hoy, tiende a cuantificar las diferencias sociales según las posibilidades de consumir y de hacer consumir. Los grados son cada vez más numerosos y más pequeños, la separación entre ricos y pobres disminuye de hecho, amalgamando a la humanidad en las únicas variaciones de la pobreza. El punto culminan-

te será la sociedad cibernética compuesta de especialistas jerarquizados según su aptitud para consumir y hacer consumir las dosis de poder necesarias para el funcionamiento de una gigantesca máquina social de la que serían a la vez el programa y la respuesta. Una sociedad de explotadores-explotados en una desigualdad de esclavitud.

Queda el Tercer Mundo. Quedan las formas antiguas de opresión. Si el siervo de los *latifundia* es el contemporáneo del nuevo proletariado, me parece que se compone a la perfección la mezcla explosiva de la que nacerá la revolución social. ¿Quién se atrevería a suponer que el indio de los Andes depondrá las armas tras haber obtenido la reforma agraria y la cocina equipada, mientras que los trabajadores mejor pagados de Europa exigen un cambio radical de su modo de vida? Sí, la rebeldía en el Estado del bienestar fija de ahora en adelante el grado de exigencias mínimas para todas las revoluciones del mundo. Para quienes lo olvidan les resultará aún más dura la frase de Saint-Just: «Quienes hacen a medias la revolución no hacen más que cavarse la tumba.»

VIII. CAMBIO Y DON

La nobleza y el proletariado conciben las relaciones humanas sobre el modelo del don, pero el don según el proletariado es la superación del don feudal. La burguesía, o clase de los cambios, es la pulanca que permite la inversión del proyecto feudal y su superación en la larga revolución (1). – La historia es la transformación permanente de la alienación natural en alienación social y, contradictoriamente, el reforzamiento de una contestación que la disuelve, desalienando. La lucha histórica contra la alienación natural transforma la alienación natural en alienación social, pero el movimiento de desalienación histórica alcanza a su vez la alienación social y denuncia su magia fundamental. Esta magia depende de la apropiación privada. Y se expresa por el sacrificio. El sacrificio es la forma arcaica del cambio. La extrema cuantificación de los cambios reduce al hombre a un puro objeto. De este punto cero puede nacer un nuevo tipo de relaciones humanas sin cambio ni sacrificio (2).

1

La burguesía asegura un interregno precario y poco glorioso entre la jerarquía sagrada de los feudales y el orden anárquico de las futuras sociedades sin clases. Con ella la tierra de nadie de los cambios se convierte en el lugar inhabitable que separa el viejo placer malsano del don de sí al cual se entregan los aristócratas, y el placer de dar por amor de sí al cual se entregan poco a poco las nuevas generaciones de proletarios.

El donante-donante es la redundancia favorita del capitalismo y de sus prolongaciones antagónicas. La URSS «ofrece» sus hospitales y sus técnicos de la misma manera que los Estados Unidos «ofrecen» sus inversiones y sus manejos y las pastas Mokes «ofrecen» sus regalos sorpresa.

Hay que subrayar que el sentido del don ha sido extirpado de la mentalidad, de los sentimientos, de los gestos. Recordemos a Breton y a sus amigos ofreciendo una rosa a cada bella transeúnte del bulevar Poissonière y suscitando inmediatamente la desconfianza y la animosidad del público.

La podredumbre de las relaciones humanas mediante el cambio y la contrapartida va evidentemente unida a la existencia de la burguesía. Que el cambio persista en una parte del mundo en el que la sociedad sin clases, como suele decirse, se ha realizado, basta para atestiguar que la sombra de la burguesía continúa reinando a los pies de la bandera roja. Tanto más cuanto que dondequiera que viva una población industrial, el placer de dar delimita con mucha claridad la frontera entre el mundo del cálculo y el mundo de la exuberancia y de la fiesta. Su manera de dar tiene puntos de contacto con el don de prestigio tal y como lo practicaba la nobleza, irremediablemente prisionera de la noción de sacrificio. Verdaderamente, el proletariado lleva en sí el proyecto de la plenitud humana, de la vida total. La aristocracia tan sólo había logrado llevar este proyecto hasta su más rico fracaso. Reconozcamos, sin embargo, que tal porvenir es accesible para el proletariado por la presencia histórica de la burguesía y por su mediación. ¿Acaso no es gracias al progreso técnico y a las fuerzas productivas desarrolladas por el capitalismo por lo que el proletariado se dispone a realizar, en el proyecto científicamente elaborado de una sociedad nueva, los sueños igualitarios, las utopías de omnipotencia, la voluntad de vivir sin tiempo muerto? Hoy todo confirma la misión o, mejor dicho, la suerte histórica del proletariado: le incumbe destruir el feudalismo superándolo. Y lo hará pisoteando a la burguesía condenada a no representar, en el desarrollo del hombre, más que una etapa transitoria, pero una etapa transitoria sin la cual no podría concebirse ninguna superación del proyecto feudal, una etapa esencial, pues, que creó la indispensable palanca sin la cual el poder unitario no habría sido nunca

derrocado; y sobre todo jamás habría sido derribado y convertido en el sentido del hombre total. El poder unitario ya era, como lo atestigua la invención de Dios, un mundo para el hombre total, para un hombre total andando de cabeza. No había más que la inversión.

No hay liberación posible más acá de lo económico: bajo el dominio de lo económico sólo existe una hipotética economía de supervivencia. Agujoneada por estas dos verdades, la burguesía empuja a los hombres hacia una superación de lo económico, hacia un más allá de la historia. Haber puesto la técnica al servicio de una poesía nueva no habría sido su mérito menor. Nunca la burguesía habrá sido tan grande como al desaparecer.

2

El cambio está ligado a la supervivencia de las hordas primitivas, al igual que la apropiación privada; ambos constituyen el postulado sobre el cual se ha construido la historia de los hombres hasta nuestros días.

Garantizando a los primeros hombres una seguridad mayor contra la naturaleza hostil, la formación de reservas de caza asentaba las bases de una organización social que no ha cesado de aprisionarnos. (Véase Raoul y Laura Makarius, *Totem et exogamie*.) La unidad del hombre primitivo y de la naturaleza poseía una esencia mágica. El hombre no se separa verdaderamente de la naturaleza más que transformándola por la técnica, y al transformarla la desacraliza. Ahora bien, el empleo de la técnica está subordinado a una organización social. La sociedad nace con el instrumento. Mejor dicho, la organización es la primera técnica coherente de lucha contra la naturaleza. La organización social —jerarquizada puesto que fundada sobre la apropiación privada— destruye poco a poco el lazo mágico existente entre el hombre y la naturaleza, pero a su vez se carga de magia y

crea entre ella y los hombres una unidad mítica a la imagen de su participación en el misterio de la naturaleza. Encuadrada por las relaciones «naturales» del hombre prehistórico, ha ido disolviendo lentamente este marco que la define y aprisiona. Desde este punto de vista la historia no es más que la transformación de la alienación natural en alienación social: una desalienación se convierte en alienación social, un movimiento liberador está frenado hasta que, levantado el freno, la voluntad de emancipación humana se dirige directamente al conjunto de mecanismos paralizadores, es decir, a la organización social fundada sobre la apropiación privada. Éste es el movimiento de desalienación que deshará la historia y la realizará en nuevas formas de vida.

En efecto, el acceso de la burguesía al poder anuncia la victoria del hombre sobre las fuerzas naturales. A la vez, la organización social jerarquizada, nacida de las necesidades de la lucha contra el hambre, la enfermedad, la incomodidad..., pierde su justificación y se ve obligada a asumir la responsabilidad del malestar en las civilizaciones industriales. Actualmente, los hombres ya no atribuyen su miseria a la hostilidad de la naturaleza sino a la tiranía de una fuerza social perfectamente inadecuada, perfectamente anacrónica. Destruyendo el poder mágico de los feudales, la burguesía ha condenado la magia del poder jerarquizado. El proletariado ejecutará la sentencia. Lo que la burguesía inició mediante la historia se completará ahora contra su concepción estrecha de la historia. Y será también una lucha histórica, una lucha de clases lo que *realizará* la historia.

El principio jerárquico es el principio mágico que ha resistido a la emancipación de los hombres y a sus luchas históricas por la libertad. A partir de ahora ninguna revolución será digna de ese nombre si no implica al menos la eliminación radical de toda jerarquía.

*

Desde el instante en que los miembros de una horda delimitan una reserva de caza, desde el instante en que se aseguran la propiedad a título privado, se encuentran frente a un tipo de hostilidad que ya no es la hostilidad de las fieras, del clima, de las regiones inhóspitas, de la enfermedad, sino la de los grupos humanos excluidos del uso del terreno de caza. El genio del hombre le permite escapar a la alternativa del reino animal: o aplastar al grupo rival o ser aplastado por él. El pacto, el contrato, el intercambio fundamenta las posibilidades de existencia de las comunidades primitivas. La supervivencia de los clanes anteriores a las sociedades agrícolas y posteriores a las hordas de la época llamada de la «recolección», pasa necesariamente por un triple intercambio: intercambio de mujeres, intercambio de alimentos, intercambio de sangre. Imbuída de la mentalidad mágica, la operación supone un ordenador supremo, un señor de los cambios, un poder situado más allá y más abajo de los contratantes. El nacimiento de los dioses coincide con el nacimiento gemelo del mito sagrado del poder jerarquizado.

El intercambio está muy lejos de acordar a los dos clanes una igual ventaja. ¿No se trata ante todo de asegurar la neutralidad a los excluidos sin permitirles jamás el acceso a la reserva? La táctica se perfila aún más en la época de las sociedades agrícolas. Patronos antes que esclavos, los excluidos entran en el grupo de los propietarios no como tales, sino como su reflejo degradado (el mito famoso de la Caída original), como la mediación entre la tierra y sus amos. ¿Cómo se efectúa la sumisión de los excluidos? Por el poder coherente de un mito que disimula - no por voluntad deliberada de los amos, pues esto sería imponerles una racionalidad que aún les es extraña- la astucia de los intercambios, el desequilibrio de los sacrificios consentidos por una y otra parte, los excluidos sacrifican *realmente* al propietario, una fracción importante de su vida: aceptan su autoridad y trabajan por él. El amo sacrifica *míticamente* a los dominados su autoridad y su poder de propietario: está dispuesto

a pagar por la salvación común de su pueblo. Dios es la garantía del intercambio y el guardián del mito. Castiga los incumplimientos del contrato y recompensa confiriendo el poder: un poder mítico para los que se sacrifican realmente, un poder real para los que se sacrifican míticamente. (Los hechos históricos y mitológicos testimonian que el sacrificio del amo al principio mítico ha podido llegar hasta la muerte. Pagar el precio de la alienación que imponía a los demás reforzaba, por otra parte, el carácter divino del amo. Pero muy pronto, parece, una muerte escenificada o por sustitución descarga al amo de tan dura prestación. El Dios de los cristianos al delegar a su Hijo sobre la tierra entrega a las generaciones de dirigentes una copia a la cual les bastará con referirse para autentificar su sacrificio.)

El sacrificio es la forma arcaica del intercambio. Se trata de un intercambio mágico, no cuantificado, no racional. Domina las relaciones humanas, incluidas las relaciones comerciales, hasta que el capitalismo mercantil y su dinero-medida-de-todas-las-cosas hayan tomado tal extensión en el marco esclavista, feudal, más tarde burgués, que la economía aparezca como una zona particular, un dominio separado de la vida. Lo que había de intercambio en el don feudal domina a partir de la aparición de la moneda. El don-sacrificio, el *potlatch*—este juego de intercambio y de quien-pierde-gana en el que la amplitud del sacrificio acrecienta el peso del prestigio—no tenía apenas lugar en una economía de trueque racionalizado. Expulsado de los sectores dominados por los imperativos económicos, reaparecerá en valores tales como la hospitalidad, la amistad y el amor, oficialmente condenados a desaparecer a medida que la dictadura del intercambio cuantificado (el valor mercantil) colonice la vida cotidiana y la transforme en mercado.

El capitalismo mercantil y el capitalismo industrial aceleran la cuantificación de los intercambios. El don feudal se racionaliza bajo el modelo riguroso de los intercambios comerciales. El juego sobre el intercambio deja de ser juego y se transforma en

cálculo. Lo lúdico presidía en la promesa romana de inmolar un gallo a los dioses a cambio de un viaje feliz. La disparidad de las materias intercambiadas escapaba a la medida mercantil. Es comprensible que exista —en una época en la que Fouquet se arruinó para brillar más ante los ojos de sus contemporáneos y de Luis, el más ilustre de todos ellos— una poesía que es desconocida en nuestro tiempo acostumbrado a tomar como modelo de relaciones humanas el intercambio de 12,80 francos por un filete de 750 gramos.

Consecuentemente se ha llegado a cuantificar el sacrificio, a racionalizarlo, a pesarlo, a cotizarlo en la bolsa. Pero ¿en qué se convierte la magia del sacrificio en el reino de los valores mercantiles? Y ¿en qué se muda la magia del poder, el terror sagrado que empuja al empleado modelo a saludar respetuosamente a su jefe de servicio?

En una sociedad en la que la cantidad de *gadgets* y de ideologías traduce la cantidad de poder consumido, asumido, consumado, las relaciones mágicas se evaporan, dejando el poder jerarquizado en el centro de la contestación. La caída del último bastión sagrado será el fin de un mundo o el fin del mundo. Se trata de abatirlo antes de que arrastre a la humanidad en su caída.

Rigurosamente cuantificado (por el dinero, después por la cantidad de poder, por lo que se podrían llamar «unidades sociométricas de poder»), el intercambio ensucia todas las relaciones humanas, todos los sentimientos, todos los pensamientos. Allí donde domina sólo estamos en presencia de cosas; un mundo de hombres-objeto fijados en los organigramas del poder cibernético a punto de reinar; el mundo de la reificación. Pero también es, contradictoriamente, la posibilidad de una reestructuración radical de nuestros esquemas de vida y de pensamiento. Un punto cero en el que *todo* puede verdaderamente comenzar.

La mentalidad feudal parecía concebir el don como una suerte de rechazo activo del cambio, una voluntad de negar lo intercambiable. El rechazo iba acompañado del desprecio del dinero y de la medida común. Ciertamente, el sacrificio excluye el don puro, mas hasta tal punto llegó, a menudo, el imperio del juego, de lo gratuito, de lo humano, que la inhumanidad, la religión y lo serio pudieron pasar como accesorios en preocupaciones como la guerra, el amor, la amistad y el servicio de hospitalidad.

Mediante el don de sí la nobleza sellaba su poder con la totalidad de fuerzas cósmicas y al mismo tiempo aspiraba al control de la totalidad sacralizada por el mito. Cambiando el *ser* por el *haber*, el poder burgués pierde la unidad mítica del *ser* y del mundo; la totalidad se desmigaja. El intercambio semirracional de la producción iguala implícitamente la creatividad reducida a la fuerza de trabajo y a una tasa de salario por hora. El intercambio semirracional del consumo iguala implícitamente lo vivido consumible (la vida reducida a la actividad del consumo) y una suma de poder susceptible de situar al consumidor en el organigrama jerárquico. Al sacrificio del amo sucede el estadio último del sacrificio, el sacrificio del especialista. Para consumir, el especialista hará consumir según un programa cibernético en el que la hiperracionalidad de los intercambios suprimirá el sacrificio. ¡Y al hombre con él! Si el intercambio puro llega a reglamentar un día las modalidades de existencia de los ciudadanos-robots de la democracia cibernética, el sacrificio dejará de existir. Los objetos no tienen necesidad de justificación para obedecer. El sacrificio está excluido del programa de las máquinas de la misma manera que está excluido de su proyecto antagonista, el proyecto del hombre total.

*

El desmoronamiento de los valores humanos llevado a cabo por los mecanismos del intercambio provoca el desmoronamiento del intercambio mismo. La insuficiencia del don aristocrático lleva a basar nuevas relaciones humanas en el don puro. Hay que volver a encontrar el placer de dar; dar por exceso de riqueza; dar porque se posee en superabundancia. ¡Qué *potlatchs* sin parangón suscitará, de grado o a la fuerza, la sociedad del bienestar cuando la exuberancia de las nuevas generaciones descubra el don puro! (La pasión cada vez más extendida entre los jóvenes de robar libros, abrigos, bolsos de señora, armas y joyas por el mero placer de regalarlos, permite felizmente presagiar el empleo que la voluntad de vivir reserva a la sociedad de consumo.)

A las necesidades prefabricadas responde la necesidad unitaria de un nuevo estilo de vida. El arte, esta economía de los momentos vividos, ha sido absorbido por el mercado de los negocios. Los deseos y los sueños trabajan para el marketing. La vida cotidiana se desmigaja en una sucesión de instantes tan intercambiables como los *gadgets* correspondientes (batidora, equipo de alta fidelidad, pesario, euforímetro, somnífero). Por todas partes se agitan parcelas iguales entre sí en la luz equitativamente repartida del poder. Igualdad, justicia. Cambio de nadas, de límites, de prohibiciones. No hay más sucesión que la de los tiempos muertos.

Hay que conectar con la imperfección feudal, no para rehuirla sino para superarla. Hay que conectar con la armonía de la sociedad unitaria liberándola del fantasma divino y de la jerarquía sagrada. La nueva inocencia no está tan lejos de las ordalías y de los juicios de Dios; la desigualdad de la sangre está más próxima que la igualdad burguesa de la igualdad de individuos libres e irreductibles entre sí. El estilo obligado de la nobleza no es más que un grosero esbozo del gran estilo que conocerán los amos sin esclavos. Hay un abismo de diferencias entre un estilo de vida y la manera de supervivencia que hace tantos estragos en las exigencias contemporáneas.

IX. LA TÉCNICA Y SU USO MEDIATIZADO

La técnica desacraliza en contra de los intereses de quienes controlan su empleo. – El reino democrático del consumo quita todo valor mágico a los gadgets. De la misma forma, el reino de la organización (una técnica de las técnicas nuevas) priva a las nuevas fuerzas de producción de su poder de trastorno y seducción. – La organización se ve así denunciada como pura organización de la autoridad (1). – Las mediaciones alienadas debilitan al hombre convirtiéndose en indispensables. – Una máscara social recubre los seres y los objetos. En el actual estado de la apropiación privada, esta máscara transforma en cosas muertas y en mercancías lo que recubre. Ya no hay más naturaleza. Reencontrar la naturaleza es reinventarla como adversario válido construyendo nuevas relaciones sociales. – La excrecencia del equipo material revienta la piel de la vieja sociedad jerarquizada (2).

1

Una carencia similar afecta a las civilizaciones no industriales, donde aún se muere de hambre, y a las civilizaciones automatizadas, donde ya se muere de hastío. Todo paraíso es artificial. Rica, a pesar de los tabúes y de los ritos, la vida de un habitante de las islas Trobriand está expuesta a una epidemia de viruela; pobre, a pesar del confort, la vida de un sueco está expuesta al suicidio y al mal de supervivencia.

Rousseauismo y bucólicas acompañan los primeros zumbidos de la máquina industrial. Tal como aparece en Smith o en Condorcet, la ideología del progreso surge del viejo mito de las cuatro edades. Y puesto que la edad de hierro precede a la edad de oro, parece «natural» que el progreso también se realice como una recurrencia: hay que volver a alcanzar el estado de inocencia anterior a la Caída.

La creencia en el poder mágico de las técnicas va acompañado de su contrario, el movimiento de desacralización. La máquina es el modelo de lo inteligible. Sus correas, sus transmisiones, sus redes, nada tienen de oscuro ni de misterioso; todo se explica perfectamente, pero la máquina también es el milagro que debe hacer acceder a la humanidad al reino de la felicidad y de la libertad. Por lo demás, la ambigüedad sirve a sus amos; la mística de los mañaneros que cantan justifica en diversos grados de referencia la explotación racional de los hombres de hoy. Es, pues, menos la lógica desacralizante que el empleo inhumano de potencial técnico, o la mística rechinante de su utilización lo que quebranta la fe en el progreso. Mientras las clases trabajadoras y los pueblos subdesarrollados ofrecieron el espectáculo de su miseria material lentamente decreciente, el entusiasmo por el progreso se alimentó ampliamente en el comedero de la ideología liberal y de su prolongación, el socialismo. Pero un siglo después de que la desmitificación espontánea de los obreros honestos rompiera los telares mecánicos, la crisis general estalla, procedente esta vez de la crisis de la gran industria. Es la regresión fascista, el débil sueño de un retorno a la artesanía y al corporativismo, el ubuesco «buen salvaje» ario.

Las promesas de la vieja sociedad de producción caen hoy en una avalancha de bienes consumibles que nadie se atreve a atribuir al maná celeste. Celebrar la magia de los *gadgets* de la misma manera que se ha celebrado la magia de las fuerzas productivas es una empresa condenada al fracaso. Existe una literatura ditirámbrica sobre el martillo pilón. Es inimaginable, en cambio, sobre la batidora. La multiplicación de los instrumentos de confort —todos revolucionarios por igual si hacemos caso de la publicidad— ha dado al más rústico de los hombres el derecho de dirigir hacia las maravillas de la invención técnica un juicio tan familiarmente admirativo como la mano que alarga hacia las nalgas de una mujer complaciente. Los primeros hombres que pisoteen el suelo de Marte no interrumpirán una fiesta de pueblo.

No hay duda de que la aparición, casi accidental, de la máquina de vapor, la electricidad o la energía nuclear, perturbaban y modificaban la infraestructura de las sociedades. Sería inútil esperar hoy de las nuevas fuerzas productivas que trastorren los modos de producción. La expansión de las técnicas ha visto nacer una supertécnica de síntesis, tan importante quizás como la comunidad social, esa primera síntesis técnica fundada en los albores de la humanidad. Más importante incluso, pues, arrancada a sus amos, es posible que la cibernética libere a los grupos humanos del trabajo y de la alienación social. El proyecto de Charles Fourier no es otro, en una época en que la utopía es posible.

Dicho esto, entre Fourier y los cibernéticos, que controlan la organización operacional de las técnicas, media la distancia existente entre la libertad y la esclavitud. No hay duda de que el proyecto cibernético pretende alcanzar una perfección suficiente para resolver el conjunto de los problemas planteados por la aparición de una técnica nueva. Nada más improbable:

1.º Ya no hay nada que esperar de las fuerzas productivas en evolución permanente; nada que esperar de los bienes de consumo en multiplicación creciente. ¡No existe ninguna oda diti-rámbica en honor del climatizador musical! ¡Ninguna cantata al nuevo horno solar! Es un cansancio tan previsible, e incluso tan manifiestamente presente, que puede convertirse, antes o después, en crítica de la propia organización.

2.º Toda la flexibilidad de la síntesis cibernética jamás logrará disimular que no es más que la síntesis que supera los diversos gobiernos que se han ejercido sobre los hombres; y el último estadio de ellos. ¿De qué forma escondería la función alienante que ningún poder ha podido sustraer a las armas de la crítica y a la crítica de las armas? El remero puede prescindir de unos cocodrilos más inteligentes. Echando las bases del poder perfecto, los cibernéticos van a promover la emulación y la perfección del rechazo. Su programación de técnicas nuevas

romperá contra esas mismas técnicas, desviadas por otra organización. Una organización revolucionaria.

2

La organización tecnocrática eleva la mediación técnica a su más alto punto de coherencia. Desde hace mucho tiempo sabemos que el amo se apropia del mundo objetivo con la ayuda del esclavo; que la herramienta sólo aliena al trabajador en el instante en que pertenece al amo. De la misma forma, los bienes de consumo no tienen nada de alienante en sí, pero la elección condicionada y la ideología que los recubre determinan la alienación de sus compradores. La herramienta en la producción y la elección condicionada en el consumo se convierten en los soportes de la mentira, en las mediaciones que, al incitar al hombre, productor y consumidor, a *actuar* ilusoriamente en una *pasividad* real, lo transforman en un ser esencialmente dependiente. Las mediaciones usurpadas separan al individuo de sí mismo, de sus deseos, de sus sueños, de su voluntad de vivir; así se construye la leyenda según la cual nadie puede prescindir de ellas ni de lo que las gobierna. Allí donde el poder no llega a paralizar mediante las obligaciones, paraliza por sugestión: imponiendo a todos unas muletas de cuyo control y propiedad se asegura. Suma de mediaciones alienantes, el poder espera del bautismo cibernético que le haga acceder al estado de totalidad. Pero no hay poder total, sólo existen poderes totalitarios. No se socializa una organización con el ridículo de sus sacerdotes.

A fuerza de estar atrapado por unas mediaciones alienadas (herramienta, pensamiento, necesidades falsificadas), el mundo objetivo (o la naturaleza, como se prefiera) ha acabado por rodearse de una especie de pantalla que lo convierte en paradójicamente extraño al hombre a medida que el hombre lo transforma y se transforma. El velo de las relaciones sociales rodea

inextricablemente el dominio natural. Lo que hoy en día se llamaba «natural» es tan artificial como el fondo de tinte «natural» de los perfumistas. Los instrumentos de la *praxis* no pertenecen propiamente a los actores de la *praxis*, a los trabajadores, y esto se debe a que la zona de opacidad que separa al hombre de sí mismo y de la naturaleza forma parte del hombre y de la naturaleza. No hay una naturaleza que reencontrar, sino una naturaleza que rehacer, que reconstruir.

La búsqueda de la verdadera naturaleza, de la vida natural opuesta brutalmente a la mentira de la ideología social representa una de las ingenuidades más llamativas de una gran parte del proletariado revolucionario, de los anarquistas, y de espíritus tan sobresalientes como el joven Wilhelm Reich, por ejemplo.

Bajo el reino de la explotación del hombre por el hombre, la transformación real de la naturaleza pasa por la transformación real de la mentira social. Nunca, en su lucha, la naturaleza y el hombre han estado realmente enfrentados. La mediación del poder social jerarquizado y su organización de la apariencia los unían y los separaban. Transformar la naturaleza era socializarla, pero la naturaleza se ha socializado. No hay más naturaleza que social porque la historia jamás ha conocido una sociedad sin poder.

Un temblor de tierra ¿es un fenómeno natural? De alcanzar a los hombres, sólo les alcanza en la esfera de lo social alienado. ¿Qué es un temblor de tierra en sí? Si en el instante en que escribo una sacudida sísmica, que permanecerá ignorada por toda la eternidad, modifica el relieve de Sirius, ¿qué otra cosa puedo hacer yo más que abandonarlo a los residuos metafísicos de las universidades y de los centros del pensamiento puro?

Y la misma muerte golpea a los hombres socialmente. No sólo porque la energía y la riqueza absorbidas por el lodazal militar y la anarquía capitalista o burocrática ofrecerían a la lucha científica contra la muerte un apoyo particularmente necesario, sino sobre todo porque el caldo de cultivo donde se desarrollan los gérmenes de la muerte se mantiene, con la bendición de la ciencia, en el gi-

gantesco laboratorio de la sociedad. (Estrés, desgaste nervioso, condicionamiento, alelamiento, terapéuticas enfermizas.) Sólo los animales siguen teniendo derecho a la muerte natural, y quizá ni eso...

Al separarse de la animalidad superior por la historia, ¿los hombres llegarán a añorar el contacto animal con la naturaleza? Yo creo que éste es el sentido pueril que debemos atribuir a la búsqueda de lo natural. Pero enriquecido e invertido, dicho deseo significa la superación de treinta mil años de historia.

La tarea actual es captar una nueva naturaleza como adversario válido, es decir, volver a socializarla liberando el instrumental técnico de la esfera de la alienación, arrebatándolo de las manos de los dirigentes y de los especialistas. La naturaleza sólo adquirirá el sentido de adversario válido al término de una desalienación social, en el seno de una civilización «mil veces superior» en la que la creatividad del hombre no encuentre, como primer obstáculo a su expansión, al propio hombre.

*

La organización técnica no sucumbe bajo la presión de una fuerza exterior. Su quiebra es el efecto de un pudrimiento interno. Lejos de sufrir el castigo de una voluntad prometeica, revienta, al contrario, por no haberse emancipado jamás de la dialéctica del amo y del esclavo. Aunque los cibernéticos lleguen a reinar un día, gobernarán siempre muy cerca del precipicio. Sus perspectivas más luminosas recuerdan las palabras de un obrero negro a un patrón blanco (*Présence africaine*, 1956): «Cuando hemos visto vuestros camiones, hemos creído que erais dioses, y más tarde, con los años, hemos aprendido a conducir vuestros camiones, pronto aprenderemos a pilotar vuestros aviones, y hemos comprendido qué es lo que más os interesa: fabricar camiones y aviones y ganar dinero. A nosotros lo que nos interesa es utilizarlos. Por ahora sois nuestros herreros.»

X. EL REINO DE LO CUANTITATIVO

Los imperativos económicos intentan imponer al conjunto de los comportamientos humanos el patrón de las mercancías. La cantidad sustituye a la calidad, pero incluso la cantidad se encuentra racionada y economizada. El mito se funda sobre la calidad, la ideología sobre la cantidad. La saturación ideológica es una división en pequeñas cantidades contradictorias, incapaces de no destruirse y de no ser destruidas por la negatividad cualitativa del rechazo popular (1). – Cuantitativo y lineal son indisociables. Línea y medida del tiempo, línea y medida de la vida definen la supervivencia; una serie de instantes intercambiables. Estas líneas entran en la geometría confusa del poder (2).

1

El sistema de los intercambios comerciales ha concluido por gobernar las relaciones cotidianas del hombre consigo mismo y con sus semejantes. En el conjunto de la vida pública y privada, reina lo cuantitativo.

«No sé lo que es un hombre —confesaba el comerciante de *La excepción y la regla*—, tan sólo sé su precio.» En la medida en que los individuos aceptan y permiten la existencia del poder, el poder, a su vez, los reduce a su medida, los enmarca conforme a un patrón. ¿Qué es el individuo para el sistema autoritario? Un punto debidamente situado en su perspectiva. Un punto al que identifica, ciertamente, pero a través de una matemática, en un diagrama en el que los elementos, enmarcados en abscisas y ordenadas, le asignan su lugar exacto.

La capacidad cifrada de producir o de hacer producir, de consumir y de hacer consumir, concretada a las mil maravillas en esta expresión tan cara a los filósofos (y por otra parte tan reveladora de su misión): la medida del hombre. Incluso un

placer tan humilde como un paseo en coche, se mide habitualmente por el número de kilómetros recorridos, la velocidad alcanzada y el gasto de gasolina. Al ritmo con que los imperativos económicos se apropian de los sentimientos, de las pasiones, de las necesidades, pagando al contado su falsificación, pronto no le restará al hombre más que el recuerdo de haber sido. La historia, allá donde se viva retrospectivamente, consolará de la supervivencia. ¿Cómo podrá resistir la verdadera alegría en un espacio-tiempo mensurable y medido? Ni una carcajada. A lo más, la grosera satisfacción del que-paga-con-su-dinero, y existe a este precio. No hay más mensurabilidad que la del objeto, por ello todo intercambio reifica.

*

Lo que subsistía de tensión pasional entre el placer y su búsqueda aventurera, acaba de disgregarse en una sucesión jadeante de gestos reproducidos mecánicamente, y a un ritmo del que se espera inútilmente que surja aunque sólo sea un simulacro de orgasmo. El Eros cuantitativo de la velocidad, del cambio rápido, del amor contrarreloj, deforma por doquier el auténtico centro del placer.

Lo cualitativo reviste lentamente el aspecto de un infinito cuantitativo, una serie sin fin y cuyo fin temporal es siempre la negación del placer, una insatisfacción básica, como en el donjuanismo. ¡Ojalá la sociedad actual fomentara al menos una insatisfacción de este género, dejara a la sed insaciable de absoluta lujuria ejercer sus estragos y su atractivo delirante! ¿Quién se negaría a acordar cierto encanto a la vida de un ocioso, ligeramente *blasé*, pero gozando en su ocio de todo lo que la pasividad tiene de deliciosa: serrallo de bellas mujeres, y de espíritus elevados, drogas refinadas, manjares exquisitos, licores brutales, perfumes suaves; me refiero a un hombre menos inclinado a cambiar la vida que a buscar lo que en ella ofrece el refugio más

acogedor; a un gozador de gran estilo (los cerdos sólo remedian el goce)? ¡Pero qué digo! Hoy no hay nadie que posea tal opción: la cantidad está racionada por las sociedades del Este y del Oeste. Un magnate de las finanzas a quien no le quedara más que un mes de vida seguiría negándose a dilapidar toda su fortuna en una inmensa orgía. La moral del provecho y del intercambio no abandona su presa; la economía capitalista para uno de las familias se llama parsimonia.

Y, no obstante, qué ganga supone para la mistificación encerrar lo cuantitativo en la piel de lo cualitativo, quiero decir dejar a la multiplicidad de posibilidades la prestigiosa ilusión de fundar un mundo de varias dimensiones. Englobar los intercambios en el don, dejar que entre la Tierra y el Cielo se esponjen todas las aventuras (la de Gilles de Rais, la de Dante), es precisamente lo que estaba prohibido a la clase burguesa, lo que ella destruía en nombre del comercio y de la industria. ¡Y a qué nostalgia se condenaba! Pobre y preciso catalizador —a la vez todo y nada—, gracias al cual la sociedad sin clases y sin poder autoritario realizará los sueños de su infancia aristocrática.

Las sociedades unitarias feudales y tribales poseían en el acto de fe un elemento cualitativo mítico y mistificante de capital importancia. Apenas la burguesía rompió la unidad del poder y de Dios, se esforzó en encubrir de espíritu unitario lo que entre sus manos no son más que parcelas y migajas de poder. ¡Ay, sin unidad, sin nada cualitativo! La democracia triunfa con la atomización social. La democracia es el poder limitado del mayor número y el poder del mayor número limitado. Muy pronto las grandes ideologías abandonan la fe por la cantidad. ¿Qué es la patria? Hoy algunos millares de excombatientes. ¿Qué es lo que Marx y Engels denominaban «nuestro partido»? Hoy algunos millones de electores, algunos millares de pegadores de carteles, un partido de masas.

De hecho, la ideología extrae su esencia de la cantidad; no

... más que una idea reproducida muchísimas veces en el tiempo (el condicionamiento pavloviano) y en el espacio (su adopción por los consumidores). La ideología, la información, la cultura tiende cada vez más a perder su contenido para convertirse en mera cantidad. Cuanto menos importancia tiene una información, más repetida es y mejor aleja a la gente de sus verdaderos problemas. Pero nos hallamos lejos de la gran mentira que Goebbels dice que cuela mejor que cualquier otra. La puja ideológica expone con la misma fuerza de convicción los cien libros, los cien detergentes, las cien concepciones políticas cuya incontestable superioridad ha pregonado sucesivamente. Incluso en la ideología, la cantidad se destruye por la cantidad; los condicionamientos se gastan a fuerza de encontrarse. ¿Cómo es posible encontrar, pues, la virtud de lo cualitativo que mueve montañas?

Al contrario, los condicionamientos contradictorios amenazan con desembocar en un trauma, en una inhibición, en un rechazo radical del lavado de cerebro. Es verdad que podemos permitarnos: permitir que el condicionado juzgue entre dos mentiras y decida cuál de las dos es más verdadera, plantear falsas cuestiones, suscitar falsos dilemas. Pero ocurre que la inutilidad de tales diversiones pesa poco ante el mal de supervivencia al que la sociedad de consumo induce a sus miembros.

Del hastío puede nacer a cada instante el irresistible rechazo de la uniformidad. Los acontecimientos de Watts, de Estocolmo y de Amsterdam han mostrado de qué ínfimo pretexto puede surgir la chispa del desorden saludable. ¿Qué cantidad de mentiras reiteradas puede deshacer un solo gesto de poesía revolucionaria? De Pancho Villa a Lumumba, de Estocolmo a Watts, la agitación cualitativa, la que radicaliza a las masas porque ha brotado del radicalismo de las masas, corrige las fronteras de la sumisión y del embrutecimiento.

En los regímenes unitarios, lo sagrado cimentaba la pirámide social en la que, desde el señor hasta el siervo, cada ser particular ocupaba un lugar atribuido por la voluntad de la Providencia, el orden del mundo y el capricho del rey. La cohesión del edificio, corroída por la crítica disolvente de la joven burguesía, desaparecerá sin que se esfume, como es sabido, la sombra de la jerarquía divina. La dislocación de la pirámide, lejos de suprimir lo inhumano, lo desmigaja. Presenciamos la absolutización de pequeños seres, de pequeños «ciudadanos» preparados para la atomización social; la imaginación calenturienta del egocentrismo erige en universo lo que mantiene en un punto, absolutamente idéntico a otros millares de puntos, granos de arena libres, iguales y fraternos, atareándose acá y allá como unas hormigas cuyo complicado laberinto se acaba de destruir. No son más que líneas que se han vuelto locas desde que Dios ha dejado de ofrecerles un punto de convergencia, líneas que se entrecruzan y se rompen en un aparente desorden; pero que nadie se confunda: a pesar de la anarquía concurrencial y del aislamiento individualista, los intereses de clase y de casta se anudan, estructurando una geometría rival de la geometría divina, pero muy impaciente por reconquistar su coherencia.

Ahora bien, la coherencia del poder unitario, aunque basada en el principio divino, es una coherencia sensible e íntimamente vivida por cada cual. El principio material del poder parcelario sólo permite, paradójicamente, una coherencia abstracta. ¿Cómo podría sustituir sin dificultades la organización de la supervivencia económica a este Dios inmanente, omnipresente, tomado en todas partes como testigo hasta de los puntos más desprovistos de importancia (cortar el pan, entornillar)? Supongamos incluso que el gobierno laicizado de los hombres puede, con la ayuda de los cibernéticos, igualar la omnipotencia (por otra parte totalmente relativa) del mundo de

dominación feudal, suplantarse —¿cómo?— al ambiente mítico y poético que rodea la vida de las comunidades socialmente solidarias y le asegura, de alguna forma, una tercera dimensión. La burguesía está completamente atrapada en la trampa de su revolución a medias.

*

Cuantitativo y lineal se confunden. Lo cualitativo es plurivalente, lo cuantitativo unívoco. La vida rota es la línea de vida.

La grotesca prospección del futuro sustituye la radiante ascensión del alma al cielo. Ya no hay ningún momento radiante en el tiempo cíclico de las viejas sociedades; el tiempo es un hilo; del nacimiento a la muerte, de la memoria del pasado al futuro esperado, una eterna supervivencia estira su sucesión de instantes y de presentes híbridos roídos por igual por el tiempo que huye, por el tiempo que llega. El sentimiento de vivir en simbiosis con las fuerzas cósmicas —este sentido de simultaneidad— revelaba a los Antiguos unos placeres que nuestro *derrame en el mundo* está muy lejos de concedernos. ¿Qué resta de tal alegría? El vértigo de pasar, la prisa por marchar al compás del tiempo. Pertenecer a su tiempo, como dicen quienes comercian con él.

No se trata de añorar el tiempo cíclico, el tiempo de la efusión mística, sino de corregirlo, de centrarlo en el hombre, no en el animal divino. El hombre no es el centro del tiempo actual, tan sólo un punto. El tiempo se compone de una sucesión de puntos, cada uno tomado independientemente de los demás, como un absoluto, pero un absoluto repetido, machacado. Como todos los gestos y todos los instantes se sitúan en una única línea, todos tienen una igual importancia. Esto es el presentismo. El reino de lo cuantitativo es el reino de lo parecido y el eterno. ¿Acaso las parcelas absolutizadas no son intercambiables? Disociados unos de otros —y por lo tanto separados del

hombre mismo—, los instantes de la supervivencia se continúan y se parecen, como se continúan y se parecen las actitudes especializadas que les corresponden, es decir, los roles. Se hace el amor de la misma manera que se monta en moto. Cada instante tiene su estereotipo, y los fragmentos de tiempo conducen a los fragmentos de hombres hacia un incorregible pasado.

¡Para qué ensartar perlas con la esperanza de un collar de recuerdos! Si al menos la profusión de perlas llegara a destruir el collar, pero no. Instante a instante, el tiempo excava un pozo; todo se pierde, nada se crea...

No deseo una serie de instantes sino un gran momento. Una totalidad vivida y que no conozca duración. El tiempo durante el cual yo duro no es más que el tiempo de mi envejecimiento. Y, no obstante, ya que para vivir es preciso sobrevivir, en ese tiempo se arraigan necesariamente los momentos virtuales, los posibles. Federar los instantes, aliviarlos de placer, extraer de ellos la promesa de la vida, significa ya aprender a construir una «situación».

*

Las líneas de la supervivencia individual se entrecruzan, se tropiezan y se cortan. Cada una asigna a la libertad de la otra sus límites; los proyectos se anulan en nombre de su autonomía. Así se fundamenta la geometría del poder parcelario.

Creemos vivir en el mundo y de hecho nos colocamos en una perspectiva. No ya en la perspectiva simultánea de los pintores primitivos sino en la de los racionalistas del Renacimiento. Las miradas, los pensamientos, los gestos escapan con dificultad a la atracción del lejano punto de fuga que los ordena y corrige; los sitúa en su espectáculo. El poder es el urbanista mayor. Divide la supervivencia en parcelas privadas y públicas; compra a bajo precio los terrenos roturados; prohíbe la edificación al margen de sus normas. Él mismo construye para expro-

piar a cada uno de su piel. Construye con una pesadez que le envidian los monos constructores de ciudades, traduciendo en zonas de dirigentes, en barrios de cuadros, en bloques de trabajadores (como en Mourenx) el viejo libro mágico de la santa jertarquía.

Reconstruir la vida, reconstruir el mundo: una misma voluntad.

XI. ABSTRACCIÓN MEDIATIZADA Y MEDIACIÓN ABSTRACTA

La realidad está hoy aprisionada en la metafísica como antes lo estaba en la visión teológica. La manera de ver, impuesta por el poder, «abstrae» las mediaciones de su función inicial, que consiste en prolongar en lo real las exigencias de lo vivido. Pero la mediación no pierde totalmente el contacto con lo vivido, resiste a la atracción del campo autoritario. El punto de resistencia es el observatorio de la subjetividad. Hasta el presente los metafísicos no han hecho más que organizar el mundo; ahora se trata de cambiarlo contra ellos (1). – El reino de la supervivencia garantizada hace desmoronarse lentamente la creencia en el poder necesario (2). – De esta manera se anuncia un rechazo creciente de las formas que nos gobiernan, un rechazo de su principio orientador (3). – La teoría radical, única garantía del rechazo coherente, penetra en las masas porque prolonga su creatividad espontánea. La ideología «revolucionaria» es la teoría recuperada por los dirigentes. – Las palabras existen en la frontera de la voluntad de vivir y de su represión; su empleo decide acerca de su sentido; la historia controla las modalidades del empleo. La crisis histórica del lenguaje anuncia una superación posible hacia la poesía de los gestos, hacia el gran juego de los signos (4).

1

¿Por qué vericuetos, siguiéndome, he acabado por perderme? ¿Qué pantalla me separa de mí con la excusa de protegerme? ¿Cómo encontrarme en este desmigajamiento que me compone? Avanzo hacia no sé qué incertidumbre de encontrarme jamás. Todo sucede como si mis pasos me precedieran, como si pensamientos y afectos se acoplaran a los contornos de un paisaje mental que imaginan crear, cuando de hecho son

modelados por él. Una fuerza absurda –tanto más absurda cuanto que se inscribe en la racionalidad del mundo y parece incontestable– me obliga a saltar sin descanso para alcanzar un suelo que mis pies jamás han abandonado. Y, mediante este inútil salto hacia mí, me roban mi presente; casi siempre vivo desfasado respecto a lo que soy, al ritmo del tiempo muerto.

A mí entender la gente se sorprende demasiado poco de ver cómo el mundo adopta, en ciertas épocas, las *formas* de la metafísica dominante. La creencia en el diablo y en Dios, por muy esotérica que sea, hace de uno y otro fantasma una realidad viviente desde el momento en que una colectividad les juzga bastante presentes como para inspirar leyes escritas. De igual manera, la estúpida distinción entre causa y efecto ha podido gobernar una sociedad en la que los comportamientos humanos y los fenómenos en general se analizaban en términos de causa y efecto. Y aún hoy nadie puede pasar por alto la aberrante dicotomía entre pensamiento y acción, teoría y práctica, real e imaginario... Para esas ideas son fuerzas organizativas. El mundo de la mentira es un mundo real, en él se mata y se muere, no conviene olvidarlo. Cuando se ironiza sobre el pudrimiento de la filosofía, los filósofos contemporáneos se retiran con una sonrisa cómplice detrás de un mediocre pensamiento: saben perfectamente que el mundo sigue siendo una construcción filosófica, una gran parida ideológica. Sobrevivimos en un paisaje metafísico. La mediación abstracta y alienante que me aleja de mí es terriblemente concreta.

Como una parte de Dios que se ha concedido al hombre, la cultura ha sobrevivido al mismo Dios. Se ha laicizado. Al abandonar la teología por la metafísica, ha quedado incrustada en el hombre individual como una guía, un modo de gobierno interiorizado. Cuando la imaginiería freudiana engancha encima de la puerta del yo el monstruo del Superego, sucumbe menos a la tentación de una abusiva simplificación que a un rechazo de seguir investigando el origen social de las obligaciones. (Esto es algo que Reich entendió muy bien.) Gracias a que los hombres

están divididos, no sólo entre sí sino también en ellos, reina la opresión. Lo que separa de sí mismo y debilita una con falsos lazos al poder, de esta manera reforzado y elegido como protector, como *padre*.

«La mediación —dice Hegel— es la igualdad con el sí-mismo-moviéndose.» Pero moverse también puede ser perderse. Y cuando añade: «Es el momento del *muero* y del *trasciendo*», sólo hay que cambiar una palabra para que, según la perspectiva en que uno se sitúe, la del poder totalitario o la del hombre total, difiera totalmente el sentido.

La mediación escapa a mi control: un movimiento, que creo mío, me arrastra más bien hacia lo extraño y lo inhumano. Engels demostraba sensatamente que una piedra, un fragmento de la naturaleza ajeno al hombre, se convertía en humana tan pronto como prolongaba la mano sirviendo de instrumento (y, a su vez, la piedra humaniza la mano del homínido). Pero apropiado por un amo, un patrono, una comisión de *planning*, una organización dirigente, el instrumento cambia de sentido, desvía hacia otras prolongaciones los gestos de quien lo utiliza. Lo que es cierto para el instrumento también lo es para todas las mediaciones.

De igual manera que Dios reinaba como consejero de las Gracias, el magnetismo del principio gobernante se apodera del mayor número posible de mediaciones. El poder es la suma de las mediaciones alienadas y alienantes. La ciencia (*scientia theologiae ancilla*) ha operado la reconversión de la mentira divina en información operacional, en abstracción organizada, devolviéndole a la palabra su sentido etimológico, *ab-trahere*, sacar de.

La energía gastada por el individuo en realizarse, en prolongarse en el mundo según sus deseos y sus sueños, es casi siempre frenada, puesta en suspenso, desviada hacia otras sendas, recuperada. La fase normal de la realización cambia de plano, abandona lo vivido, se hunde en la trascendencia.

A pesar de todo, el mecanismo de abstracción no obedece pura y simplemente al principio autoritario. Por muy menguado

que se encuentre por su mediación robada, el hombre entra en el laberinto del poder con las armas de la voluntad agresiva de Teo. Si por casualidad se pierde, es porque antes ha perdido a Ariadna, dulce lazo que le ata a la vida, a la voluntad de ser sí mismo. Pues tan sólo la incesante relación de la teoría y de la *praxis* vivida permite esperar el fin de todas las dualidades, el reino de la totalidad, el fin del poder del hombre sobre el hombre.

El sentido de lo humano no se ha desviado hacia lo inhumano sin ofrecer resistencias, sin presentar combate. ¿Dónde se sitúa el campo de batalla? Siempre en la prolongación inmediata de lo vivido, en la espontaneidad. No es que yo esté oponiendo a la mediación abstracta una especie de espontaneidad bruta, digamos intuitiva, pues esto equivaldría a reproducir a un nivel superior la elección imbécil entre la especulación pura y el activismo limitado, la disyunción entre teoría y práctica. La táctica adecuada consiste más bien en desencadenar el ataque en el lugar preciso en el que se emboscan los ladrones de lo vivido, en la frontera del gesto insinuado y de su prolongación pervertida, en el mismo momento en que el gesto espontáneo es absorbido por el contrasentido y el malentendido. Se dispone ahí, durante un ínfimo lapso, de un panorama que abarca a la vez, en la misma toma de conciencia, las exigencias del querer-vivir y aquello en que la organización social se dispone a convertirlo; lo vivido y su recuperación por las máquinas autoritarias. El punto de resistencia es el observatorio de la subjetividad. Por idénticas razones, mi conocimiento del mundo sólo existe con validez en el instante en que lo transformo.

2

La mediación del poder ejerce un permanente chantaje en tanto a lo inmediato. Es verdad que la idea de que un gesto no puede acabarse en la totalidad de sus implicaciones refleja exactamente la realidad del mundo deficitario, de un mundo de la

no-totalidad; pero a la vez refuerza el carácter metafísico de los hechos, su falsificación oficial. El sentido común se ha apropiado de alegatos como el siguiente: «Los jefes son siempre necesarios», «suprimid la autoridad, y precipitaréis a la humanidad en la barbarie y en el caos» y *tutti quanti*. Es cierto que la costumbre ha mutilado hasta tal punto al hombre que éste cree, mutilándose, obedecer a la ley natural. Quizás sea también el olvido de su propia pérdida lo que le hace agarrarse cuanto puede a la picota de la sumisión. Sea lo que sea, es muy propio de la mentalidad de un esclavo asociar el poder a la sola forma de vida posible, a la supervivencia. Y es muy propio también de los designios del amo estimular tales sentimientos.

En la lucha de la especie humana por su supervivencia, la organización social jerarquizada ha significado innegablemente una etapa decisiva. La cohesión de una colectividad alrededor de su jefe ha representado en un momento de la historia la *más* segura, cuando no la única, posibilidad de salvación. Pero la supervivencia estaba garantizada con el precio de una nueva alienación; lo que la salvaguardaba la aprisionaba, lo que la mantenía en vida le impedía crecer. Los regímenes feudales ostentan crudamente la contradicción: siervos, medio hombres y medio bestias, junto a un puñado de privilegiados de entre los cuales unos cuantos se esforzaban por acceder individualmente a la exuberancia y a la fuerza de vivir.

La concepción feudal apenas se preocupa de la supervivencia propiamente dicha: las carestías, las epidemias, las masacres se llevan del mejor de los mundos a millones de seres sin la menor emoción de generaciones de letrados y de exquisitos gozadores. Por el contrario, la burguesía encuentra en la supervivencia la materia prima de sus intereses económicos. La necesidad de alimentarse y de subsistir materialmente motiva necesariamente el comercio y la industria, hasta el punto de que *no es* abusivo ver en la primacía de la economía, este dogma del espíritu burgués, la fuente misma de su célebre humanismo. Si los

burgueses prefieren el hombre a Dios, es porque aquél produce y consume, compra y provee. El universo divino, que está más allá de la economía, le disgusta tanto como el mundo del hombre total que está más allá.

Al saciar la supervivencia, al hincharla artificialmente, la sociedad de consumo suscita un nuevo apetito de vivir. Allí donde la supervivencia está tan garantizada como el trabajo, las antiguas protecciones se transforman en obstáculos. No sólo la lucha por sobrevivir impide vivir, sino que, convertida en lucha por reivindicación real, corroe hasta la misma supervivencia, convierte en precario lo que era irrisorio. Si la supervivencia no cambia, reventará aplastándonos a todos en su piel demasiado estrecha.

La protección de los amos ha perdido su razón de ser desde que la solicitud mecánica de los *gadgets* ha concluido teóricamente con la necesidad de la esclavitud. En adelante el terror sabiamente mantenido de una apoteosis termonuclear es la *ultima ratio* de los dirigentes. El pacifismo de la coexistencia garantiza su existencia. Pero la existencia de los dirigentes ya no garantiza la de los hombres. El poder ya no protege; se protege contra todos. Creación espontánea de lo inhumano por lo humano, hoy sólo es la inhumana prohibición de crear.

3

Cada vez que se difiere la conclusión total e inmediata de un gesto, el poder se refuerza en su función de gran mediador. Por el contrario, la poesía espontánea es la antimediación por excelencia.

De manera esquemática es lógico admitir que el aspecto «suma de obligaciones» que caracteriza a los poderes parcelarios de tipo burgués o soviético se reabsorbe poco a poco en una organización centrada cada vez más en las mediaciones alienantes.

La fascinación ideológica sustituye la bayoneta. Este modo perfeccionado de gobierno no deja de evocar los ordenadores de la cibernética. Planificando y suprimiendo, según las prudentes directivas de la izquierda tecnocrática y especializada, a los pequeños intermediarios (jefes espirituales, generales putschistas, estalino-franquistas y otros hijos de Ubu), el espía electrónico construye su absolutismo y el Estado del bienestar. Pero cuanto más aliena las mediaciones, más la sed de lo inmediato se convierte en insaciable, más la poesía salvaje de las revoluciones abole las fronteras.

La autoridad, en su estadio último, culminará en la unión de lo abstracto y de lo concreto. El poder abstrae hoy como antes se guillotinaba. El rostro del mundo esclarecido por él se ordena según una metafísica de lo real; y es pan bendito ver a los fieles filósofos reemprender el servicio del poder convirtiéndose ahora en tecnócratas, sociólogos, apresurados especialistas de cualquier cosa.

La forma pura que obsesiona el espacio social es el rostro discernible de la muerte de los hombres. Es la neurosis antes de la necrosis, el mal de supervivencia que se extiende a medida que substituyen a lo vivido, imágenes, formas y objetos, que la mediación alienada transmuta lo vivido en cosa, lo madreporiza. Es un hombre o un árbol o una piedra..., profetiza Lautréamont.

Gombrowicz rinde un merecido homenaje a la Forma, a la vieja celestina del poder, hoy promovida al rango de honor de las instancias gobernantes:

«Ustedes nunca han sabido apreciar como se debe, y hacer comprender a los demás, qué importancia considerable tiene la Forma en sus vidas. Ni siquiera en la psicología han sido capaces de asegurar a la Forma el lugar que se merece. Hasta ahora, seguimos pensando que son los sentimientos, los instintos o las ideas lo que gobierna nuestra conducta, mientras que no pensamos de considerar a la Forma como un inofensivo adorno accesorio. Y cuando la viuda, acompañando el féretro de su marido,

llora tiernamente, pensamos que llora porque siente con dolor su pérdida. Cuando algún ingeniero, médico o abogado asesina a su esposa, a sus hijos o a algún amigo, creemos que ha sido llevado al asesinato por unos instintos sanguinarios y violentos. Cuando algún político se expresa tontamente, engañosamente o mezquinamente en un discurso público, decimos que es tonto porque se expresa tontamente. Pero, en realidad, la cosa se presenta de otra manera: el ser humano no se exterioriza de una manera inmediata y conforme a su naturaleza, sino siempre a través de una Forma definida y esta Forma, esta manera de ser, esta manera de hablar y de reaccionar, *no* proceden únicamente de sí mismo sino que le son impuestas desde fuera.

«Ocurre que este mismo hombre puede manifestarse bien con prudencia o bien tontamente o sanguinariamente o angélicamente, maduramente o no, según la forma que se le presente y según la presión del condicionamiento... ¿Cuándo comenzarán a oponerse conscientemente a la Forma? ¿Cuándo dejarán ustedes de identificarse con lo que les define?»

4

En la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx escribe: «La teoría se convierte en fuerza material desde que penetra en las masas. La teoría es capaz de penetrar en las masas desde que hace demostraciones *ad hominem* y hace demostraciones *ad hominem* desde que se convierte en radical. Ser radical es tomar las cosas por la raíz. Y la raíz del hombre es el hombre mismo.»

En suma, la teoría radical penetra en las masas porque primero ha emanado de ellas. Depositaria de una creatividad espontánea, tiene por misión asegurar la fuerza de ataque. Es la técnica revolucionaria al servicio de la poesía. Un análisis de las insurrecciones pasadas y presentes, que se exprese al margen de la voluntad de reanudar la lucha con más coherencia y eficacia, favorece

fatalmente al enemigo, y se situará en la cultura dominante. No se puede hablar oportunamente de los momentos revolucionarios sin darles vida en breve plazo. Simple criterio para señalar a los pensadores errantes y titiriteros de la izquierda proletaria.

Quienes saben terminar una revolución, siempre aparecen en primer plano para explicarla a los que la han hecho. Disponen de razones tan excelentes para explicarla como para terminarla; es lo mínimo que se puede decir. Cuando la teoría escapa a los artesanos de una revolución, acaba por alzarse contra ellos. Ya no los penetra sino que los domina, los condiciona. Lo que el pueblo ya no acrecienta por la fuerza de sus armas, acrecienta la fuerza de los que le desarman. El leninismo también es la revolución explicada a tiros a los marinos de Kronstadt y a los partisanos de Makhno. Una ideología.

Cuando los dirigentes se apoderan de la teoría, en sus manos se convierte en ideología, en una argumentación *ad hominem* contra el mismo hombre. La teoría radical emana del individuo, del ser en cuanto sujeto; penetra en las masas por lo que hay de más creativo en cada individuo, por la subjetividad, por la voluntad de realización. Al contrario, el condicionamiento ideológico es el manejo técnico de lo inhumano, del peso de las cosas. Convierte a los hombres en objetos que no tienen otro sentido que el Orden en el que se colocan. Los reúne para alejarlos, hace de la multitud una multiplicación de solitarios.

La ideología es la mentira del lenguaje; la teoría radical, la verdad del lenguaje; su conflicto, que es el del hombre y de la parte de inhumano que segrega, preside tanto la transformación del hombre en realidades humanas como su transformación en realidades metafísicas. Todo lo que los hombres hacen y deshacen pasa por la mediación del lenguaje. El campo romántico es uno de los principales campos de batalla donde se enfrentan la voluntad de vivir y el espíritu de sumisión.

*

El conflicto es desigual. Las palabras sirven al poder más y mejor de lo que los hombres se sirven de ellas; las palabras le sirven con más fidelidad que la mayoría de los hombres, más escrupulosamente que las otras mediaciones (espacio, tiempo, técnica...). Toda trascendencia nace del lenguaje, se elabora en un sistema de signos y de símbolos (palabras, danza, rito, música, costura, construcción...). En el instante en que el gesto a menudo suspendido, inacabado, intenta prolongarse bajo una forma que tarde o temprano le haga acabarse, realizarse —lo mismo que un generador transforma su energía mecánica en energía eléctrica dirigida a muchos kilómetros de distancia hasta otro motor en el que de nuevo se convierte en energía mecánica—, el lenguaje se apodera de lo vivido, lo aprisiona, lo vacía de su sustancia, lo *abstrae*. Y las categorías están preparadas, condenando a la incompreensión, al absurdo, todo lo que no entra en sus esquemas, llamando a la existencia-en-el-poder a lo que yace en la nada, lo que aún no tiene su lugar en el seno del orden. La repetición de los signos reconocidos funda la ideología.

Y, no obstante, los hombres también se sirven de palabras y de signos para intentar rehacer sus gestos interrumpidos. Y gracias a esto existe un lenguaje poético; un lenguaje de lo vivido que, en mi opinión, se confunde con la teoría radical, con la teoría que penetra en las masas, convirtiéndose en fuerza material. Incluso recuperada y dirigida contra su fin inicial, la poesía encuentra antes o después la ocasión de realizarse. El «Proletariado de todos los países...», que ha hecho el Estado estalinista, realizará un día la sociedad sin clases. Ningún signo poético ha sido jamás acaparado definitivamente por la ideología.

El lenguaje que desvía de su realización los gestos radicales, los gestos creadores, gestos humanos por excelencia, entra en la antipoesía, define la función lingüística del poder, su ciencia informacional. Esta información es el modelo de la falsa comunicación, de la comunicación de lo inauténtico, de lo no-vivido. Hay un principio que me parece inamovible: tan pronto

como un lenguaje deja de obedecer a la voluntad de la realización, falsifica la comunicación; sólo comunica esta abusiva promesa de verdad que se llama mentira. Pero esta mentira es la verdad de lo que me destruye, me corrompe, me somete. Así pues, los signos con los puntos de fuga desde donde divergen las perspectivas antagónicas que se reparten el mundo y lo construyen: la perspectiva del poder y la perspectiva del querer-vivir. Cada palabra, cada idea, cada símbolo posee una ficha de agente doble. Algunas de ellas, como la palabra «patria» o el uniforme de gendarme, sirven casi siempre a la autoridad; pero cuidado con equivocarse, el choque de ideologías rivales o su simple desgaste pueden hacer del peor mercenario un buen anarquista (estoy pensando en el bello título elegido por Belle-garigue para su publicación: *L'Anarchie, journal de l'Ordre*).

Para el sistema semiológico dominante —que es el de las castas dominantes—, no hay más que signos mercenarios y el rey, dice Humpty-Dumpty, paga doble a los que utiliza mucho. Pero, en el fondo, no existe mercenario que no sueñe un día con matar al rey. Condenados, como estamos, a la mentira, hay que aprender a verter en ella una parte de verdad corrosiva. El agitador no actúa de otro modo; da a sus palabras y a sus signos un paso de realidad vivida que arrastra a los demás a su surco. *Desvía*.

De una manera general, el combate por el lenguaje es el combate por la libertad de vivir. Por la inversión de perspectiva. En él se enfrentan los hechos metafísicos y la realidad de los hechos; quiero decir: los hechos captados de manera estática en un sistema de interpretación del mundo y los hechos captados en su devenir, en la praxis que los transforma.

No se derribará el poder como se derriba un gobierno. El frente unido contra la autoridad cubre toda la extensión de la vida cotidiana y compromete a la inmensa mayoría de los hombres. Saber vivir es saber no retroceder ni una pulgada en la lucha contra la renuncia. Nadie debe subestimar la habilidad del

poder para saciar a sus esclavos con palabras hasta hacer de ellos unos esclavos de las palabras.

¿De qué armas disponemos para asegurar nuestra libertad? Se pueden citar tres:

1. La información corregida en el sentido de la poesía: descramiento de noticias, traducción de términos oficiales («Sociedad» se convierte, en la perspectiva opuesta al poder, en «chantaje» o «lugar del poder jerarquizado»), eventualmente glosario o enciclopedia (Diderot entendió perfectamente su importancia; los situacionistas también).

2. El diálogo abierto, lenguaje de la dialéctica; la palabra y toda forma de discusión no espectacular.

3. Lo que Jacob Boehme llama el «lenguaje sensual» (*sensualische Sprache*) «porque es un límpido espejo de nuestros sentidos». Y el autor de la *Via hacia Dios* precisa: «En el lenguaje sensual todos los espíritus conversan entre sí; no tienen necesidad de ningún otro lenguaje pues es el lenguaje de la naturaleza.» Si nos referimos a lo que yo he llamado la recreación de la naturaleza, el lenguaje a que alude Boehme aparece netamente como el lenguaje de la espontaneidad del «hacer», de la poesía individual y colectiva; el lenguaje situado en el eje del proyecto de realización, que conduce a lo vivido fuera «de las cavernas de la historia». A esto se refiere también lo que Paul Brousse y Ravachol denominaban «la propaganda por el hecho».

*

Existe una comunicación silenciosa. Es muy conocida por los amantes. En este estadio, parece ser que el lenguaje pierde su importancia de mediación esencial; el pensamiento deja de distraer (en el sentido de alejar de sí); las palabras y los signos se dan por añadidura, como un lujo, una exuberancia. Pensemos

si no en esas carantoñas, en ese barroquismo de gritos y de caricias tan terriblemente ridículos para quien no comparta la ebriedad de los amantes. Pero es también a este lenguaje silencioso al que se refería la respuesta de Léhautier, a quien el juez preguntaba a qué compañeros anarquistas conocía en París: «Los anarquistas no tienen necesidad de conocerse para pensar lo mismo.» Para los grupos radicales que sepan llegar a la más alta coherencia teórica y vivida, las palabras *en algunas ocasiones* alcanzarán este privilegio de jugar y de hacer el amor. Identidad de lo erótico con la comunicación.

Abro un paréntesis. Se ha subrayado a menudo que la historia se construye al revés; el problema del lenguaje que llega a ser superfluo, del lenguaje-juego, lo muestra una vez más. Una corriente barroca recorre la historia del pensamiento, mofándose de las palabras y de los signos con la intención subversiva de turbar el orden semiológico y el Orden en general. Ahora bien, la serie de atentados contra el lenguaje, que va desde las «*fatrasies*» a Jean-Pierre Brisset, pasando por las hordas iconoclastas, toma su verdadera luz de la expulsión dadaísta. Su voluntad de despegarse de los signos, del pensamiento, de las palabras, corresponde por primera vez, en 1916, a una verdadera crisis de la comunicación. La liquidación del lenguaje, tantas veces acometida de manera especulativa, encontraba al fin el modo de realizarse históricamente.

En una época que conservaba su fe en la trascendencia del lenguaje y de Dios, el señor de toda trascendencia, la duda suscitada en cuanto a los signos aparecía como una actividad terrorista. Cuando la crisis de las relaciones humanas hubo roto la red unitaria de comunicación mítica, el atentado contra el lenguaje tomó el aspecto de una revolución. Hasta el punto que es casi obligado decir, a la manera de Hegel, que la descomposición del lenguaje ha escogido el movimiento Dada para revelarse a la conciencia de los hombres. Bajo el régimen unitario, la misma voluntad de jugar con los signos ha quedado

in vivo, traicionada en cierto modo por la historia. Al denunciar la comunicación falsificada, Dadá alcanzaba el estadio de la separación del lenguaje, la búsqueda de la poesía. El lenguaje del mito y el lenguaje del espectáculo retornan hoy a la realidad que les subyace: el lenguaje de los hechos. Este lenguaje, que critica todos los modos de expresión, contiene su propia crítica. ¡Pobres subdadaístas! Por no haber entendido nada de la necesaria superación implicada por Dadá, siguen anunciando torpemente que nuestros diálogos son diálogos de sordos. De esta manera conservan su plato lleno en el espectáculo de la descomposición cultural.

*

El lenguaje del hombre total será el lenguaje total; quizás el fin del viejo lenguaje de las palabras. Inventar este lenguaje es reconstruir el hombre hasta en su inconsciente. En el matrimonio todo de los pensamientos, de las palabras y de los gestos, la totalidad se busca a través de la no totalidad. Todavía habrá que seguir hablando hasta el momento en que los hechos nos permitan guardar silencio.

La realización imposible o el poder como suma de seducciones

La obligación rompe a los hombres; la mediación abusa de ellos; la seducción del poder convierte su miseria en amable.

Renuncian a lo que tienen de más rico:

- 1.º Por una causa que les mutila (XII);*
- 2.º Por una unidad ficticia que les fragmenta (XIII);*
- 3.º Por una apariencia que les reifica (XIV);*
- 4.º Por los roles que les despojan de lo vivido auténtico (XV);*
- 5.º Por entrar en un tiempo que fluye con ellos (XVI).*

XII. EL SACRIFICIO

Existe un reformismo del sacrificio que no es más que sacrificio al reformismo. La automutilación humanista y la autodestrucción burocrática nos privan hasta de la elección de la muerte. — Todas las causas son igualmente inhumanas. — La voluntad de vivir se afirma frente a la epidemia masoquista allá donde aparecen pretextos para la rebeldía; bajo aparentes reivindicaciones parcelarias, prepara la revolución sin nombre, la revolución de la vida cotidiana (1). — El rechazo del sacrificio es el rechazo de la contrapartida; el individuo no se intercambia. — Tres repliegues estratégicos están desde ahora preparados para el sacrificio voluntario: el arte, los grandes sentimientos humanos y el presente (2).

1

Allá donde la fuerza y la materia fracasan en su tarea de someter al hombre y domesticarlo, se emplea la seducción, ¿qué es la seducción desplegada por el poder? La obligación interiorizada y envuelta en la buena conciencia de la mentira; el masoquismo del hombre honesto. Ha sido preciso denominar de sí lo que no era más que castración; ha habido que pintar con colores de libertad la elección de varias servidumbres. El «sentimiento del deber cumplido» hace de cada uno el honorable verdugo de sí mismo.

En «Trivialidades de base» (*Internationale situationniste*, n.º 7 y 8) he mostrado cómo la dialéctica del amo y del esclavo implicaba que el sacrificio real del esclavo tenía que ser englobado por el sacrificio mítico del amo —uno sacrificando materialmente su vida real a un poder que no comparte más que aparentemente, el otro sacrificando espiritualmente su poder real al interés general—. La red de *apariencia generalizada* o, si se prefiere, la mentira esencial exigida inicialmente por el movi-

miento de apropiación privado (apropiación de cosas por la apropiación de seres) pertenece indisolublemente a la dialéctica del sacrificio y funda así la famosa separación. El error de los filósofos consistió en construir una ontología y una idea eterna de hombre sobre lo que no era más que un accidente social, una necesidad contingente. La historia se esfuerza en liquidar la apropiación privada desde que ésta ha dejado de responder a las condiciones que le han hecho nacer, pero el error, mantenido metafísicamente, continúa beneficiando a los amos, a la «eterna» minoría dominante.

*

La caída en desgracia del sacrificio se confunde con el del mito. El pensamiento burgués revela su materialidad, la desacraliza, la desmenuza; sin liquidarla, no obstante, pues esto su pondría para la burguesía dejar de explotar, es decir dejar de ser. El espectáculo parcelario no es más que una fase de la descomposición del mito; una descomposición que hoy acelera la dictadura de lo consumible. De la misma manera que el viejo sacrificio-don ligado a las fuerzas cósmicas acaba por perderse en un sacrificio-cambio tarifado según el baremo de la Seguridad Social y de las leyes democráticas. Por otra parte, el sacrificio cada vez fanatiza menos, como seduce cada vez menos el lamentable *show* de las ideologías. No se reemplaza impunemente el celo irresistible de la salvación eterna por pequeñas masturbaciones privadas. No se compensa la insensata esperanza del más allá por un cálculo de promoción. Héroes de la patria, héroes del trabajo, héroes del frigorífico y del pensamiento a plazos... La gloria de los jarrones está rajada.

No importa. El próximo fin de un mal no me consolará nunca del tener que soportarlo ahora. Por todas partes se predica la virtud del sacrificio. A los curas rojos se unen los burócratas ecuménicos. Vodka y lacryma-christi. ¡Y entre los dientes y

no más cuchillos, sino la baba del Cristo! ¡Hermanos míos, sacrificaos en la alegría! ¡Por la Causa, por la Revolución, por el Partido, por la Unión, por el estofado de buey!

Los viejos socialistas decían esta célebre frase: «Se cree morir por la patria y se muere por el capital.» Sus herederos son lustigados en nuestro tiempo con fórmulas como éstas: «Se cree luchar por el proletariado y se muere por los dirigentes»; «se cree edificar el porvenir y se entra con el acero en un plan quinquenal». Y, después de haber lanzado estos eslóganes, ¿qué hacen los jóvenes turcos rebeldes de la izquierda? Se ponen al servicio de una Causa; la «mejor» de las Causas. Su tiempo de creatividad lo emplean en distribuir panfletos, en pegar carteles, en hacer manifestaciones, en atacar al presidente de la asamblea regional. Militan. Hay que actuar ya que otros piensan por ellos. El ajón del sacrificio no tiene fondo.

La mejor de las Causas es aquella en la que mejor se pierde el cuerpo y el alma. Las leyes de la muerte no son más que las leyes negadas de la voluntad de vivir. O domina la parte de muerte o la parte de vida. No existe equilibrio posible, ni compromiso al nivel de la conciencia. Hay que defender lo uno o lo otro. Los benéficos del Orden absoluto —chuanes, nazis, carlistas— han mostrado con una hermosa consecuencia que eran del partido de la muerte. Al menos la línea de *¡Viva la muerte!* es neta, sin cortapisas. Los reformistas de la muerte a pequeñas dosis —los socialistas del hastío— ni siquiera tienen el honor absurdo de una estética de la destrucción total. Tan sólo saben moderar la pasión de vivir, endurecerla de manera que, volviéndose contra sí misma, se convierte en pasión de destruir y de destruirse. Adversarios del campo de exterminio en nombre de la medida: en nombre del poder mensurado, en nombre de la muerte medida.

Los partidarios del sacrificio absoluto al Estado, a la Causa, al Poder, estos grandes denostadores de la vida, tienen en común, con los que oponen a las morales y a las técnicas de renuncia su voluntad de vivir, un sentido antagonista pero pare-

cidamente agudo de la fiesta. Parece que la vida es tan espontáneamente una fiesta que, torturada por un monstruoso ascetismo, se entrega a rematar de un golpe todo el esplendor que le fue robado. La fiesta que conocen en el momento de morir las legiones ascéticas, los mercenarios, los fanáticos, los policías del combate a ultranza, es una fiesta macabra, fijada ante la eternidad por un flash fotográfico, estetizado. Los *paracas* de los que habla Bigeard van a la muerte por estética, estatuarios, madroporizados, conscientes quizás de su última histeria. La *estética* es la fiesta esclerotizada, privada de movimiento, separada de la vida como una cabeza de jíbaro; la fiesta de la muerte. La parte de *estética*, la parte de *pose*, corresponde por añadidura a la parte de muerte que segrega la vida cotidiana. Todo apocalíptico tiene la hermosura de una belleza muerta. ¡Oh, canción de los guardias suizos que Louis-Ferdinand Céline nos hizo amar!

El fin de la Comuna no es un apocalipsis. Entre los *navis* que sueñan con arrastrar al mundo en su caída y los *communards* que entregan París a las llamas, existe la distancia entre la muerte total brutalmente afirmada y la vida total brutalmente negada. Los primeros se limitan a desencadenar el proceso de aniquilamiento lógico preparado por los humanistas que enseñan la sumisión y el renunciamento. Los segundos saben que una vida apasionadamente construida no puede ya deshacerse; que hay más placer en destruirla enteramente que en verla mutilar; que es mejor desaparecer en un fuego de alegría encendida que ceder en toda la línea al ceder en una pulgada. Liberado de su énfasis, el grito impropriamente proferido por la estalinista Ibaruri: «Antes morir de pie que vivir de rodillas», me parece pronunciarse soberbiamente en favor de cierto modo de suicidio, de una afortunada manera de despedirse. Lo que fue válido para la Comuna sigue siéndolo para un individuo.

Contra el suicidio por cansancio, contra un renunciamento que corona todos los demás. Una última carcajada, como Cravan. Una última canción, como Ravachol.

La revolución termina desde el instante en que hay que sacrificarse por ella. Perderse y fetichizarla. Los momentos revolucionarios son las fiestas en las que la vida individual celebra su unión con la sociedad regenerada. La llamada al sacrificio suena como campanas de duelo. Cuando Vallès escribe: «Si la vida de los resignados no dura más que la de los rebeldes, es mejor ser rebelde en nombre de una idea», traiciona su intención. Un militante sólo es un revolucionario en contra de las ideas que acepta servir. Vallès combatiente de la Comuna es en primer lugar este niño, y más tarde este bachiller que recupera en un largo domingo las eternas semanas del pasado. La ideología es la losa sobre la tumba del insurrecto. Quiere impedir que renuncie.

Cuando el insurrecto comienza a creer que lucha por un bien superior, el principio autoritario deja de vacilar. La humanidad nunca ha carecido de razones para hacer renunciar a lo humano. Y eso hasta el punto de que existe en ciertos hombres un auténtico reflejo de sumisión, un temor irreflexivo a la libertad, un masoquismo presente en todos los momentos de la vida cotidiana. Con qué amarga facilidad se abandona un deseo, una pasión, la parte esencial de uno mismo. Con qué pasividad, con qué inercia se acepta vivir por cualquier cosa, actuar por cualquier cosa, mientras que la palabra «cosa» se lo lleva con su peso muerto. Puesto que no es nada fácil ser uno mismo, abdicamos alegremente; al primer pretexto que surja, el amor de los niños, de la lectura, de las alcachofas. El deseo del remedio se borra bajo la generalidad abstracta del mal.

No obstante, el reflejo de libertad también sabe abrirse paso a través de los pretextos. En una huelga reivindicativa, en un motín, ¿no es el espíritu de la fiesta lo que se despierta y toma consistencia? Mientras escribo estas líneas millares de trabajadores están en huelga o toman las armas, obedecen a

consignas o a un principio y, en el fondo, se dedican apasionadamente a cambiar el empleo de su vida. Transformar el mundo y reinventar la vida es la consigna efectiva de los movimientos insurreccionales. La reivindicación que ningún teórico ha creado puesto que es la única que fundamenta la creación política. La revolución se realiza todos los días en contra de los revolucionarios especializados, una *revolución sin nombre*, como todo lo que brota de lo vivido, preparando, en la clandestinidad cotidiana de los gestos y los sueños, su coherencia explosiva.

Ningún problema más importante para mí como el que plantea a lo largo del día la dificultad de inventar una pasión, de realizar un deseo, de construir un sueño como se construye en mi espíritu, por la noche. Mis gestos inacabados me obsesionan y no el porvenir de la raza humana, ni el estado del mundo en el año 2000, ni el futuro condicional, ni los mapaches de lo abstracto. ¡Si escribo, no es como se suele decir, «para los demás», ni para exorcizarme de sus fantasmas! Enlazo una palabra con otra para salir del pozo del aislamiento, del que será preciso que los otros me saquen. Escribo por impaciencia y con impaciencia. Para vivir sin tiempo muerto. Sólo quiero saber de los demás lo que me concierne. Tienen que cuidarse de mí como yo me cuido de ellos. Nuestro proyecto es común. Está fuera de cuestión que el proyecto común se base en una reducción del individuo. No hay ninguna castración más o menos válida. La violencia apolítica de las jóvenes generaciones, su desprecio por las estanterías a precio único de la cultura, del arte, de la ideología, está confirmada por los hechos: la realización individual será obra del «cada uno para sí» entendido colectivamente. Y de manera *radical*.

En la fase de la escritura donde antes se buscaba la explicación, quiero que, en adelante, aparezca el ajuste de cuentas.

El rechazo del sacrificio es el rechazo de la contrapartida. Nada hay en el universo de las cosas mensurables o no por el dinero que pueda servir de equivalencia al ser humano. El individuo es irreductible; cambia, pero no se intercambia. Basta una simple mirada a los movimientos de reforma social para convencerse de ello: nunca han reivindicado otra cosa que un saneamiento del cambio y del sacrificio, situando su honrilla en humanizar lo inhumano y en hacerlo seductor. Cada vez que el esclavo convierte en soportable su esclavitud, corre en ayuda de su amo.

El camino del socialismo: cuanto más encadenan a los hombres las relaciones sórdidas de la reificación, más se exagera la atención humanitaria de mutilar *igualmente*. Mientras que la incesante degradación de la virtud de la abnegación y de la entrega empuja hacia el rechazo radical, aparecen algunos sociólogos, esos policías de la sociedad moderna, que se esmeran en la exaltación de una forma más sutil de sacrificio: el arte.

*

Las grandes religiones habían sabido transformar la miserable vida terrestre en una voluptuosa espera; el valle de lágrimas desembocaba en la vida eterna en Dios. El arte, según su concepción burguesa, asume mejor que Dios el privilegio de conferir la gloria eterna. Al arte-en-la-vida-y-en-Dios de los regímenes unitarios (la escultura egipcia, el arte negro...) sucede un arte complementario de la vida, un arte que suple la ausencia de Dios (siglo IV griego, Horacio, Ronsard, Malherbe, los románticos...). Los constructores de catedrales se preocupaban un poco de pasar a la posteridad como Sade. Aseguraban su salvación en Dios como Sade en sí mismo, pero no su conservación en los museos de la historia. Trabajaban para un estadio

supremo del ser, no para una duración de años y de siglos admirativos.

La historia es el paraíso terrestre de la espiritualidad burguesa. A él no se accede por la mercancía sino por una aparente gratuidad, por el sacrificio de la obra de arte, por algo que escapa a la necesidad inmediata de aumentar el capital: la obra de beneficencia para el filántropo, el acto heroico para el patriota, la victoria para el militar, la obra literaria o científica para el poeta o el sabio... Pero la expresión «hacer una obra de arte» es en sí misma ambivalente. Abarca tanto la experiencia vivida del artista como el abandono de esta experiencia vivida por una abstracción de la sustancia creadora: la forma estética. De este modo el artista sacrifica la intensidad vivida, el momento de la creación, a la duración de lo que crea, al recuerdo imperecedero de su nombre, a su entrada en la gloria fúnebre de los museos. Sin embargo, ¿no es la voluntad de hacer una obra duradera lo que le impide crear el momento imperecedero de la vida?

En verdad, excepto en el academicismo, el artista no sucumbe enteramente a la recuperación estética. Sacrificando lo inmediato vivido por la bella apariencia, el artista —y todo aquel que trata de vivir es artista— obedece también el deseo de aumentar su parte de sueños en el mundo objetivo de los demás hombres. En este sentido, asigna a la cosa creada la misión de alcanzar su propia realización individual en la colectividad. La creatividad es en esencia revolucionaria.

La función del espectáculo ideológico, artístico, cultural, consiste en transformar los lobos de la espontaneidad en pastores del saber y de la belleza. Las antologías están llenas de textos de agitación; los museos de llamamientos a la insurrección; la historia los conserva tan bien en el jugo de su duración que nos olvidamos de verlos o de oírlos. Y es justamente ahí donde la sociedad de consumo actúa frecuentemente como un disolvente saludable. En nuestra época el arte ya no erige otra cosa que catedrales de plástico. Ya no hay estética que, bajo la dictadura

de lo consumible, no desaparezca antes de haber conocido sus obras maestras. La inmadurez es la ley de lo consumible. La imperfección de un coche permite su rápida renovación. La única condición de un repentino estallido estético procede de la puja momentánea que una obra introduce en el espectáculo de la descomposición artística. Bernard Buffet, Georges Mathieu, Alain Robbe-Grillet, Pop Art y Ye-yé se compran con los ojos cerrados en los grandes almacenes Printemps. Sería tan impensable apostar en favor de la perennidad de una obra como de los valores eternos de la Standard Oil.

Cuando los sociólogos más evolucionados han acabado por entender cómo el objeto de arte iba convirtiéndose en un valor mercantil, por qué caminos la famosa creatividad del artista se plegaba a las normas de rentabilidad, se les ha ocurrido que había que volver a la fuente del arte, a la vida cotidiana, no para cambiarla, pues ésta no es su tarea, sino para convertirla en la materia de una estética nueva que, refractaria al embalaje, escaparía por consiguiente al mecanismo de la compra y venta. ¡Como si no existiera una forma de consumir instantáneamente! Conocemos el resultado: sociodramas y *happenings* que, al pretender organizar una participación inmediata de los espectadores, sólo transmiten de hecho la estética de la nada. En el espectáculo sólo es expresable el vacío de la vida cotidiana. ¿Qué hay más consumible que la estética del vacío? A medida que se acelera, ¿no se convierte la descomposición de los valores en la única forma posible de distracción? El *gag* consiste en transformar a los espectadores del vacío cultural e ideológico en sus organizadores; en llenar la inanidad del espectáculo con la participación obligatoria del espectador, del agente pasivo por excelencia. El *happening* y sus derivados tienen alguna posibilidad de ofrecer a la sociedad de esclavos sin amos, la que nos preparan los cibernéticos, el espectáculo sin espectador que requiere. Para los artistas, en el sentido estricto del término, está completamente trazada la vía de la recuperación absoluta. Entrarán con los La-

passade y consortes en la gran corporación de los especialistas. El poder sabrá recompensarles por desplegar de esta forma su talento para vestir con colores nuevos y seductores el viejo condicionamiento a la pasividad.

Vista desde la perspectiva del poder, la vida cotidiana no es más que un tejido de renunciamentos y de mediocridad. Es el auténtico vacío. Una estética de la vida cotidiana nos convertiría a cada uno de nosotros en los artistas organizadores de este vacío. El último estertor del arte oficial se esforzará en modelar bajo una forma terapéutica lo que Freud llamó, con una sospechosa simplificación, el «instinto de la muerte», es decir, la gozosa sumisión al poder. Allá donde la voluntad de vivir no brota espontáneamente de la poesía individual, se extiende la sombra del sapo crucificado de Nazaret. La salvación del artista que vive en cada ser humano no se efectuará retrocediendo hacia formas artísticas dominadas por el espíritu de sacrificio. Hay que reha-cerlo todo desde la base.

*

Los surrealistas –algunos al menos– entendieron que la única superación válida del arte estaba en lo vivido: una obra que ninguna ideología pudiera recuperar en la coherencia de su mentira. Es notorio qué abandono les llevó dócilmente su complacencia hacia el espectáculo cultural. Es cierto que la descomposición contemporánea en materia de pensamiento y de arte ofrece menores riesgos de recuperación estética que en el transcurso de los años treinta. La coyuntura actual no puede más que reforzar la agitación situacionista.

Se ha comentado abundantemente –precisamente a partir de los surrealistas– la desaparición de algunas relaciones idílicas como la amistad, el amor, la hospitalidad. No nos engañemos: la nostalgia de virtudes más humanas pretéritas no hace más que obedecer a la necesidad futura de avivar la noción de sacrificio,

contestada en demasía. En adelante ya no pueden existir amistad ni amor ni hospitalidad ni solidaridad donde haya abnegación, so pena de reforzar la seducción de lo inhumano. Brecht lo expresa a la perfección en la siguiente anécdota: como ejemplo de la manera correcta de prestar servicios a sus amigos, el señor K., con gran placer de su auditorio, contaba esta historia. Tres jóvenes llegaron a casa de un viejo árabe y le dijeron: «Nuestro padre ha muerto. Nos ha dejado diecisiete camellos y en su testamento ordena que el mayor de nosotros tenga la mitad, el siguiente un tercio y el benjamín un noveno. No llegamos a ponernos de acuerdo sobre el reparto. Decide tú por nosotros.» El árabe reflexionó y dijo: «Me doy cuenta de que para poder repartir necesitáis otro camello más. Yo tengo uno; es el único, pero lo pongo a vuestra disposición. Tomadlo, haced la división y me devolvéis lo que sobre.» Los jóvenes le agradecieron el amistoso servicio, se llevaron el camello y repartieron los dieciocho animales: el mayor recibió la mitad, esto es, nueve; el siguiente un tercio, esto es, seis; y el más joven un noveno, esto es, dos. Quedaron extrañadísimos al ver que tras el reparto sobraba un camello. Se lo devolvieron a su viejo amigo, abundando de nuevo en agradecimientos. El señor K. decía que ésta era la buena manera de prestar servicios amistosos, porque no requería sacrificio de nadie. El ejemplo merece ser extendido a la totalidad de la vida cotidiana con la fuerza de un principio indiscutible.

No se trata de escoger el arte del sacrificio en contra del sacrificio del arte, sino el fin del sacrificio como arte. La promoción de un saber vivir, de una construcción de construcciones vividas está presente por doquier y por doquier desnaturalizada por las falsificaciones de lo humano.

*

El sacrificio del presente será quizás el último estadio de un rito que ha mutilado al hombre desde sus orígenes. Cada mi-

nuto se desmorona en restos del pasado y del futuro. Nunca, salvo en el goce, nos entregamos a lo que hacemos. Lo que vamos a hacer y lo que hemos hecho construye el presente sobre un fondo de eterno descontento. Tanto en la historia colectiva como en la individual, el culto del pasado y el culto del futuro son igualmente reaccionarios. Todo lo que debe construirse se construye en el presente. Una creencia popular afirma que un ahogado vuelve a ver en el instante de morir toda la película de su vida. Yo estoy seguro de que hay momentos intensos en que la vida se condensa y se rehace. Porvenir, pasado, peones dóciles de la historia que no encubren más que el sacrificio del presente. No cambiar nada ni por una cosa, ni por el pasado, ni por el futuro. Vivir intensamente, para sí, en el placer sin fin y la conciencia de que lo que vale *radicalmente* para sí vale para todos. Y por encima de todo, esta ley: «Actúa como si jamás tuviera que existir futuro.»

VIII. LA SEPARACIÓN

Base de la organización social, la apropiación privada mantiene a los hombres separados de ellos mismos y de los demás. Unos parulsos unitarios artificiales se esfuerzan en disimular la separación recuperando con más o menos fortuna las ensoñaciones de unidad prematuramente rotas. Es inútil. — Del placer de crear al placer de destruir, sólo va una oscilación que destruye el poder.

Los hombres viven separados unos de otros, separados de lo que son en los otros, separados de sí mismos. La historia de los hombres es la historia de una separación fundamental que provoca y condiciona todas las demás: la distinción social entre amos y esclavos. Mediante la historia, los hombres se esfuerzan en unirse y alcanzar la unidad. La lucha de clases no es más que una fase, pero una fase decisiva, de la lucha por el hombre total.

De igual manera que la clase dominante tiene las mejores razones del mundo en negar la lucha de clases, la historia de la separación no puede dejar de confundirse con la historia de su disimulación. Pero tamaño ofuscamiento procede menos de una voluntad deliberada que de un largo combate dudoso en el que el deseo de unidad se convierte casi siempre en su contrario. Lo que no suprime radicalmente la separación la refuerza. Al llegar al poder, la burguesía arroja una luz más viva sobre lo que divide tan esencialmente a los hombres que hace tomar conciencia del carácter social y de la materialidad de la separación.

*

¿Qué es Dios? El garante y la quintaesencia del mito que justifica la dominación del hombre por el hombre. El asquero-

so invento no tiene otra excusa. A medida que el mito al descomponerse pasa a estadio del espectáculo, el Gran Objeto Exterior, como dice Lautréamont, se pulveriza con el viento de la atomización social, degenera en un Dios para uso íntimo, especie de revocado para enfermedades vergonzosas.

En medio de la crisis abierta por el fin de la filosofía y el mundo antiguos, el genio del cristianismo subordinará la refundición de un nuevo sistema mítico a un principio fundamental: el trinitarismo. ¿Qué significa el dogma de las tres personas en Dios, que hará derramar tanta tinta y tanta sangre?

Por el alma, el hombre pertenece a Dios, por el cuerpo al jefe temporal, por el espíritu a sí mismo; su salvación está en el alma, su libertad en el espíritu, su vida terrestre en el cuerpo. El alma envuelve el cuerpo y el espíritu; sin ella no son nada. Pensándolo bien, ¿no equivale a la unión del amo y del esclavo en el principio del hombre considerado como criatura divina? El esclavo es el cuerpo, la fuerza de trabajo que el señor se apropia; el amo es el espíritu que, gobernando al cuerpo, le concede una parcela de su esencia superior. Así pues, el esclavo se sacrifica en el cuerpo al poder del amo mientras que el amo se sacrifica en el espíritu a la comunidad de sus esclavos (el rey al servicio del pueblo, De Gaulle al servicio de Francia, el lavatorio de pies en la Iglesia...). El primero ofrece su vida terrestre y a cambio de ello recibe la conciencia de ser libre, es decir, el espíritu del amo descendido a él. La conciencia mistificada es la conciencia del mito. El segundo ofrece idealmente su poder de amo al conjunto de los dirigidos por él; ahogando la alienación de los cuerpos en la alienación más sutil del espíritu, economiza una dosis de violencia necesaria para el mantenimiento de la esclavitud. Por su espíritu el esclavo se identifica, o al menos puede identificarse, con el amo al que entrega su fuerza de vida; pero ¿con quién se identificará el amo? No puede hacerlo con los esclavos en cuanto cosas poseídas, en cuanto cuerpos; pero sí con los esclavos en cuanto emanación del espíritu del amo en sí, del

amo supremo. Ya que el amo particular se sacrifica en el plano espiritual, debe buscar en la coherencia del mito una correspondencia a su sacrificio, una idea en sí de dominio en la que participa y a la que se somete. Por ello la clase contingente de los amos ha creado un Dios ante el que se arrodilla espiritualmente para identificarse con él. Dios autentifica el sacrificio mítico del amo al bien público, y el sacrificio real del esclavo al poder privado y exclusivo del amo. Dios es el principio de toda omisión, la noche que legaliza todos los crímenes. El único crimen ilegal es el rechazo de aceptar un amo. Dios es la armonía de la mentira; una forma ideal en la que se unen el sacrificio voluntario del esclavo (Cristo), el sacrificio consentido del amo (el Padre; el esclavo es el hijo del amo) y su lazo indisoluble (el Espíritu Santo). El hombre ideal, criatura divina, unitario y mítico, en el que la humanidad debe reconocerse, realiza el mismo modelo trinitario: un *cuerpo* sometido al *espíritu* que le guía a mayor gloria del *alma*, síntesis globalizadora.

Este es, pues, un tipo de relación en el que dos términos obtienen su sentido de un principio absoluto, se miden con respecto a la oscuridad, la norma inaccesible, la indiscutible trascendencia (Dios, la sangre, la santidad, la gracia...). Durante siglos, innumerables dualidades se cocieron lentamente, como en un buen caldo, al fuego de la unidad mítica. Y, al sacar el caldo del fuego, la burguesía sólo conservará un recuerdo del calor unitario y una serie de frías abstracciones insípidas: cuerpo y espíritu, ser y conciencia, individuo y colectividad, privado y público, general y particular... Paradójicamente, la burguesía, movida por sus intereses de clase, destruye en su propio prejuicio lo unitario y su estructura tridimensional. La aspiración a la unidad tan hábilmente satisfecha por el pensamiento mítico de los regímenes unitarios, lejos de desaparecer con ella se exagera, al contrario, a medida que la materialidad de la separación se apodera de la conciencia. Al desvelar los fundamentos económico-sociales de la separación, la burguesía ofrece las armas

que deben asegurar su fin. Pero el fin de la separación implica el fin de la burguesía y el fin de todo poder jerarquizado. Ésta es la causa de que toda clase o casta dirigente se vea incapaz de operar la reconversión de la unidad feudal en unidad real, en participación social auténtica. Sólo el nuevo proletario tiene la misión de arrancar a los dioses la tercera fuerza, la creación espontánea, la poesía, para mantenerla viva en la vida cotidiana de todos. La era transitoria del poder parcelario no habrá sido más que un insomnio en el sueño, el indispensable punto cero en el cambio de perspectiva, el necesario apuntalamiento del pie antes del salto de la superación.

*

La historia atestigua la lucha llevada contra el principio unitario; así como la transparencia de la realidad dualista. Dirimido en un principio en un lenguaje teológico, que es el lenguaje oficial del mito, el enfrentamiento se expresa después en un lenguaje ideológico, que es el del espectáculo. Maniqueos, cátaros, husitas, calvinistas... se asemejan, por sus preocupaciones, a Jean de Meung, La Boétie, Vanino Vanini. ¿No vemos a Descartes vincular *in extremis* a la glándula lineal una alma de la que no sabe qué hacer? Mientras que en la cima de un mundo perfectamente inteligible su Dios funámbulo mantiene un equilibrio absolutamente incomprensible, el Dios de Pascal se oculta, privando al mundo y al hombre de un soporte sin el cual se ven reducidos a impugnarse mutuamente, a no ser juzgados más que el uno respecto al otro, a medirse respecto a la nada.

Desde finales del siglo XVIII, la disociación aparece por doquier, el desmoronamiento se acelera. Se inaugura la era de los hombreritos concurrenciales. Trozos de seres humanos se absolutizan: materia, espíritu, conciencia, acción, universal, particular... ¿Qué dios sería capaz de recomponer toda esta *poesía* celana?

El espíritu de dominación hallaba su justificación en una trascendencia. No es imaginable un Dios capitalista. La dominación supone un sistema trinitario. Ahora bien, las relaciones de explotación son dualistas. Indisociables, además de la materialidad de las relaciones económicas. Lo económico no tiene ningún misterio; del milagro no conserva más que el *azar* del mercado o la perfecta disposición programática de los ordenadores de *plannings*. El Dios racional de Calvino seduce mucho menos que el préstamo con interés que autoriza impunemente. En cuanto al Dios de los anabaptistas de Münster y de los campesinos revolucionarios de 1525, ya es, bajo una forma arcaica, el ímpetu irresistible de las masas hacia una sociedad del hombre total.

El jefe místico no se convierte con facilidad en el jefe del trabajo. El señor no se transforma en patrón. Suprimid la superioridad misteriosa de la sangre y del linaje y no queda más que un mecanismo de explotación, una carrera de beneficios que sólo se justifica por sí misma. Una diferencia cuantitativa de dinero o de poder separa al patrón del trabajador, ya no les separa la barrera cualitativa de la raza. Éste es el carácter odioso de la explotación: sólo se ejerce entre «iguales». La burguesía justifica a pesar suyo, claro está— todas las revoluciones. Cuando los pueblos dejan de estar engañados, dejan de obedecer.

*

El poder parcelario fragmenta hasta la inconsistencia a los seres sobre los que reina. Y simultáneamente se fragmenta la mentira unitaria. La muerte de Dios vulgariza la conciencia de la separación. ¿Acaso la desesperación romántica no expresó el grito de un desgarrón dolorosamente sentido? La resquebrajadora está en todas partes: en el amor, en la mirada, en la naturaleza, en el sueño, en la realidad... El drama de la conciencia, de que nos habla Hegel, es más bien la conciencia del drama.

Dicha conciencia es revolucionaria en Marx. Cuando Peter Schlemihl parte en búsqueda de su sombra para olvidar que en realidad es una sombra en búsqueda de cuerpo, no cabe duda de que la operación ofrece pocos riesgos para el poder. En un reflejo de autodefensa, la burguesía «inventa» unos paraísos unitarios artificiales, recuperando con mayor o menor fortuna los desencantos y los sueños de unidad prematuramente rotos.

Al lado de las masturbaciones colectivas: ideologías, ilusión de estar juntos, ética del rebaño, opio del pueblo, hay toda una gama de productos marginales, en la frontera de lo lícito y lo ilícito: ideología individual, obsesión, monomanía, pasión única, es decir, alienante, droga y sus sucedáneos (alcohol, ilusión de velocidad y del cambio rápido, sensación rara...). Esto permite perderse totalmente bajo el pretexto de alcanzarse, es cierto, pero la actividad disolvente procede sobre todo de la utilización parcelaria que se hace de ello. La pasión del juego deja de ser alienante si quien se entrega a ella busca el juego en la totalidad de la vida: en el amor, en el pensamiento, en la construcción de situaciones. De la misma forma que el deseo de matar ya no es una monomanía si se alía con la conciencia revolucionaria.

Para el poder, el peligro de los paliativos unitarios es, pues, doble. Por una parte, dejan insatisfecho; por otra, desembocan en la voluntad de construir una unidad social real. La elevación mística hacia la unidad no tenía otro fin que Dios; la progresión horizontal, en la historia, hacia una problemática unidad espectacular es un finito infinito. Provoca una sed insaciable de absoluto; pues lo cuantitativo es en sí mismo un límite. De este modo la loca carrera sólo puede desembocar en lo cualitativo, bien por la vía negativa, bien, si se produce la toma de conciencia, por la transformación de la negatividad en positividad. Es cierto que, por la vía negativa uno no se alcanza a sí mismo, sino que se precipita en su propia disolución. El delirio provocado, la voluptuosidad del crimen y de la crueldad, el relámpa-

go convulsivo de la perversidad son caminos en los que conviene perderse sin reticencias. Con ello no se hace más que obedecer con un alarmante celo a la gravitación del poder que disloca y destruye. Pero el poder apenas *duraría* si no frenara su fuerza de descomposición. El general mata a sus soldados hasta cierto límite. Queda por saber si la nada se destila con cuentagotas. El placer limitado de destruirse amenaza con destruir a fin de cuentas el poder que le limita. Esto ha quedado claro en los motines de Estocolmo o de Watts. Basta con un golpecito para que el placer se convierta en total, para que la violencia negativa *libere su positividad*. Afirmo que no hay placer que no procure saciarse completamente, en todos los terrenos, unitariamente; supongo que Huysmans no tiene el humor de imaginarlo cuando escribe gravemente refiriéndose a un hombre en erección que se «insurge».

El desencadenamiento del placer sin restricciones es el camino más seguro hacia la revolución de la vida cotidiana, hacia la construcción del hombre total.

XIV. LA ORGANIZACIÓN DE LA APARIENCIA

La organización de la apariencia es un sistema de protección de los hechos. Un chantaje. Los representa en la realidad mediata para que la realidad inmediata no los presente. El mito es la organización de la apariencia del poder unitario. El espectáculo es la organización de la apariencia del poder parcelario. Contestado, la coherencia del mito se convierte en mito de la coherencia. Acrecentada históricamente, la incoherencia del espectáculo se convierte en espectáculo de la incoherencia, el Pop Art es el actual pudrimiento consumible y el pudrimiento de lo consumible actual (1). – La pobreza del «drama» como género literario camina al compás con la reconquista del espacio social por las actitudes teatrales. El teatro se empobrece en la escena y se enriquece de la vida cotidiana, cuyas conductas se esfuerza en dramatizar. – Los roles son los moldes ideológicos de lo vivido. La misión de rehacerlos pertenece a los especialistas (2).

1

«Se ha imaginado por una mentira –dice Nietzsche– el mundo ideal; se ha privado a la realidad de su valor, su significado, su veracidad. La mentira del ideal ha sido hasta el presente la maldición suspendida por encima de la realidad. La humanidad misma, a fuerza de imbuirse de esta mentira, ha sido falseada y falsificada hasta en sus más profundos instintos, hasta la adoración de los valores opuestos a los que garantizaban el desarrollo, el presente en devenir.» ¿Qué es, pues, la mentira del ideal sino la verdad de los amos? Cuando el robo necesita unos tribunales legales, cuando la autoridad se encubre con el interés general para ejercerse impunemente con fines privados, ¿cómo podemos pretender que la mentira no fascine a los espíritus, no les doblegue a sus leyes hasta hacer de ese doblegamiento una

especie de disposición casi natural del hombre? Es cierto que el hombre miente porque en un mundo regido por la mentira no le es posible actuar de otra manera; él mismo es mentira, atrapado por su propia mentira. El sentido común no suscribe otra cosa que el decreto promulgado en nombre de todos contra la verdad. Es una codificación vulgarizada de la mentira.

Y, no obstante, nadie permanece gesticulando veinticuatro horas al día bajo el peso de lo inauténtico. De la misma manera que en los pensadores más radicales la mentira de las palabras conlleva la luz que la hace transparentarse, hay pocas alienaciones cotidianas que no se rompan, durante el espacio de un segundo o de una hora o de un sueño, en su desaprobación subjetiva. Nadie se deja engañar del todo acerca de lo que le destruye, al igual que las palabras tampoco obedecen totalmente al poder. Se trata únicamente de ampliar los momentos de verdad, los icebergs subjetivos que hundirán a los *Titanic* de la mentira.

*

La ola de materialidad deposita en la playa los restos del mito que ha destruido. La burguesía, que fue su movimiento y ahora sólo es su espuma, desaparece con ellos. Mostrando por medio de qué previsible choque de rechazo, el rey dicta al sicario las órdenes que mañana serán ejecutorias en su propia persona, Shakespeare parece describir anticipadamente la suerte prometida a la clase deicida. La máquina de matar ya no conoce a sus amos desde el momento en que los asesinos del orden dejan de obedecer a la fe del mito, o si se prefiere, al Dios que legaliza sus crímenes. Así pues, la revolución es la más bella invención de la burguesía, el nudo corredizo gracias al cual ella se balanceará sobre la nada. Se entiende que el pensamiento burgués con la energía de la desesperación a todas las soluciones reformistas, a todo lo que puede prolongar su duración, aunque

su peso lo arrastre irresistiblemente hacia la última convulsión. En cierto modo, el fascismo es el portavoz de la caída irremediable, esteta que sueña en precipitar al universo hacia el abismo, lógico de la muerte de una clase y sofista de la muerte universal. Esta escenificación de la muerte escogida y rechazada está hoy en el centro del espectáculo de la incoherencia.

La organización de la apariencia quiere ser, como la sombra del pájaro que vuela, inmóvil. Pero su inmovilidad, unida a los esfuerzos de la clase dominante para asentar su poder, sólo es un vano esfuerzo por zafarse de la historia que lo arrastra. No obstante, existe entre el mito y su estado parcelario y desacralizado, el espectáculo, una diferencia notable en su resistencia a la crítica de los hechos. La importancia variable tomada en las civilizaciones unitarias por los artesanos, los mercaderes, los banqueros, explica la permanencia de una oscilación entre la *coherencia del mito* y el *mito de la coherencia*. Mientras que el triunfo de la burguesía, introduciendo la historia en el arsenal de las apariencias, sitúa de nuevo la apariencia en la historia y da un sentido irreversible a la evolución que va desde la *incoherencia del espectáculo* al *espectáculo de la incoherencia*.

Cada vez que la clase comerciante, poco respetuosa con las tradiciones, amenaza con desacralizar los valores, el mito de la coherencia sucede a la coherencia del mito. ¿Qué significa? Significa que lo que hasta entonces caminaba por su cuenta, necesita repentinamente ser reafirmado con fuerza; la fe espontánea es sustituida por la profesión de fe; el respeto por los grandes de este mundo se afirma en el principio de una monarquía autoritaria. Me gustaría que se estudiara con mayor atención la paradoja de estos interregnos del mito en los que se ve cómo los elementos burgueses sacralizan su importancia por una religión nueva, por el ennoblecimiento..., al mismo tiempo que los nobles, mediante un movimiento inverso, se entregan al gran juego de la superación imposible (la Fronda, pero también la dialéctica heraclíteica y Gilles de Rais). La aristocracia ha sabido

convertir en chiste su final; la burguesía, para desaparecer, no tendrá más que la gravedad de su pensamiento. Para las fuerzas revolucionarias de la superación, ¿no sería más conveniente tirar de la ligereza de morir que del peso de la supervivencia?

Minado por la crítica de los hechos, el mito de la coherencia no ha podido fundamentar una nueva coherencia mítica. La apariencia, ese espejo en el que los hombres se disimulan a sí mismos sus propias decisiones, se desmenuza y cae en el dominio público de la oferta y la demanda individuales. Su desaparición será la del poder jerarquizado, esa fachada «detrás de la cual no hay nada». La progresión no deja lugar a dudas. Al día siguiente de la gran revolución, los sucedáneos de Dios son buscados en el mercado de la mercadería rechazada; Ser supremo y concordato bonapartista abren la serie, seguidos de cerca por el nacionalismo, el individualismo, el socialismo, el nacionalsocialismo, los neísmos, sin tener en cuenta los residuos individualizados de todas las *Weltanschauung* de saldo y los millares de ideologías portátiles ofrecidas hoy como prima a todo comprador de una televisión, de cultura, de detergente. La descomposición del espectáculo pasa de ahora en adelante a través del espectáculo de la descomposición. Pertenece a la lógica de las cosas que el último comediante filme su propia muerte. En tal caso, la lógica de las cosas es la lógica de lo consumible, de lo que se vende consumiéndose. La patafísica, el subdadaísmo, la escenificación de la pobreza cotidiana van a ribetear el camino que conduce con titubeos hacia los últimos cementerios.

2

La evolución del teatro como género literario esclarece bastante bien la organización de la apariencia. Después de todo, ¿no es la forma más simple, la noticia explicativa? Originalmente confundido con ella en unas representaciones sagradas que

revelan a los hombres el misterio de la trascendencia, elabora al desacralizarse el modelo de las futuras construcciones de tipo espectacular. A excepción de las máquinas de guerra, todas las máquinas antiguas encuentran su origen en el teatro; grúas, poleas, mecanismos hidráulicos pertenecen al almacén de los accesorios antes de transformar las relaciones de producción. Es un hecho que merece la pena señalar: por muy lejos que nos remontemos, la dominación de la tierra y de los hombres procede siempre de técnicas puestas al servicio del trabajo y de la ilusión.

El nacimiento de la tragedia recorta ya el campo en el que los hombres primitivos y los dioses se enfrentaban en un diálogo cósmico. La participación mágica está distanciada, puesta en suspenso; se ordena según las leyes de refracción de los ritos iniciales, ya no según los ritos mismos; se convierte en un *spectaculum*, una cosa vista, mientras que los dioses, relegados poco a poco entre los decorados inútiles, parecen presentir su eliminación gradual de toda la escena social. Cuando la desacralización haya disuelto las relaciones míticas el drama sucederá a la tragedia. La comedia testimonia certeramente la transición; su humor corrosivo ataca con la energía de las fuerzas nuevas un género que ya es senil. El *Don Juan* de Molière, la parodia de Händel en la *Ópera del mendigo* de John Gay, son elocuentes bajo este punto de vista.

Con el drama, la sociedad de los hombres ocupa el lugar de los dioses. Pero si bien el teatro no es en el siglo XIX más que una diversión entre otras, no nos confundamos: en realidad, desbordando la escena tradicional, *reconquista todo el espacio social*. La banalidad de asimilar la vida a una comedia dramática pertenece a ese tipo de evidencia que parece soslayar el análisis. No parece conveniente discutir acerca de la confusión sabiamente mantenida entre el teatro y la vida; como si fuera natural que cien veces al día deje de ser yo mismo para deslizarme en la piel de personajes cuyas preocupaciones y significación no quiero asumir. Ciertamente, puede suceder que me comporte

libremente como actor, que por juego o por placer asuma un papel. Pero el papel al que me refiero no está ahí. El actor encargado de representar a un condenado a muerte en una pieza realista, tiene toda la libertad de seguir siendo él mismo —¿acaso no es la paradoja del buen comediante?—, pero si goza de tal libertad es porque el cinismo de sus verdugos no lo golpea en su carne, sino que golpea únicamente la imagen estereotipada que encarna a fuerza de técnica y de sentido dramático. En la vida cotidiana, los roles impregnan al individuo, lo mantienen alejado de lo que es y de lo que quiere ser auténticamente; son la alienación incrustada en lo vivido. Ahí la suerte está echada, y por consiguiente deja de ser suerte. Los estereotipos dictan a cada uno en particular; podría decirse incluso que «íntimamente», lo que las ideologías imponen colectivamente.

*

Un condicionamiento parcelario ha reemplazado la ubicuidad del condicionamiento divino y el poder se esfuerza en alcanzar, mediante una gran cantidad de pequeños condicionamientos, la cualidad del antiguo servicio de Orden. Esto significa que la obligación y la mentira se individualizan, acoran a cada ser particular para trasvasarlo más fácilmente a una forma abstracta. Esto también significa que en un sentido, el del gobierno de los hombres, el progreso de los conocimientos humanos perfecciona la alienación; cuanto más se conoce el hombre por la vía oficial, más se aliena. La ciencia es la coartada de la policía. Enseña hasta qué punto se le puede torturar sin matarlo; enseña sobre todo hasta qué punto se puede llegar a ser *beautontimorumenos*, honorable verdugo de uno mismo. Cómo convertirse en una cosa manteniendo la apariencia humana y en nombre de cierta apariencia humana.

El cine, o su forma individualizada, la televisión, no alcanza sus más importantes víctimas en el terreno del pensamiento, di-

rige escasamente la opinión y su influencia se ejerce de otra forma. Desde una escena de teatro, un personaje impresiona al espectador por la línea general de su actitud y por la fuerza de convicción de lo que recita; tanto en la pantalla grande como en la pequeña, el mismo personaje se descompone en una continuidad de detalles precisos que actúan sobre el ojo del espectador como otras tantas sutiles impresiones. Es una escuela de la mirada, una lección de arte dramático, donde un rictus, un movimiento de la mano, traducen para miles de espectadores la manera adecuada de expresar un sentimiento, un deseo... A través de la técnica aún rudimentaria de la imagen, el individuo aprende a modelar sus actitudes existenciales a partir de los retratos-robots que la psicología moderna traza de él. Entra en los esquemas del poder a través de sus propios tics y manías. La miseria de la vida cotidiana llega al apogeo escenificándose. De la misma manera que la pasividad del consumidor es una pasividad activa, la pasividad del espectador es su función de asimilar roles para mantenerlos después según las normas oficiales. Las imágenes repetidas, los estereotipos ofrecen una serie de modelos en los que cada uno es invitado a elegir un papel. El espectáculo es un museo de las imágenes, un almacén de sombras chinescas. También es un teatro de ensayo. El hombre-consumidor se deja condicionar por los estereotipos (lado pasivo) sobre los cuales modela sus diferentes comportamientos (lado activo). Disimular la pasividad renovando las formas de participación espectacular y la variedad de los estereotipos es la tarea actual de los fabricantes de *happenings*, de Pop Art y de sociodramas. Las máquinas de la sociedad de producción tienden a convertirse enteramente en máquinas de la sociedad del espectáculo; es posible exponer un cerebro electrónico. Retornamos a una concepción original del teatro, la participación de los hombres en el misterio de la divinidad, pero a un nivel superior, con el apoyo de la técnica. Y, al mismo tiempo, con unas posibilidades de superación que no podrían existir en la más lejana antigüedad.

Los estereotipos no son más que las formas degeneradas de las antiguas categorías éticas (el caballero, el santo, el pecador, el héroe, el traidor, el leal, el discreto...). Las imágenes que actúan en el seno de la apariencia mítica por la fuerza de lo cualitativo sólo extraen su resplandor del seno de la apariencia espectacular gracias a su rápida y condicionante reproducción (el estop, la foto, la *vedette*, las palabras...). Anteriormente he demostrado que la producción técnica de relaciones mágicas, tales como la creencia o la identificación, acababan por disolver la magia. Esto, añadido al fin de las grandes ideologías, ha precipitado el caos de los estereotipos y de los roles. De ahí las nuevas condiciones impuestas al espectáculo.

Sólo poseemos un escenario vacío de los acontecimientos. Su forma nos alcanza, pero no su sustancia; nos alcanza con más o menos fuerza, según su carácter repetitivo y según el lugar que ocupa en la estructura de la apariencia. Pues, en cuanto sistema organizado, la apariencia es un gigantesco clasificador en el que los acontecimientos están fragmentados, aislados, etiquetados y alienados (asuntos sentimentales, terreno político, sector gastronómico...). Bulevar Saint-Germain, un joven *blouson noir* asesina a un transeúnte. ¿Qué dice exactamente la noticia difundida por la prensa? Un esquema preestablecido encargado de suscitar piedad, indignación, repugnancia, envidia; un hecho descompuesto en sus partes abstractas, distribuidas ellas mismas en las abstracciones (juventud, delincuencia, violencia, inseguridad...). La imagen, la foto, el estilo, contruidos y coordinados según técnicas combinatorias, constituyen una especie de distribuidor automático de explicaciones preestablecidas y de sentimientos controlados. Individuos reales reducidos a roles sirven de incentivo: el estrangulador, el príncipe de Gales, Louison Bobet, Brigitte Bardot, Mauriac, se divorcian, hacen el amor, piensan y se ríen en la nariz para millares de personas. La promoción del detalle prosaico espectacularmente significado desemboca en la multiplicación de roles inconsistentes. El marido celoso y asesino

no ocupa su lugar al lado del Papa agonizante, la chaqueta de Johnny Halliday se une al zapato de Jruschov, da igual blanco que negro, el espectáculo de la incoherencia es permanente. Existe una crisis de estructuras. Los temas son demasiado abundantes, el espectáculo está en todas partes, diluido, inconsistente. La vieja relación tan a menudo utilizada, el maniqueísmo, tiende a desaparecer; el espectáculo está más acá del bien y del mal. En 1930 los surrealistas, saludando el gesto de un exhibicionista, se ilusionaban sobre el alcance de su elogio. Aportaban al espectáculo de la moral el picante necesario para su regeneración. La prensa sensacionalista no actúa de distinta forma. El escándalo es una necesidad de la información, de igual manera que el humor negro y el cinismo. El verdadero escándalo reside en el rechazo del espectáculo, en su sabotaje. El poder no lo evitará más que renovando y rejuveneciendo las estructuras de la apariencia. Podría ser la función principal, en última instancia, de los estructuralistas. Pero la pobreza no se enriquece al multiplicarse. El espectáculo se degrada por la fuerza de las cosas; de la misma manera que se deshace el peso que arrastra a la pasividad; los roles por la fuerza de resistencia de lo vivido, de la misma manera que la espontaneidad revienta el absceso de lo inauténtico y de la falsa actividad.

XV. EL ROL

Los estereotipos son las imágenes dominantes de una época, las imágenes del espectáculo dominante. El estereotipo es el modelo del rol; el rol es un comportamiento modelo. La repetición de una actitud crea el rol, la repetición de un rol crea el estereotipo. El estereotipo es una forma objetiva que el rol está encargado de introducir. La habilidad en desempeñar y tratar los roles determina el lugar ocupado en el espectáculo jerárquico. La descomposición espectacular multiplica los estereotipos y los roles, pero éstos caen en el ridículo y tocan demasiado cerca su negación, el gesto espontáneo (1, 2). – La identificación es el modo de entrada en el rol. La necesidad de identificarse es más importante para la paz del poder que la elección de modelos, de identificación. – La identificación es un estado enfermizo, pero tan sólo los accidentes de identificación caen en la categoría oficial denominada «enfermedad mental». – El rol tiene como función vampirizar la voluntad de vivir (3). – El rol representa lo vivido transformándolo en cosa; consuelo de la vida que empobrece. Se convierte así en un placer sustitutivo y neurótico. – Es fundamental desligarse de los roles y convertirlos en algo lúdico (4). – El triunfo del rol asegura la promoción espectacular, el paso de una categoría a otra superior; es la iniciación, concretamente especialmente por el culto del nombre y de la fotografía. Los especialistas son los iniciados dueños de la iniciación. La suma de sus inconsecuencias define la consecuencia del poder que destruye destruyéndose (5). – La descomposición del espectáculo convierte los roles en intercambiables. La multiplicación de los falsos cambios crea las condiciones de un cambio único y real, las condiciones de un cambio radical. El peso de lo inauténtico suscita una reacción violenta y casi biológica del querer-vivir.

Nuestros esfuerzos, nuestros tedios, nuestros fracasos, lo absurdo de nuestros actos proceden casi siempre de la imperiosa necesidad que sentimos de representar unos personajes híbridos, hostiles a nuestros auténticos deseos aunque parezcan satisfacerlos. «Queremos vivir —dice Pascal— en la idea de los demás, en una vida imaginaria, y por eso nos esforzamos en aparentar. Nos atareamos en embellecer y conservar ese ser imaginario y descuidamos el auténtico.» Original en el siglo XVII, en un tiempo en el que aparentar está bien visto, en el que la crisis de la apariencia organizada aflora únicamente a las conciencias más lúcidas, la observación de Pascal indica hoy, en esta hora en la que los valores se descomponen, una banalidad, una evidencia para todo el mundo. ¿Por qué magia atribuimos a unas formas sin vida la vivacidad de las pasiones humanas? ¿Cómo sucumbimos a la seducción de actitudes postizas? ¿Qué es el rol?

¿Qué empuja al hombre a buscar el poder si no la debilidad a la que este poder lo reduce? El tirano se irrita de los deberes que la sumisión misma de su pueblo le impone. Paga la consagración divina de su autoridad sobre los hombres con un perpetuo sacrificio mítico, con una humillación permanente ante Dios. Al abandonar el servicio a Dios, abandona, con el mismo gesto, el servicio de un pueblo inmediatamente dispensado de servirle. La *vox populi, vox Dei* debe interpretarse: «Lo que Dios quiere, lo quiere el pueblo.» El esclavo pronto se irritaría de una sumisión que no ofreciera a cambio una migaja de autoridad. De hecho, toda sumisión da derecho a algún poder y no hay poder si no es al precio de la sumisión; por este motivo, algunos aceptan tan fácilmente ser gobernados. El poder se ejerce en todas partes parcialmente, a todos los niveles de la cascada jerárquica. Ahí radica su contestable ubicuidad.

El rol es un consumo de poder. Sitúa en la *representación* jerárquica, o sea, en el espectáculo; arriba, abajo, en medio, pero

nunca más acá o más allá. Como tal, introduce en el mecanismo cultural: es *iniciación*. El rol también es la moneda de cambio del sacrificio individual; y bajo dicho aspecto, ejerce una función *compensatoria*. Residuo de la separación, se esfuerza finalmente en crear una unidad de comportamiento; así pues, exige la *identificación*.

2

La expresión «jugar un papel (rol) en la sociedad» muestra suficientemente por su primer uso restrictivo que el rol fue una distinción reservada a cierto número de elegidos. El esclavo romano, el siervo de la Edad Media, el jornalero agrícola, el proletario embrutecido por trece horas de trabajo cotidiano, no tienen roles, o bien los tienen a un nivel tan rudimentario que las gentes civilizadas ven en ellos más animales que hombres. Existe, en efecto, una miseria de existir anterior a la miseria del espectáculo. Desde el siglo XIX la noción de buen o mal obrero se vulgariza de la misma manera que la noción de amo-esclavo se había extendido en el mito con Cristo. Se vulgariza con menos medios y menos importancia, aunque Marx juzgara oportuno meterse con ella. De este modo, el rol, como el sacrificio mítico, se democratiza. Lo inauténtico al alcance de todos o el triunfo del socialismo.

Tomemos un hombre de treinta y cinco años. Cada mañana toma el coche, entra en la oficina, clasifica fichas, almuerza en la ciudad, juega al póquer, vuelve a clasificar fichas, deja el trabajo, bebe dos Ricard, vuelve a casa, encuentra a su mujer, besa a los niños, come un filete teniendo de fondo la televisión, se acuesta, hace el amor, duerme. ¿Quién reduce la vida de un hombre a esta lastimosa continuidad de clichés? ¿Un periodista, un policía, un investigador, un escritor populista? En absoluto. Es él mismo, es el hombre del que hablo quien se esfuerza en

descomponer su jornada en una serie de poses escogidas más o menos inconscientemente entre la gama de estereotipos dominantes. Arrastrado a cuerpo y conciencia descubiertos en una seducción de imágenes sucesivas, se aparta del placer auténtico para ganar, por una ascesis pasionalmente injustificable, una alegría adulterada, demasiado demostrativa para no ser otra cosa que fachada. Los roles asumidos sucesivamente le procuran un cosquilleo de satisfacción cuando logra modelarlos fielmente según los estereotipos. De su vehemencia en alejarse de sí, en negarse, en sacrificarse entre la satisfacción del rol bien cumplido.

¡Omnipotencia del masoquismo! Así como otros eran conde de Sandómir, palatino de Smirnov, margrave de Thorn, duque de Courlande, rellena de una majestad enteramente personal sus modales de automovilista, de empleado, de jefe, de subordinado, de colega, de cliente, de seductor, de amigo, de filatélico, de esposo, de padre de familia, de telespectador, de ciudadano... Y no obstante él no es esa mecánica imbécil, ese títere amorfo. En determinados y breves instantes, su vida cotidiana libera una energía que, si no fuera recuperada, dispersa, despilfarrada en los roles, bastaría para trastornar el universo de la supervivencia. ¿Quién puede imaginar la capacidad ofensiva de una ensoñación apasionada, del placer de amar, de un deseo incipiente, de un impulso de simpatía? Todos intentamos espontáneamente aumentar estos momentos de vida auténtica con el fin de que abarquen la totalidad de la cotidianidad, pero el condicionamiento reduce a la mayor parte de los hombres a perseguirlos al revés, por el desvío de lo inhumano; a perderlos para siempre en el momento de alcanzarlos.

*

Existe una vida y una muerte de los estereotipos. Tal imagen seduce, sirve de modelo a millares de roles individuales; más tarde se desmenuza y desaparece según la ley de lo consu-

mible, renovación y carácter perecedero. ¿De dónde extrae la sociedad del espectáculo sus nuevos estereotipos? De la parte de creatividad que impide a ciertos roles conformarse con el estereotipo que envejece (al igual que el lenguaje se renueva en contacto con las formas populares), de la parte de juego que transforma los roles.

En la medida en que el rol se conforma a un estereotipo, tiende a fijarse, a tomar el carácter estático de su modelo. No tiene ni presente ni pasado ni futuro porque es un tiempo de *pose* y, por decirlo así, una pausa del tiempo. Del tiempo comprimido en el espacio-tiempo disociado, que es el espacio-tiempo del poder (siempre según la lógica por la cual la fuerza del poder reside en su fuerza conjunta de separar realmente y de unir falsamente). Cabría compararle a la imagen cinematográfica, mejor dicho, a uno de sus elementos, a una de estas actitudes predeterminadas que, reproducidas rápidamente muchas veces con variaciones mínimas, dan un plano. La reproducción está asegurada, en tal caso, por los ritmos de publicidad y de información, por la facultad de hacer hablar del rol; y, por consiguiente, su posibilidad de erigirse un día en estereotipo (el caso de Bardot, Sagan, Buffet, James Dean...). Pero sea cual sea el peso que alcance en la balanza de las opiniones dominantes, el rol tiene por misión fundamental adaptar a las normas de la organización social, integrar al mundo apacible de las cosas. Por eso vemos a las cámaras de la celebridad emboscarse por todas partes, apoderarse de existencias banales, convertir el corazón en un consultorio sentimental y unos pelos superfluos en un problema de belleza. Vistiendo a un amante abandonado de Tristán de pacotilla, a un viejo arruinado de símbolo del pasado y a una ama de casa de hada buena del hogar, el espectáculo injertado en la vida cotidiana lleva tiempo superando al Pop Art. Era previsible que algunos se inspiraran en los collages —remuneradores desde todos los puntos de vista— de las sonrisas conyugales, de niños lisiados y de genios chapuceros. Pero eso no impide que el

espectáculo alcance ahí el nivel crítico, el postrero antes de la presencia efectiva de lo cotidiano. Los roles rozan excesivamente su negación. El fracasado desempeña mediocrementemente su rol; el inadaptado lo rechaza. A medida que la organización espectacular se desmorona, engloba a los sectores desfavorecidos y se alimenta de sus propios residuos. Cantantes afónicos, artistas lamentables, triunfadores desgraciados, *vedettes* insípidas atraviesan periódicamente el cielo de la información con una frecuencia que determina su puesto en la jerarquía.

Quedan los irrecuperables, los que rechazan los roles, los que elaboran la teoría y la práctica de este rechazo. No hay duda de que de la inadaptación a la sociedad del espectáculo surgirá una nueva poesía de lo vivido, una reinención de la vida. Deshinchar los roles precipita la descompresión del tiempo espectacular en favor del espacio-tiempo vivido. ¿Acaso vivir intensamente es otra cosa que desviar el curso del tiempo, perdido en la apariencia? ¿Y la vida no es, en los momentos más dichosos, un presente dilatado que rechaza el tiempo acelerado del poder, el tiempo que fluye en arroyos de años vacíos, el tiempo del envejecimiento?

3

La identificación. — Recordemos el principio del test de Szondi. Invita a elegir, entre cuarenta y ocho fotos de enfermos en estado de crisis paroxística, los rostros que inspiran simpatía o aversión; el paciente concede indefectiblemente su preferencia a los individuos que presentan una pulsión que acepta, a la vez que rechaza a los portadores de pulsiones que rechaza. Se define por identificaciones positivas y negativas. De la elección efectuada, el psiquiatra deduce un perfil pulsional del que se sirve para liberar a su paciente o dirigirle hacia el crematorio climatizado de los asilos.

Consideremos ahora los imperativos de la sociedad de consumo, una sociedad en la que el ser del hombre es consumir; consumir Coca-Cola, literatura, ideas, sentimientos, arquitectura, televisión, poder. Los productos de consumo, las ideologías, los estereotipos, son las fotos de un formidable test de Szondi al que cada uno de nosotros está invitado acuciantemente a participar, no por una simple elección sino por un compromiso, por una actividad práctica. La necesidad de despachar objetos, ideas, comportamientos modelados implica un centro de desenfocamiento en el que una especie de perfil pulsional de los consumidores serviría para rectificar las elecciones y para crear nuevas necesidades mejor adaptadas a los bienes consumibles. Cabe considerar que los estudios de mercado, la técnica de las motivaciones, los sondeos de opinión, las encuestas sociológicas, el estructuralismo entran anárquicamente y con numerosas debilidades en dicho proyecto. ¿Faltan coordinación y racionalización? Los cibernéticos lo resolverán si les dejamos vivir.

A primera vista, la elección de la «imagen consumible» parece primordial. El ama-de-casa-que-lava-su-colada-con-Omo difiere (y es una cuestión de volumen de negocios) del ama-de-casa-que-lava-su-colada-con-Sunil. De la misma forma, el elector demócrata difiere del elector republicano, el comunista del cristiano. Pero la frontera es cada vez menos perceptible. El espectáculo de la incoherencia contribuye a valorizar el grado de los valores, hasta el punto de que la identificación con cualquier cosa domina poco a poco, al igual que la necesidad de consumir cualquier cosa, sobre la importancia de ser constante en la elección de un coche, de un ídolo o de un político. ¿No es lo esencial, a fin de cuentas, convertir al hombre en exnativo a sus propios deseos y alojarle en el espectáculo, en zona controlada? Bueno o malo, honrado o criminal, de izquierdas o de derechas, poco importa la forma con tal de que se pierda en ella. Que Jruschov tenga su Yevtushenko y los *hooligans* estarán bien custodiados. Únicamente la tercera fuerza no tiene nada

con que identificarse: ni opositor, ni jefe pretendidamente revolucionario. Es la fuerza de identidad en la que cada uno se reconoce y se encuentra. En ella, nadie decide por mí ni en mi nombre; en ella, mi libertad es la de todos.

*

La enfermedad mental no existe. Es una categoría cómoda para clasificar y marginar los accidentes de identificación. Aquellos a quienes el poder no puede gobernar ni matar son acusados de locura. Coinciden ahí los extremistas y los monomaniacos del rol. Coinciden ahí también quienes se burlan del rol o lo rechazan. Su aislamiento es el criterio que los condena. Basta con que un general se identifique en Francia con el asentimiento de millones de electores para que aparezca una oposición que conteste seriamente su pretensión. ¿No vemos con el mismo éxito a Hörbiger inventar una física nazi; al general Walker y a Barry Goldwater oponer el hombre blanco, superior, divino y capitalista al hombre inferior, negro, demoníaco y comunista; a Franco recogerse y pedir a Dios la sabiduría para oprimir a España, y por doquier en el mundo a los dirigentes demostrar mediante un frío delirio que el hombre es una máquina gobernable? La identificación origina la locura, y no el aislamiento.

El rol es esta caricatura de uno mismo que uno lleva a todas partes, y que en todas partes introduce en la ausencia. Pero es una ausencia coordinada, vestida, florida. Paranoicos, esquizofrénicos, asesinos sádicos a cuyos roles no se les reconoce utilidad pública (no aparecen en las etiquetas del poder como el de policía, de jefe, de militar), encuentran su utilidad en unos lugares especiales, con asilos, prisiones, especie de museos de los que el gobierno extrae un doble beneficio; la eliminación de competidores peligrosos y el enriquecimiento del espectáculo de estereotipos negativos. Los malos ejemplos y su castigo ejemplar dan mordiente al espectáculo y lo protegen. Basta simplemente

con fomentar la identificación acentuando el aislamiento para destruir la falsa distinción entre la alienación mental y la alienación social.

En el otro polo de la identificación absoluta, existe una forma de poner entre el rol y uno mismo cierta distancia, una zona lúdica que es un verdadero nido de actitudes rebeldes al orden espectacular. Uno nunca se abisma totalmente en un rol. Incluso invertida, la voluntad de vivir conserva un potencial de violencia siempre próximo a desviarse de los caminos que se le trazan. El criado fiel que se identifica con el amo puede también estrangularle llegado el momento. Llega un instante en el que su privilegio de morder como un perro excita su deseo de golpear como un hombre. Diderot lo ha mostrado muy claramente en *El sobrino de Rameau*, y mejor aún que él las hermanas Papin. Y es porque la identificación surge, como toda inhumanidad, de lo humano. La vida inauténtica se alimenta de deseos auténticamente sentidos. Y la identificación por el rol mata dos pájaros de un tiro: recupera el juego de las metamorfosis, el placer de enmascararse y de estar acá y acullá bajo todas las formas del mundo; hace suya la antigua pasión laberíntica de perderse para mejor encontrarse, el juego de deriva y de metamorfosis. Recupera también el reflejo de identidad, la voluntad de encontrar en los demás la parte más rica y más auténtica de uno mismo. Entonces el juego deja de ser un juego, se fija, pierde la elección de sus propias reglas. La búsqueda de la identidad se transforma en identificación.

Pero invirtamos la perspectiva. Un psiquiatra ha podido escribir: «El reconocimiento por la sociedad conduce al individuo a gastar sus pulsiones sexuales en un fin cultural, que es el mejor medio de defenderse contra ellas.» Esto significa que se asigna al rol la misión de absorber la energía vital, de reducir la fuerza erótica empleándola en una sublimación permanente. Cuanta menos realidad erótica, más formas sexualizadas en el espectáculo. El rol —Wilhelm Reich diría «el caparazón»— ga-

rantiza la impotencia de gozar. Y al contrario, el placer, la alegría de vivir, el gozo desenfrenado rompen el caparazón, rompen el rol. Si el individuo se decidiera a considerar el mundo no ya en la perspectiva del poder sino en una perspectiva en la cual él fuera el punto de partida, habría descubierto muy pronto los actos que verdaderamente le liberan, los momentos más auténticamente vividos, que son como agujeros de luz en la bruma de los roles. Observar los roles a la luz de lo vivido auténticamente, radiografiarlos, por decirlo de algún modo, permitiría desviar de ellos la energía invertida, extraer la verdad de la mentira. Trabajo a un tiempo individual y colectivo. Igualmente alienadores, los roles no ofrecen, sin embargo, la misma resistencia. Es más fácil liberarse de un rol de seductor que de un rol de policía, de dirigente, de cura. Esto es algo que conviene que cada cual estudie de cerca.

4

La compensación. — ¿Por qué los hombres conceden a los roles un valor a veces superior, un valor de su propia vida? En realidad, esto sucede porque la vida no tiene precio: pese a toda su ambigüedad la expresión significa en este caso que la vida está más allá de toda estimación pública, de todo patrón de medidas; y también que tal riqueza resulta, respecto al espectáculo y sus criterios, una pobreza insostenible. Para la sociedad de consumo, la pobreza es lo que escapa a lo consumible. Reducir el hombre a consumidor se considera, pues, un enriquecimiento, desde el punto de vista espectacular. Cuantas más cosas y roles se tienen, más se es; así se decide la organización de la apariencia. Pero, desde el punto de vista de la realidad vivida, lo mismo que se gana en grados de poder se pierde en la voluntad de realización auténtica. Lo que se gana en aparentar, se pierde en ser y en deber-ser.

Así pues, lo vivido ofrece siempre la materia primera del contrato social, paga el derecho de entrada. Es él quien se sacrifica, mientras que la compensación reside en brillantes arreglos de la apariencia. Y cuanto más pobre es la vida cotidiana, más se exagera la atracción de lo inauténtico. Y cuanto más domina la ilusión, más se empobrece la vida cotidiana. Desalojada de lo esencial a fuerza de prohibiciones, de obligaciones y de mentiras, la realidad vivida parece tan poco digna de interés que los caminos de la apariencia acaparan todas las atenciones. Se vive el rol mejor que la vida. La compensación concede, en el *estado de cosas*, el privilegio de pesar más. El rol compensa una carencia: unas veces la insuficiencia de la vida, otras la insuficiencia de otro rol. Un obrero disimula su fatiga bajo el título de oficial especializado y la pobreza de su rol con la apariencia incomparablemente superior de ser propietario de un 403. Pero cada rol se paga con mutilaciones (aumento de trabajo, alienación del confort, supervivencia). Cada rol llena, como una estopa inconsistente, el vacío resultante de la expulsión del yo y de la verdadera vida. Si se levanta bruscamente la estopa, se ve una herida abierta. El rol era simultáneamente amenaza y protección. Pero la amenaza solamente se siente en lo negativo, pues no existe oficialmente. Oficialmente, existe la amenaza cuando el rol corre el riesgo de perderse o desvalorizarse, cuando se pierde el honor o la dignidad, cuando —según una expresión tan precisa como oportuna— se pierde la *cara*. Y esta ambigüedad del rol explica, en mi opinión, por qué la gente se aferra a él, por qué se pega a la piel y por qué más de uno compromete su vida en él: empobreciendo la experiencia vivida, la protege contra la revelación de su insoportable miseria. Un individuo aislado no sobrevive a una revelación tan brutal. Y el rol participa del aislamiento organizado, de la separación, de la falsa unidad. La compensación, como el alcohol, suministra el *doping* necesario para la realización del poder-ser inauténtico. Existe una ebriedad de la identificación.

La supervivencia y sus ilusiones protectoras forman un todo indisoluble. Los roles se extinguen evidentemente cuando desaparece la supervivencia, aunque algunos difuntos puedan unir su nombre a un estereotipo. La supervivencia en los roles es una muerte civil. De la misma manera que estamos condenados a la supervivencia, estamos condenados a poner «buena cara» en lo inauténtico. La armadura impide la libertad de los gestos y amortigua los choques. Bajo el caparazón todo es vulnerable. Sólo queda la solución lúdica de «hacer como si»; de engañar con los roles.

Estoy de acuerdo en adoptar la idea de Rosanov: «Exteriormente soy declinable. Subjetivamente soy absolutamente indeclinable. No concuerdo. Algo así como un adverbio.» En última instancia, es el mundo lo que debe modelarse según lo subjetivo; concordar conmigo a fin de que yo concuerde con él. Rechazar los roles como un montón de ropa sucia equivaldría a negar la separación y a caer en la mística y en el solipsismo. Yo estoy en casa del enemigo y el enemigo está en mi casa. Tengo que evitar que me mate, para lo cual me protejo bajo el caparazón de los roles. Y trabajo, consumo, y sé mostrarme cortés, y no ultrajo las costumbres. Pero, no obstante, hay que destruir un mundo tan ficticio; y por ello las personas sabias dejan que los roles jueguen entre sí. Pasar por un irresponsable es la mejor manera de ser responsable para sí. ¡Todos los oficios son sucios, hagámoslo suciamente; todos los roles son mentira, dejémosles desmentirse! Adoro la soberbia de Jacques Vaché cuando escribía: «Paseo de ruinas en pueblo mi monóculo de Crystal y una teoría de pintura inquietante. He sido sucesivamente un escritor laureado, un famoso dibujante pornográfico y un escandaloso pintor cubista. Ahora me quedo en casa y dejo a los demás la tarea de explicar y discutir mi personalidad a partir de las indicadas.» Me basta con ser totalmente sincero con los de mi bando, con los defensores de la vida auténtica.

Cuanto más nos despeguemos del rol, mejor podremos

manipularlo contra el adversario. Mejor nos protegeremos contra el peso de las cosas y mayor ligereza de movimientos conquistaremos. Los amigos no se preocupan demasiado por las formas, discuten abiertamente, en la certeza de que no pueden herirse. Allí donde la comunicación desea ser real, el malentendido no es un crimen. Pero si tú me asaltas armado de los pies a la cabeza, imponiéndome el combate para que lleguemos a un acuerdo en forma de victoria, sólo hallarás en mí una pose evasiva, un silencio camuflado que te dará a entender el fin del diálogo. La contención de los roles suprime de entrada todo el interés de la discusión. Sólo el enemigo busca el encuentro en el terreno de los roles, en la lid del espectáculo. Mantener a raya los propios fantasmas, a lo largo del día, ¿no es suficiente sin que pretendidas amistades me obliguen a más? Si, al menos, morder y ladrar sirvieran para entender la perrería de los roles, despertar de repente a la importancia de uno mismo...

Por fortuna, el espectáculo de la incoherencia introduce necesariamente el *juego* en los roles. La moral del «todo da igual» disuelve el espíritu de la seriedad. La actitud lúdica deja flotar los roles en su indiferencia. Por ello, la reorganización de la apariencia se esfuerza, con muy poca fortuna, en aumentar la porción de juego (concurso *Interciudades, Doble o nada...*), en poner la devolturna al servicio de lo consumible. La distanciación se afirma con la descomposición del aparentar. Algunos roles son dudosos, ambiguos; contienen su propia crítica. Nada en lo sucesivo puede impedir la reconversión del espectáculo en un juego colectivo en el que la vida cotidiana creará por sus propios medios las condiciones de una expansión permanente.

5

La iniciación. — Al proteger la miseria de la supervivencia y protestar contra ella, el movimiento de compensación distribu-

ye a cada ser cierto número de posibilidades formales de participar en el espectáculo, una especie de salvoconductos que autorizan la representación escénica de una o varias escenas vividas, públicas o privadas, ¡qué más da! Al igual que Dios confería la gracia a todos los hombres, dejando a cada uno de ellos la libertad de la salvación o de la condena, la organización social nos otorga a todos el derecho de triunfar o de fracasar en el ingreso a los círculos del mundo. Pero mientras que Dios alienaba globalmente la subjetividad, la burguesía la desmenuza en un conjunto de alienaciones parciales. En cierto modo, la subjetividad, que no era nada, se convierte en algo; posee su verdad, su misterio, sus pasiones, su razón, sus derechos. Su reconocimiento oficial pasa por su división en elementos medidos y homologados según las normas del poder. Lo subjetivo entra en estas formas objetivas, los estereotipos, por medio de la identificación. Entra hecho migas, fragmentos absolutizados, descortezado de manera ridícula (el tratamiento grotesco del yo en los románticos, y su antídoto, el humor).

Ser es poseer representaciones de poder. Para ser alguien, el individuo debe, como suele decirse, formar parte de las cosas, mantener sus roles, pulirlos, situarlos en la profesión, iniciarse progresivamente hasta merecer la promoción espectacular. Las fábricas escolares, la publicidad, el condicionamiento de todo Orden ayuda solícitamente al niño, al adolescente, al adulto a conquistar su puesto en la gran familia de consumidores.

Existen niveles de iniciación. No todos los grupos socialmente reconocidos disponen de la misma dosis de poder, y esta dosis no se reparte uniformemente entre sus miembros. Entre el presidente y sus militantes, el cantante y sus fans, el diputado y sus electores se extienden los caminos de la promoción. Algunos grupos están sólidamente estructurados, otros tienen unos contornos muy imprecisos; no obstante, todos se construyen gracias al ilusorio sentimiento de participar que comparten sus miembros, sentimientos que son cultivados por reuniones, in-

signias, trabajos, responsabilidades... Coherencia falaz y casi siempre débil. En este alarmante y omnipresente scoutismo, aparecen los estereotipos autóctonos: mártires, héroes, modelos, genio, pensador, abnegado y gran hombre triunfador. Por ejemplo: Danielle Casanova, Cienfuegos, Brigitte Bardot, Mathieu, Axelos, el veterano de las sociedades de petanca y Wilson. El lector reconstruirá por su cuenta los grupos aludidos.

¿La colectivización de los roles sustituirá el viejo poder obsoleto de las grandes ideologías? No hay que olvidar que el poder va ligado a su organización de la apariencia. La caída del mito en fragmentos ideológicos se muestra hoy en una polvareda de roles, cosa que significa, asimismo, que la miseria del poder sólo cuenta para disimularse con la miseria de su mentira pulverizada. El prestigio de una *vedette*, de un padre de familia o de un jefe de Estado no merece ni un pedo despreciativo. Nada, salvo su superación, escapa a la descomposición nihilista. Incluso una victoria tecnocrática que prohibiera tal superación entregaría a los hombres a una actividad vacía, a un rito iniciático sin objeto, a un sacrificio puro, a un enrolamiento sin rol, a una especialización de principio.

En realidad, el especialista prefigura este ser fantasmal, este engranaje, esta cosa mecánica alojada en la racionalidad de una organización social, en el orden perfecto de los zombies. Aparecen por doquier, tanto en la política como en un atraco. En cierto modo, la especialización es la ciencia del rol, concede a la apariencia el brillo que antes le confería la nobleza, la inteligencia, el lujo o la cuenta corriente. Pero el especialista hace más. Se enrola para enrolar a los demás; es un eslabón entre la técnica de producción y de consumo y la técnica de representación espectacular, pero un eslabón aislado, una mónada, podría decirse. Al conocer el todo de una parte, compromete a los demás a producir y a consumir en los límites de esta parte de forma que recoge una plusvalía de poder y aumenta su porción de representación en la jerarquía. Sabe renunciar, si es necesario, a la multiplicidad de

roles para conservar sólo uno, condensar su poder en vez de multiplicarlo, reducir su vida a lo unilineal. Entonces se convierte en un *mánager*. Desgraciadamente suele ocurrir que el círculo en que se ejerce su autoridad resulte siempre demasiado estrecho, demasiado parcelario. Se halla en la situación del gastroenterólogo que cura las enfermedades que le corresponden y envenena el resto del cuerpo. Es probable que la importancia del grupo en el que reina pueda permitirle la ilusión de su poder, pero la anarquía es tal, y tan contradictorios y tan competitivos los intereses parcelarios, que acaba por tomar conciencia de su impotencia. De igual manera que los jefes de Estado poseedores de la fuerza nuclear se paralizan mutuamente, los especialistas, con sus interferencias, elaboran y accionan en última instancia una gigantesca máquina —el poder, la organización social— que les domina a todos y les aplasta con mayores o menores miramientos, según su emplazamiento en los engranajes. La elaboran y accionan ciegamente, pues dicha máquina es el conjunto de sus interferencias. Hay que esperar, pues, de la mayoría de los especialistas que la repentina conciencia de una pasividad tan desastrosa, y por la cual se ajetrean tan obstinadamente, los lance con igual fuerza hacia la voluntad de vivir auténticamente. O también es previsible que algunos de ellos, expuestos más prolongadamente o con mayor intensidad a las radiaciones de la pasividad autoritaria, deban, como el oficial de *La colonia penitenciaria* de Kafka, morir con la máquina, torturados por sus últimos sobresaltos. Las interferencias de los dueños de poder y de los especialistas hacen y deshacen cada día la majestad vacilante del poder. El resultado es conocido. Imaginemos ahora a qué glacial pesadilla nos condenaría una organización racional, un *pool* de cibernéticos que lograran eliminar las interferencias o, al menos, controlarlas. Sólo quedarían los defensores del suicidio termonuclear para disputarles el Premio Nobel.

*

El uso más común del nombre y de la foto, de la forma que han divulgado los papeles llamados curiosamente «de identidad», muestran bastante a las claras su colusión con la organización policíaca de las sociedades contemporáneas. No sólo con la baja policía, la de los registros, redadas, torturas, asesinatos metódicos, sino también con las fuerzas más secretas del orden. El pase repetido de un nombre, de una foto por las redes de la información escrita y oral, indica a qué nivel jerárquico y categorial se sitúa el individuo. Es obvio que el nombre más frecuentemente pronunciado en un barrio, en una ciudad, en un país, en el mundo, ejerce un poder de fascinación. Un estudio estadístico emprendido sobre esta base en un espacio-tiempo determinado perfilaría claramente una especie de cuadro en relieve del poder.

Sin embargo, el deterioro del rol camina históricamente de la mano con la insignificancia del nombre. Para el aristócrata, el nombre contiene resumido el misterio del nacimiento y de la raza. En la sociedad de consumo, la puesta en evidencia publicitaria del nombre de Bernard Buffet transforma en pintor célebre a un dibujante mediocre. La manipulación del nombre sirve tanto para fabricar dirigentes como para vender una loción capilar. Eso significa también que un nombre célebre ya no pertenece a quien lo lleva. Bajo la etiqueta Buffet no hay más que una *cosa* envuelta en una media de seda. Un trozo de poder.

¿Acaso no resulta cómico oír a los humanistas protestar contra la reducción de los hombres a números, a matrículas? Como si la destrucción del hombre bajo la originalidad manida del nombre no equivaliera a la inhumanidad de las cifras. Ya he dicho que la confusa lucha entre los supuestos progresistas y los reaccionarios giraba en torno a esta pregunta: ¿hay que destruir al hombre a palos o a recompensas? Tener un nombre conocido es una hermosa recompensa.

Pero tanto van los nombres a las cosas que los seres los pierden. Invirtiendo la perspectiva, prefiero tomar conciencia de que ningún nombre agota ni recubre lo que soy. Mi placer

no tiene nombre. Los excesivamente escasos momentos en que yo me construyo no ofrecen ningún asidero que permita manipularlos desde fuera. Tan sólo la desposesión de uno mismo se enreda en el nombre de las cosas que nos aplastan. Deseo que se entienda también en este sentido, y no solamente en el simple rechazo del control policíaco, el gesto de Albert Libertad quemando sus papeles de identidad, dejando de tener un solo nombre para tener mil, gesto que repetirán en 1959 los trabajadores negros de Johannesburgo. Admirable dialéctica del cambio de perspectiva: ya que el estado de cosas me prohíbe llevar un nombre que sea como para los feudales emanación de *mi* fuerza, renuncio a toda denominación; y, por ello, recuerdo en lo innombrable la riqueza de lo vivido, la poesía inefable, la condición de la superación; entro en el bosque sin nombre donde la cierva de Lewis Carroll explica a Alicia: «Supón que la maestra de la escuela quiere llamarte. Yo no hay nombres. Grita: ¡Eh!, ¡eh!, pero nadie se llama así, luego nadie debe responder.» Dichoso bosque de la subjetividad radical.

Diría que Giorgio de Chirico recorre con una hermosa consecuencia, el camino que lleva al bosque de Alicia. Lo que es cierto para el nombre sigue siéndolo para la representación del rostro. La foto expresa esencialmente el rol, la pose. El alma está aprisionada en ella, sometida a la interpretación; y a esto obedece que una foto tenga siempre un aire triste. Es examinada como si fuera un objeto. Y, por otra parte, ¿no es convertirse en objeto identificarse a una gama de expresiones, por muy variadas que sean? Al menos el Dios de los místicos sabía evitar este escollo. Pero vuelvo a De Chirico. Casi contemporáneo de Libertad (de ser hombre, el poder jamás se congratularía suficientemente de los encuentros que ha sabido impedir), sus personajes con la cabeza vacía ejemplifican bien el balance acusador de la inhumanidad. Las plazas desiertas, la decoración petrificada muestran al hombre deshumanizado por las cosas que ha creado y que, fijadas en un urbanismo en el que se condensa la

fuerza opresiva de las ideologías, lo vacían de su sustancia, lo vampirizan; no recuerdo quién habla –Breton quizás–, a propósito de una tela, de paisaje vampirizado. Por otra parte, la misma ausencia de rasgos invoca la presencia de un rostro nuevo, una presencia que humanizaría incluso las piedras. Este rostro es para mí el de la creación colectiva. Como no tiene el rostro de nadie, el personaje de Chirico tiene el rostro de todos.

Mientras que la cultura contemporánea se esfuerza en significar su nada, deduce una semiología de su propia nulidad, he aquí una pintura en la que la ausencia se abre de manera explícita hacia la poesía de los hechos, hacia la realización del arte, de la filosofía, del hombre. Huella de un mundo reificado, el espacio blanco, introducido en la tela en el sitio esencial, indica también que el rostro ha abandonado el lugar de las representaciones y de las imágenes y que ahora se integrarán en la *praxis* cotidiana.

El período 1910-1920 revelará un día su incomparable riqueza. Por primera vez, con mucha incoherencia y genio, se proyectó un puente entre el arte y la vida. Me atrevo a decir que no existe nada, a excepción de la aventura surrealista, en el período que va desde esta vanguardia de la superación al actual proyecto situacionista. El desencanto de la vieja generación que lleva cuarenta años marcando el paso, ya sea en el terreno del arte o en el de la revolución, no me desmentirá. El movimiento Dadá, el cuadrado blanco de Malévich, *Ulises*, las telas de De Chirico fecundan, por la presencia del hombre total, la ausencia del hombre reducido al estado de cosa. Y el hombre total no es otra cosa actualmente que el proyecto que la mayoría de los hombres elaboran en nombre de la creatividad prohibida.

6

En el mundo unitario, bajo la mirada inmóvil de los dioses, la aventura y la peregrinación definen el cambio en el inte-

rior de lo inmutable. No hay nada que descubrir, pues el mundo está dado desde toda la eternidad, pero la revelación *espera* al peregrino, al caballero, al vagabundo en la encrucijada de los caminos. En realidad, la revelación está en cada uno: recorriendo el mundo, o la busca en sí, o la busca a lo lejos, y brota de repente, fuente milagrosa que la pureza de un gesto hace *manar* en el mismo lugar donde el buscador desgraciado no *habría* descubierto nada. La *fuelle* y el *castillo* dominan la imaginación creadora de la Edad Media. Su simbolismo está claro: bajo el movimiento, encontrar lo inmutable; bajo lo inmutable, encontrar el movimiento. ¿Qué constituye la grandeza de Hellogáballo, de Tamerlán, de Gilles de Rais, de Tristán, de Parsifal? Se retiran vencidos en un Dios vivo; se identifican con el *de*miurgo, abandonando su humanidad insatisfecha para *reinar* y morir bajo la máscara del divino espanto. Esta muerte de los hombres, que es el Dios de lo inmutable, deja que la vida *flor*ezca a la sombra de su falsedad. El Dios muerto es más *pesado* que el antiguo Dios vivo: en realidad la burguesía no nos ha liberado de Dios, sino que tan sólo ha climatizado su cadáver. El romanticismo es el olor de Dios putrefacto, el resoplido de *dis*gusto ante las condiciones de la supervivencia.

Clase desgarrada por las contradicciones, la burguesía *fun*da su dominación en la transformación del mundo, pero *rech*aza su propia transformación. Es un movimiento que quiere *os*capar al movimiento. En el régimen unitario, la imagen de lo inmutable contenía el movimiento. En el régimen parcelario, el movimiento se esforzará en reproducir lo inmutable. (Siempre habrá guerras, pobres y esclavos.) La burguesía en el poder *ún*icamente tolera el cambio vacío, abstracto, cortado de la *total*idad. Es un cambio parcial y un cambio de parcela. Pero el *há*bito del cambio está en su principio cargado de *sub*versión. Ahora bien, el cambio es el imperativo que domina la *sociedad* de consumo. La gente tiene que cambiar de coche, de moda, de ideas. Es imprescindible para que un cambio radical no venga a

poner fin a una forma de autoridad que no tiene otra salida para seguir ejerciéndose que la de ofrecerse en consumo, consumirse consumiendo a cada uno. Por desgracia, en esta huida hacia la muerte, en esta carrera que no quiere acabar, no hay porvenir real, no hay más que un pasado vestido apresuradamente con ropas nuevas y arrojado al futuro. Desde hace un cuarto de siglo, en el mercado del *gadget* y de las ideas se suceden las mismas novedades con leves retoques. Y en el mercado de los roles sucede lo mismo. ¿Cómo podríamos disponer de tal variedad que la antigua *cualidad* del rol, el rol según la concepción feudal, pueda encontrarse compensada? Mientras que:

1.º lo cuantitativo es en sí un límite y reclama la reconversión en cualitativo;

2.º la mentira de la renovación se deja entrever en la pobreza del espectáculo. El enrolamiento sucesivo utiliza los distractos. La multiplicación de los cambios de detalles exacerba el deseo de cambiar sin satisfacerlo nunca. Precipitando el cambio de ilusiones, el poder no puede escapar a la realidad del cambio radical.

No sólo la multiplicación de los roles tiende a convertirlos en equivalentes, sino que los fragmenta y ridiculiza. La cuantificación de la subjetividad ha creado categorías espectaculares para los gestos más prosaicos o las disposiciones más comunes: una manera de sonreír, unas medidas de pecho, un corte de pelo... Cada vez hay menos grandes roles y más figuraciones. Los Ubus-Stalin, Hitler, Mussolini no tienen más que pálidos descendientes. La mayor parte de las personas conocen muy bien el malestar que provoca la entrada y toma de contacto con un grupo, es la angustia del comediante, el temor a interpretar mal el papel. Hay que esperar del desmenuzamiento de las actitudes y de las poses oficialmente controlables que esta angustia redescubra su fuente: no la torpeza del rol sino la pérdida de uno mismo en el espectáculo, en el orden de las cosas. En su libro *Médecine et homme total*, el doctor Solié advierte a

propósito de la alarmante extensión de enfermedades nerviosas: «No hay enfermedad en sí, lo mismo que no hay enfermo en sí, sólo hay un ser-en-el-mundo auténtico o inauténtico.» La reconversión de la energía robada por aparentar la voluntad de vivir auténticamente se inscribe en la dialéctica de la apariencia. Al desencadenar una reacción de defensa casi biológica, el rechazo de lo inauténtico tiene todas las posibilidades de destruir en su violencia a los que no han dejado de organizar el espectáculo de la alienación. Los que se vanaglorian hoy de ser ídolos, artistas, sociólogos, pensadores, especialistas de todas las escenificaciones deberían reflexionar sobre esto. Las explosiones de cólera popular no son accidentes de la misma clase que la erupción del Krakatoa.

*

Un filósofo chino dijo: «La confluencia es la proximidad de la nada. En la confluencia total, la presencia cambia de sitio.» La alienación se extiende a todas las actividades del hombre disociándolas al extremo, pero, disociándose ella misma, se convierte en más vulnerable por doquier. En la disgregación del espectáculo aparece, como escribía Marx, «la vida nueva que toma conciencia de sí misma, que arruina lo que estaba arruinado, y rechaza lo que estaba rechazado». Bajo la disociación existe la unidad; bajo el desgaste, la concentración de energía; bajo el desmenuzamiento de sí, la subjetividad radical. Lo cualitativo. Pero no basta con querer rehacer el mundo como se hace el amor con la muchacha a la que se ama.

Cuanto más se agota lo que tiene por función desecar la vida cotidiana, más domina la fuerza de la vida sobre el poder del rol. Así se inicia la inversión de perspectiva. Es en este nivel donde debe concentrarse la nueva teoría revolucionaria a fin de abrir la brecha de la superación. A la era del cálculo y a la era de recelo inauguradas por el capitalismo y el estalinismo

se opone y se construye en una fase táctica clandestina la *era del juego*.

El estado de degradación del espectáculo, las experiencias individuales, las manifestaciones colectivas de rechazo, deben precisar en los hechos el manejo táctico del rol. Colectivamente, es posible suprimir los roles. La creatividad espontánea y el sentido de la fiesta que corren a placer en los momentos revolucionarios, ofrecen numerosos ejemplos de ello. Cuando la alegría ocupa el corazón del pueblo, no hay jefe ni escenificación que pueda apoderarse de él. Solamente matando de hambre su alegría se puede llegar a ser amo de las masas revolucionarias; impidiéndoles ir más lejos y extender sus conquistas. En lo inmediato, un grupo de acción teórica y práctica como el que constituyen los situacionistas ya es capaz de entrar en el espectáculo político-cultural en cuanto subversión.

Individualmente, y por consiguiente de manera transitoria, hay que saber alimentar los propios roles sin engordarlos jamás a expensas propias. Protegerse con ellos protegiéndose contra ellos; recuperar la energía que absorben, el poder que dan ilusoriamente. Jugar el juego de Jacques Vaché.

Si tu rol se impone a los demás, conviértete en ese poder que no eres tú, y luego deja errar su fantasma. Siempre se sucumbe en una lucha de prestigio, ¡no te fatigues! ¡Abandona las vanas querellas, las discusiones ociosas, abandona el fórum y los coloquios, olvida las semanas del pensamiento marxista! ¡Cuando sea necesario golpear para liberarte verdaderamente, golpea para matar! Las palabras no matan.

La gente te rodea, quiere discutir contigo. ¿Te admiran? Escúpeles en la cara. ¿Se ríen de ti? Ayúdales a encontrarse en su risa. El rol conlleva el ridículo. ¿No hay más que roles a tu alrededor? Arrójales tu desenvoltura, tu humor, tu distanciamiento; juega con ellos como el gato con el ratón. Es posible que con este tratamiento, uno u otro de los próximos se despierte a sí mismo, descubra las condiciones del diálogo. Igualmente alie-

nantes, esto no significa que todos los roles sean igualmente despreciables. En el muestrario de las conductas formalizadas, algunas disimulan apenas lo vivido y sus exigencias alienadas. Me parece que pueden permitirse algunas alianzas temporales con ciertas actitudes, con ciertas imágenes revolucionarias siempre que a través de la ideología que suponen se entrevea la promesa de radicalidad. Pienso especialmente en el culto de Lumumba, en los jóvenes revolucionarios congoleños. Quien mantiene presente en el espíritu que el único trato posible para los demás y para sí mismo es el acrecentamiento de la dosis de radicalidad, no puede equivocarse ni perderse.

XVI. LA FASCINACIÓN DEL TIEMPO

Por un gigantesco maleficio, la creencia en el tiempo del transcurso fundamenta la realidad del transcurso del tiempo. El tiempo es el desgaste de la adaptación a la cual el hombre debe decidirse cada vez que fracasa en transformar el mundo. La edad es un rol, una aceleración del tiempo «vivido» en el plano de la apariencia, un apego a las cosas.

El crecimiento del malestar en la civilización dirige hoy las terapéuticas por el camino de una nueva demonología. Al igual que la invocación, el hechizo, la posesión, el exorcismo, la orgía sabbática, la metamorfosis, el talismán, poseían el ambiguo privilegio de curar o de hacer sufrir, también ocurre hoy, cada vez con mayor certeza, que la consolución del hombre oprimido (medicina, ideología, compensación del rol, *gadgets* de confort, métodos de transformación del mundo...) alimenta la misma opresión. Existe un *orden de cosas* enfermizo y esto es justamente lo que los dirigentes quieren a toda costa disimular. Wilhelm Reich explica en unas hermosas líneas de *La función del orgasmo* cómo llegó, tras muchos meses de tratamiento psicoanalítico, a curar a una joven obrera de Viena. Sufría una depresión debida a sus condiciones de vida y de trabajo. Curada, Reich la envió de nuevo a su medio. Quince días más tarde ella se suicidó. Ya sabemos que la lucidez y la honestidad de Reich le condenaron a la exclusión de los círculos psicoanalíticos, al aislamiento, al delirio y a la muerte; no se desvela impunemente la duplicidad de los demonólogos.

Es sabido que quienes organizan el mundo organizan el sufrimiento y su anestesia. La mayoría de la gente vive como sonámbulos, divididos entre el temor y el deseo de despertarse;

acorralados entre su estado neurótico y el traumatismo de un retorno a lo vivido. Sin embargo, nos encontramos en una época en la que la supervivencia bajo anestesia exige unas dosis que, saturando el organismo, desencadenarán lo que se llama en la operación mágica un «choque de rechazo». Es la inminencia de este trastorno y su naturaleza lo que permite hablar del condicionamiento de los hombres como de un gigantesco maleficio.

El maleficio supone la existencia de un espacio-red que liga los objetos más alejados con la ayuda de una simpatía dirigida por leyes específicas, analogía formal, coexistencia orgánica, simetría funcional, alianza de símbolos... Las correspondencias se establecen asociando un número incalculable de veces una conducta y la aparición de una señal. En resumen, se trata de un condicionamiento generalizado. Ahora bien, nos podemos preguntar si la moda hoy tan extendida de denunciar cierto condicionamiento, propaganda, publicidad, *mass media*, no actúa como un exorcismo parcial que mantiene en pie y alejado de toda sospecha un maleficio más vasto, más esencial. Es fácil reírse de la exageración de *France-Soir* para caer en la mentira distinguida de *Le Monde*. La información, el lenguaje, el tiempo ¿acaso no son unas tenazas gigantescas con las que el poder trabaja la humanidad y la coloca en su perspectiva? Una desgraciada influencia, ciertamente, pero cuya fuerza es tanto más insistente cuanto que los hombres no tienen conciencia de saber resistirsele e ignoran a menudo en qué medida están ya resistiendo espontáneamente.

Los grandes procesos estalinistas han mostrado que bastaba un poco de paciencia y de obstinación para hacer que un hombre se acusara de todos los crímenes y enviarlo en público a pedir su pena de muerte. Hoy, conscientes de dicha técnica y precavidos contra ella, ¿cómo podríamos ignorar que el conjunto de los mecanismos que nos dirigen decreta con la misma insidiosa persuasión; pero con más medios y con más constancia:

«Eres débil, debes envejecer, debes morir.» La conciencia es la primera en obedecer, y más tarde el cuerpo. Me gusta interpretar de manera materialista la frase de Antonin Artaud: «No se muere porque hay que morir; se muere porque es un hábito al que se constriñó a la conciencia, no hace mucho tiempo.»

En un terreno no propicio, una planta muere. El animal se adapta al medio, el hombre lo transforma. La muerte no es, pues, un fenómeno idéntico para una planta, un animal o un hombre. En un terreno favorable, la planta se encuentra en las condiciones del animal, puede adaptarse. En la medida en que el hombre fracasa en transformar su medio ambiente, se encuentra también en las condiciones del animal. La adaptación es la ley del mundo animal.

Afirma Hans Selye, el teórico del estrés, que el síndrome general de adaptación pasa por tres fases: la reacción de alarma, el estadio de resistencia y el estadio de agotamiento. En el plano del aparentar, el hombre ha sabido luchar por la eternidad, pero, en el plano de la vida auténtica, se ha quedado en la adaptación animal: reacción espontánea de la infancia, consolidación de la edad adulta, agotamiento de la vejez. Y cuanto más quiere él hoy aparentar, más muestra el carácter efímero e incoherente del espectáculo que vive como un perro y muere como un manojo de hierba seca. En suma, ¿nos decidiremos a admitir de una vez que la organización social que el hombre ha creado para transformar el mundo a la medida de sus deseos, ha dejado de ayudarlo en lo sucesivo; que, en lo que a su uso se refiere, ya no es más que la prohibición de emplear, según las reglas de una organización superior probable y venidera, las técnicas de liberación y de realización individuales que ha forjado a lo largo de la historia de la apropiación privada, de la explotación del hombre por el hombre, del poder jerarquizado?

Nosotros ya estamos viviendo en un sistema cerrado y sofocante. Lo que se gana de un lado se pierde del otro. Vencida

cuantitativamente por los progresos en materia sanitaria, la muerte se introduce cualitativamente en la supervivencia. La adaptación está democratizada, convertida en más fácil para todos, y a este precio se pierde lo esencial, la adaptación del mundo a lo humano.

Es cierto que existe una lucha contra la muerte, pero ocupa un lugar en el interior mismo del síndrome de adaptación; lo que equivale a mezclar la muerte al remedio. Es significativo, por otra parte, que las investigaciones terapéuticas se dirijan sobre todo al estado de agotamiento, como si, incluso en la vejez, se pretendiera prolongar el estado de resistencia. Se aplica el tratamiento de choque cuando la debilidad y la impotencia ya han hecho su obra; un tratamiento de choque encargado de impedir el desgaste de adaptación implicaría con toda seguridad, como ya había dicho Reich, un ataque directo contra la organización social, contra lo que impide superar el estado de adaptación. Suelen preferirse las curas parciales: así, al menos no sufre el conjunto. Pero ¿qué sucederá cuando la vida cotidiana, a fuerza de curas parciales, se sienta alcanzada en su *conjunto* por el malestar de lo inauténtico? ¿Cuándo el exorcismo y el maleficio hayan desvelado a todos su aportación común a la sociedad del malestar?

*

Es imposible plantear la pregunta «¿Qué edad tiene usted?» sin referirse directamente al poder. La cronología-pista ya obliga a ello. ¿Acaso el tiempo no se mide a partir de una manifestación de autoridad: admisión de un Dios, de un mesías, de un jefe, de una ciudad conquistadora? En el espíritu aristocrático, el tiempo acumulado es por otra parte una garantía de autoridad: la ancianidad, pero también la serie de antepasados, aumentan la prepotencia del noble. Al morir, el aristócrata lega a sus descendientes una vitalidad tonificada por el pasado. Por el

contrario, la burguesía no tiene pasado, o, al menos, no lo reconoce; su poder desmenuzado no obedece a la herencia. Rehace paradójicamente el camino de la nobleza: la identificación con el linaje es buscada nostálgicamente en una identificación con las fotos del álbum de familia; la identificación con el tiempo cíclico, con el tiempo del eterno retorno, se satisface en una ciega identificación con pedazos de tiempo lineal, con unos pasajes sucesivos y rápidos.

La relación de la edad con el índice de partida del tiempo mensurable no es la única alusión indiscreta al poder. Sostengo que la edad media no es otra cosa que un rol, una aceleración del tiempo vivido bajo el modo de lo no vivido, por consiguiente, en el plano de la apariencia y según las leyes de la adaptación. Al adquirir poder se adquiere edad. Antiguamente, sólo las personas de edad, es decir, de la antigua nobleza o de vieja experiencia, ejercían el poder. Hoy se amplía a los jóvenes el dudoso privilegio de envejecer. La sociedad de consumo conduce al envejecimiento precoz; ¿acaso no ha encontrado bajo la etiqueta *teenager* un nuevo grupo al que convertir en consumidores? Quien consume se consume como inauténtico; alimenta la apariencia en provecho del espectáculo y a expensas de la verdadera vida. Muere donde se agarra porque se agarra a cosas muertas; a mercancías, a roles.

Todo lo que posees te posee a su vez. Todo lo que te convierte en propietario, te adapta a la naturaleza de las cosas; te envejece. *El tiempo que fluye es el que llena el espacio vacío dejado por la ausencia del yo.* Si corres tras el tiempo, el tiempo corre aún más deprisa: es la ley de lo consumible. ¿Quieres retenerlo? Te deja sin aliento y te envejece más. Hay que cogerle in fraganti, en el presente; pero el presente está por construir.

Hemos nacido para no envejecer nunca, para no morir jamás. No tendremos más que la conciencia de haber llegado demasiado pronto; y cierto desprecio del futuro que ya nos asegura una bonita tajada de vida.

La supervivencia y su falsa contestación

La supervivencia es la vida reducida a los imperativos económicos. La supervivencia es hoy, pues, la vida reducida a lo consumible (XVII). – Los hechos responden a la cuestión de la superación antes que los supuestos revolucionarios actuales se hayan preocupado de plantearlo. Lo que no es superado se pudre, lo que se pudre incita a la superación. Ignorando ambos movimientos, el rechazo, hecho en vano, acelera la descomposición y se integra en ella, favoreciendo la superación, de igual manera que se dice a veces de un asesinado que ha favorecido el trabajo de su asesino. – La supervivencia es la no superación que se ha convertido en invisible. El simple rechazo de la supervivencia condena a la impotencia. En lo sucesivo hay que retomar el núcleo de exigencias radicales abandonado por los movimientos inicialmente revolucionarios (XVIII).

XVII. EL MAL DE LA SUPERVIVENCIA

El capitalismo ha desmitificado la supervivencia. Ha hecho insoportable la pobreza de la vida cotidiana confrontada con el enriquecimiento de las posibilidades técnicas. La supervivencia se ha convertido en una economía de la vida. La civilización de la supervivencia colectiva multiplica los tiempos muertos de la vida individual, hasta el punto de que la parte de muerte corre el riesgo de vencer sobre la propia supervivencia colectiva, a menos que la rabia de destruir se convierta en rabia de vivir.

Hasta el presente, los hombres no han hecho más que adaptarse a un sistema de transformación del mundo. Ahora se trata de adaptar el sistema a la transformación del mundo.

La organización de las sociedades humanas ha cambiado el mundo, y el mundo al cambiar ha trastornado la organización de las sociedades humanas. Pero mientras que la organización jerarquizada se apodera de la naturaleza y se transforma en la lucha, la parte de libertad y de creatividad reservada a los individuos se halla absorbida por la necesidad de adaptarse a las normas sociales y a sus variaciones; al menos en la ausencia de momentos revolucionarios generalizados.

El tiempo del individuo en la historia es en su mayor parte un tiempo muerto. El hecho de que esto se nos haya tornado insoportable procede de una toma de conciencia bastante reciente. Por una parte, la burguesía demuestra con su revolución que los hombres *pueden* acelerar la transformación del mundo, *pueden* mejorar individualmente su vida, entendiéndose en este caso la mejora como un acceso a la clase dominante, a la riqueza, al éxito capitalista. Por otra parte, anula por interferencia la libertad de los individuos, aumenta los tiempos muertos de la vida cotidiana (necesidad de producir, de consumir, de calcular), se inclina ante las leyes azarosas del mercado, ante inevita-

bles crisis cíclicas con su lote de guerras y de miseria, ante las barreras del sentido común (no es imposible cambiar al hombre, siempre habrá pobres...). La política de la burguesía, y de sus secuelas socialistas, es una política de frenazos en un coche cuyo acelerador va a tope. Cuanto más aumenta la velocidad, más bruscos, peligrosos e inoperantes son los frenazos. La velocidad de lo consumible es la velocidad de la desintegración del poder; y, simultáneamente, la elaboración inminente de un mundo nuevo, de una nueva dimensión, de un universo paralelo nacido del hundimiento del Viejo Mundo.

El paso del sistema de adaptación aristocrático al sistema de adaptación «democrático» amplía brutalmente la separación existente entre la pasividad de la sumisión individual y el dinamismo social que transforma la naturaleza, entre la impotencia de los hombres y la potencia de las técnicas nuevas. La actitud contemplativa se acopla perfectamente al mito feudal, a un mundo casi inmóvil engastado en sus Dioses eternos. Pero ¿cómo puede acomodarse el espíritu de sumisión a la visión dinámica de los comerciantes, de los manufactureros, de los banqueros, de los descubridores de riquezas, de quienes conocen no ya la revelación de lo inmutable, sino la del movimiento económico, la sed insaciable de provecho, la necesidad de una renovación permanente? No obstante, allá donde la burguesía vulgariza y valoriza lo pasajero, lo transitorio, la esperanza, ella misma, en cuanto poder, se esfuerza por aprisionar en él a los hombres reales. Sustituye el inmovilismo teológico por una metafísica del movimiento; ambas representaciones obstaculizan la realidad viviente, pero la primera con más fortuna y armonía que la segunda; con más coherencia y unidad. La ideología del progreso y del cambio puesta al servicio de lo inmutable, constituye la paradoja que de ahora en adelante nada puede ocultar a la conciencia, ni justificar ante ella. En este universo en expansión de la técnica y del confort, vemos como los seres se repliegan en sí mismos, se apergaminan, viven mediocrementemente, mue-

ren por fruslerías. La pesadilla ofrece a la promesa de una libertad total un metro cúbico de autonomía individual, rigurosamente controlado por los vecinos. Un espacio-tiempo de la mezquindad y del pensamiento vil.

La muerte en un Dios vivo confería a la vida cotidiana bajo el Antiguo Régimen una dimensión ilusoria que alcanzaba la riqueza de una realidad múltiple. Digamos que nunca existió *mejor* realización en lo inauténtico. Mas ¿qué decir de la vida bajo un Dios muerto, bajo el Dios putrefacto que es el poder parcelario? La burguesía ha ahorrado a Dios ahorrando la vida de los hombres. Ha convertido asimismo la economía en un imperativo sagrado y la vida en un sistema económico. ¡Este esquema es el que los programadores del futuro se apresuran en racionalizar, planificar, humanizar! Pero no hay que inquietarse: la programación cibernética tendrá la irresponsabilidad del cadáver de Dios.

Kierkegaard expresa con acierto el mal de la supervivencia cuando escribe: «Dejemos que los demás se lamenten de la maldad de su época. Yo me quejo de su mezquindad; carece de pasión... Mi vida se resuelve en un solo color.» La supervivencia es la vida reducida a lo esencial, a la forma abstracta, al fermento necesario para que el hombre participe en la producción y en el consumo. Para el esclavo romano, el reposo y el alimento. Para los beneficiarios de los Derechos del Hombre, algo con que alimentarse y cultivarse, la suficiente conciencia para mantener un rol, iniciativa para conquistar poder, pasividad para enarbolar sus signos. La libertad de adaptarse de una manera *superiormente animal*.

La supervivencia es una vida al ralentí. ¡Aparentar supone tantos gastos! Su higiene íntima está ampliamente vulgarizada por la información: evitar las emociones fuertes, vigilar la tensión, beber razonablemente, comer poco, sobrevivir con buena salud para poder vivir mejor el rol. «El *surmenage*, enfermedad de los dirigentes», titulaba *Le Monde* uno de sus artículos. Hay

que administrar la vida porque es gasto; hay que vivirla **para** porque es muerte. Antiguamente se moría en la muerte **hecha** vida, en Dios. Hoy el respeto de la vida nos prohíbe **tocarla**, despertarla, sacarla de su letargo. Se muere por inercia, **cuando** la cantidad de muerte que llevamos dentro alcanza su **punto de saturación**. ¿Qué academia de ciencias dará a conocer la **causa de radiaciones mortales** que matan nuestros gestos cotidianos? **La** fuerza de identificarse a lo que es uno mismo, de pasar **de un rol** a otro, de un poder a otro, de una edad a otra, **¿cómo no ser** al fin ese paso eterno que es la descomposición?

La presencia, en el seno de la vida misma, de una **muerte** misteriosa y tangible ha podido confundir a Freud **hasta el punto** de incitarle a reconocer una maldición ontológica, **un** supuesto instinto de muerte. Ya anunciado por Reich, **el error** de Freud aparece hoy con evidencia, clarificado por el **fenómeno** del consumo. Los tres elementos del instinto de la **muerte**, nirvana, tendencia a la repetición, masoquismo, **no son más** que los tres estilos de influencia del poder: la obligación **asumida** pasivamente, la seducción de la rutina, la mediación **percibida** como una ley ineluctable.

Sabemos que el consumo de bienes —que, en el estado **actual**, es siempre un consumo de poder— conlleva su propia **destrucción** y sus condiciones de superación. La satisfacción **del** consumidor no puede ni debe nunca ser alcanzada; la **lógica de** lo consumible exige que se creen nuevas necesidades, **pero también** es cierto que la acumulación de estas necesidades **falsificadas** acentúa el malestar del hombre mantenido, cada vez **más** penosamente, en su único estado de consumidor. Además, **la** riqueza en bienes de consumo empobrece lo vivido auténtico. Y lo empobrece doblemente; primero, dándole su **contrapartida** en *cosas*; luego, porque es imposible, aunque se quisiera, **apegarse** a las cosas ya que hay que consumirlas, es decir, **destruirlas**. De ahí una escasez de vida cada vez más exigente, **una** insatisfacción que se devora ella misma. Ahora bien, esta **necesidad**

vidual de vivir es ambivalente; es un punto de inversión de perspectiva.

En la óptica orientada del consumidor, en la visión condicionada, la escasez de vida aparece como una escasez de consumo de poder y de consumirse para el poder. A falta de auténtica vida se ofrece el paliativo de una muerte a plazos. Un mundo que condena a morir exangüe está obligado a propagar el gusto de la sangre. Donde reina el mal de supervivencia, el deseo de vivir adopta espontáneamente las armas de la muerte: asesinato gratuito, sadismo... Si se destruye la pasión, renace en la pasión de destruir. Nadie, en estas condiciones, sobrevivirá a la era de la supervivencia. Y la desesperación actual ya alcanza un grado tal que muchas personas pueden hacer suya la frase de Antonin Artaud: «Estoy estigmatizado por una muerte apremiante en la que la verdadera muerte ha perdido para mí todo terror.»

El hombre de la supervivencia es el hombre del placer-angustia, de lo inacabado, de la mutilación. ¿Dónde podría encontrarse en esta pérdida infinita de sí a la que todo le aboca? Su vagabundeo es un laberinto carente de centro, un laberinto lleno de laberintos. Se arrastra en un mundo de equivalencias. ¿Suicidarse? Para matarse hay que experimentar una resistencia, poner en sí un valor que destruir. Pero si no hay nada de esto, los mismos restos de destrucción se desmenuzan y vuelan en pedruzcos. No se puede arrojar vacío en el vacío. «Si cayera una piedra y me matara, sería un expediente», escribe Kierkegaard. Creo que hoy no hay nadie que no haya experimentado lo terrible de un pensamiento tal. Lo que mata con más seguridad es la inercia de quienes eligen la chochez a los dieciocho años, se sumergen ocho horas diarias en un trabajo embrutecedor, se alimentan de ideologías. Bajo el lastimoso oropel del espectáculo no hay más que seres descarnados, que desean y temen el expediente de Kierkegaard para nunca más tener que desear lo que temen ni temer lo que desean.

Paralelamente, la rabia de vivir aparece como una exigencia biológica, la otra cara de la rabia de destruir y de dejarse destruir. «Mientras no consigamos suprimir ninguna de las causas de la desesperación humana, no tendremos derecho a intentar suprimir los medios por los cuales el hombre intenta liberarse de la desesperación.» El hecho es que el hombre dispone tanto de los medios con que suprimir las causas de la desesperación como de la fuerza que es capaz de desplegar para deshacerse de ella. Nadie puede ignorar que la influencia del condicionamiento lo acostumbra a sobrevivir en un uno por ciento de sus posibilidades de vivir. Existe excesiva unidad en el mal de la supervivencia como para que lo vivido convertido en más compacto no una a su vez a la mayoría de hombres en la voluntad de vivir; para que el rechazo de la desesperación no se convierta en la construcción de una vida nueva; para que la economía de la vida no se abra a la muerte de la economía; más allá de la supervivencia.

XVIII. EL RECHAZO INÚTIL

Existe un momento de la superación, un momento históricamente definido por la fuerza y la debilidad del poder; por la participación del individuo hasta el átomo subjetivo; por la familiaridad de la vida cotidiana con lo que la destruye. La superación será general, unitaria y subjetiva-construida (1). – Abandonando su radicalidad, los elementos inicialmente revolucionarios se condenan al reformismo. Hoy el abandono casi general del espíritu revolucionario define las formas de la supervivencia. – Una nueva organización revolucionaria debe aislar los núcleos de superación en los grandes movimientos del pasado; debe recuperar y realizar en especial: el proyecto de la libertad individual, pervertido por el liberalismo; el proyecto de la libertad colectiva, pervertido por el socialismo; el proyecto de recuperar la naturaleza, pervertido por el fascismo; el proyecto del hombre total, pervertido por las ideologías marxistas, ese proyecto que anima, bajo el lenguaje teológico de la época, las grandes herejías de la Edad Media y su rabia anticlerical tan oportunamente exhumada por nuestro siglo, en el que los clérigos se denominan «especialistas» (2). – El hombre del resentimiento es el perfecto superviviente, el hombre privado de la conciencia de la superación posible, el hombre de la descomposición (3). – Cuando el hombre del resentimiento toma conciencia de la descomposición espectacular se convierte en nihilista. El nihilismo activo es prerrevolucionario. No hay conciencia de la superación necesaria sin conciencia de la descomposición. – Los blousons noirs son los legítimos herederos de Dadá (4).

1

La cuestión de la superación. – El rechazo es múltiple, la superación una. Confrontada a la insatisfacción contemporánea y llamada por ella a atestiguar, la historia humana se confunde con la historia de un rechazo radical siempre portador de la su-

peración, siempre dirigido hacia su propia negación; un rechazo cuyos múltiples aspectos no disimulan nunca lo que hay de esencialmente común entre la dictadura de un Dios, de un rey, de un jefe, de una clase, de una organización. ¿Qué imbécil ha hablado de una ontología de la rebeldía? Al transformar la alienación natural en alienación social, el movimiento histórico enseña a los hombres la libertad en la esclavitud, les enseña simultáneamente la rebeldía y la sumisión. La rebeldía tiene menos necesidad de metafísica que los metafísicos de rebeldía. La existencia, demostrada desde hace miles de años, de un poder jerarquizado basta perfectamente para explicar la permanencia de una contestación, y la represión que la rompe.

La inversión de la feudalidad y la realización del amo sin esclavo forman parte de un mismo y único proyecto. El fracaso parcial de este proyecto, en la época de la Revolución Francesa, no ha dejado de hacerlo cada vez más familiar y más deseable a medida que otras revoluciones abortadas –por diferentes razones, la Comuna y la Revolución Bolchevique– lo precisaban y diferían su cumplimiento.

Todas las filosofías de la historia están de acuerdo con este fracaso. Por ello la conciencia de la historia es ahora indisociable de la conciencia de la superación necesaria.

El punto de superación es cada vez más localizable en la pantalla social. ¿Por qué? La cuestión de la superación es una cuestión de táctica. En grandes líneas se presenta así:

1. – Lo que no mata al poder lo hace más fuerte, pero lo que el poder no mata lo debilita a su vez.

– Cuanto más engloban los imperativos de consumo a los imperativos de producción, más cede el gobierno de obligación al gobierno de seducción.

– Democráticamente repartido, el privilegio de consumir extiende a la mayoría de hombres el privilegio de autoridad (en grados diversos, claro está).

– Los hombres y su rechazo se debilitan desde el mo-

mento en que ceden a la seducción de la Autoridad. El poder se refuerza, pues, pero reducido, por otra parte, al estado de consumible, se consume, se gasta, se convierte en vulnerable *por necesidad*.

El punto de superación es un momento en esta dialéctica de la fuerza y de la debilidad. Si bien incumbe necesariamente a la crítica radical localizarlo y reforzarlo tácticamente, en cambio, los hechos existen por doquier para suscitar la crítica radical. La superación cabalga sobre la contradicción, que obsesiona al mundo actual, alimenta la información cotidiana y caracteriza la mayor parte de las conductas:

1.º el rechazo débil, es decir, el reformismo;

2.º el rechazo extravagante, es decir, el nihilismo (en el que hay que distinguir la forma pasiva y la forma activa).

2. – Desmenuzándose, el poder jerarquizado gana en ubicuidad y pierde en fascinación. Hay menos gente viviendo al margen de la sociedad, como vagabundos, y menos gente mostrándose respetuosa de un patrón, de un príncipe, de un dirigente, de un rol; más gente sobreviviendo en la sociedad, y más gente abominando de la organización social. Todos estamos, *en nuestra vida cotidiana*, en el centro del conflicto. De ahí una doble consecuencia:

1.º Víctima de la atomización social, el individuo también es víctima del poder parcelario. Puesta en evidencia y amenazada, la subjetividad se convierte en la reivindicación esencial. En lo sucesivo, para elaborar una colectividad armoniosa, la teoría revolucionaria ya no deberá fundarse en lo comunitario sino en la subjetividad, en casos específicos, en la vida individual.

2.º Dividido al extremo, el rechazo retrae contradictoriamente las condiciones del rechazo global. ¿Cómo se creará la nueva colectividad revolucionaria? Por una explosión en cadena, de subjetividad en subjetividad. La construcción de una comunidad de individuos iniciará la inversión de perspectiva sin la cual no hay superación posible.

3. – Finalmente, la noción misma de inversión de perspectiva se vulgariza. Todos tocamos de demasiado cerca nuestra propia negación. El viviente se rebela. El encanto de las lejanías desaparece cuando el ojo se acerca demasiado; igual ocurre con la perspectiva. Encarcelando a los hombres en su decorado de cosas, introduciéndose torpemente en ellos, el poder esparce la turbación y el malestar. La mirada y el pensamiento se enturbian, los valores se esfuman, las anamorfosis inquietan, como cuando se tiene la nariz pegada a un cuadro. El cambio de perspectiva pictórica –Uccello, Kandinsky– acompaña, por otra parte, un cambio de perspectiva social. El ritmo del consumo precipita el espíritu en este interregno donde próximo y lejano coinciden. Con el apoyo de los mismos hechos la mayoría de los hombres pronto experimentarán este estado de libertad al que aspiraban, pero sin medios de realizarlo, los herejes de Suabia en 1270: «Habiéndose elevado por encima de Dios y habiendo alcanzado el más elevado grado de perfección divina, habían abandonado a Dios; no era raro –asegura Cohn– que un adepto, hombre o mujer, afirmara *no tener ya ninguna necesidad de Dios*» (*En pos del milenio*).

2

Abandono de la miseria y miseria del abandono. – Casi no hay movimiento revolucionario que no lleve en sí la voluntad de un cambio total; pero casi tampoco lo hay en la actualidad que no haya alcanzado la victoria gracias a un cambio parcial. Desde que el pueblo en armas renuncia a su propia voluntad para seguir la de sus consejeros, pierde el empleo de su libertad y corona, con el ambiguo título de dirigentes revolucionarios, a sus opresores de mañana. Ésta es, en cierta forma, la «astucia» del poder parcelario: engendra revoluciones parcelarias, disociadas de la inversión de perspectiva, cortadas de la totalidad; desliga-

das paradójicamente del proletariado que las hace. ¿Cómo se puede pretender que la totalidad de libertades reivindicadas se avenga a unas cuantas parcelas de libertad conquistada sin caer inmediatamente en un régimen totalitario? Se ha pretendido entenderlo como una maldición: la revolución devorando a sus hijos, como si la derrota de Makhno, el aplastamiento de Kronstadt, el asesinato de Durruti no estuvieran ya implícitos en la estructura de los núcleos bolcheviques iniciales, y quizás incluso en las actitudes autoritarias de Marx en la I Internacional. Necesidad histórica y razón de Estado no son más que necesidad y razón de los dirigentes llamados a garantizar su abandono del proyecto revolucionario, su abandono de la radicalidad.

El abandono es la no superación. Y la contestación parcelaria, el rechazo parcial, la reivindicación desmenuzada, es precisamente lo que impide la superación. La peor inhumanidad no es otra cosa que una voluntad de emancipación que cede a los compromisos y se fosiliza bajo la capa de sus renunciaciones sucesivas. Liberalismo, socialismo y bolchevismo construyen nuevas prisiones bajo la enseña de la libertad. La izquierda lucha por un confort acrecentado en la alienación, pero tiene la indigente habilidad de hacerlo en nombre de las barricadas, en nombre de la bandera roja y de los más bellos momentos revolucionarios. Fosilizada y desterrada como incentivo, la radicalidad original es traicionada doblemente, dos veces abandonada. Curas obreros, curas-*blousons noirs*, generales comunistas, príncipes rojos, dirigentes «revolucionarios», la elegancia radical está de moda, se armoniza con el gusto de una sociedad que sabe vender un rojo de labios con el eslogan: «Revolución en rojo, revolución con Redflex.» La maniobra no deja de tener sus riesgos. A fuerza de caricaturizarse indefinidamente según las normas de la publicidad, la voluntad más auténticamente revolucionaria llega a cambiar de parecer por reacción, a purificarse. ¡Las alusiones nunca se pierden!

La nueva ola insurreccional une hoy a jóvenes que se han

mantenido al margen de la política especializada, tanto de izquierdas como de derechas, o que han pasado por ella rápidamente, durante el tiempo de un error de juicio o de una ignorancia excusables. En la marca nihilista, todos los ríos se confunden. El más allá de esta confusión es lo único que importa. La revolución de la vida cotidiana será la revolución de quienes, encontrando con más o menos facilidad los gérmenes de realización total conservados, contrariados, disimulados en las ideologías de todo género, pronto habrán dejado de ser engañados y engañadores.

*

Aunque alguna vez haya existido un espíritu de rebeldía en el seno del cristianismo, niego el derecho y la capacidad de entenderlo a un hombre que continúa dándose ridículamente el nombre de cristiano. Hoy ya no hay herejes. El lenguaje teológico en el que se expresaron tantos admirables levantamientos marcó toda una época; era el único lenguaje posible, sin más. En lo sucesivo hubo que traducir. Y la traducción es evidente. Teniendo en cuenta mi tiempo y la ayuda objetiva que me aporta, ¿qué he añadido yo en el siglo XX a lo que los Hermanos del Libre Espíritu declaraban en el XIII: «Se puede estar unido a Dios hasta tal punto que, hágase lo que se haga, sea imposible pecar. Pertenezco a la libertad de la Naturaleza y satisfago todos los deseos de mi naturaleza. El hombre libre tiene toda la razón haciendo cuanto le procura placer. Que el mundo entero sea destruido y perezca por completo antes que un hombre libre se abstenga de realizar una acción que su naturaleza le incite a realizar»? Y ¿cómo no saludar a Johann Hartmann: «El hombre auténticamente libre es rey y señor de todas las criaturas. Todas las cosas le pertenecen y tiene derecho a servirse de las que le plazcan. Si alguien se lo impide, el hombre libre tiene derecho a matar y tomar sus bienes»? ¿O a un Jean de Brunn

que al manifestar: «Todas las cosas que Dios ha creado son comunes a todos los hombres. Lo que el ojo ve y desea, que lo tome la mano», se justificaba de haber practicado el engaño, el bandidaje y el robo a mano armada? ¿O los Pifles d'Arnold, puros hasta el punto de que hicieran lo que hicieran no podían pecar (1157)? Estos diamantes del cristianismo siempre han brillado con un resplandor demasiado vivo a los ojos legañosos de los cristianos. Cuando el anarquista Pauwels coloca, el 15 de marzo de 1894, una bomba en la iglesia de la Madeleine, cuando el joven Robert Burger estrangula a un cura el 11 de agosto de 1963, es la gran tradición herética la que, pobre pero dignamente, se perpetúa en su gesto. El cura Meslier y el cura Jacques Roux, que fomentaron sublevaciones campesinas y motines, han mostrado, en mi opinión, la última reconversión posible del sacerdote sinceramente ligado a los fundamentos revolucionarios de la religión. Pero esto no lo entendieron los sectarios de este ecumenismo contemporáneo que va de Roma a Moscú y de la canalla cibernética a las criaturas del Opus Dei. Observando la imagen de este nuevo clero, se adivina sin dificultad lo que será la superación de las herejías.

*

Nadie niega al liberalismo la gloria de haber divulgado los fermentos de libertad por las cuatro esquinas del mundo. En cierto sentido, la libertad de prensa, de pensamiento, de creación tiene, como mínimo, la ventaja de denunciar el engaño del liberalismo. ¿No se trata, en el fondo, de su más bella oración fúnebre? Pues el sistema es tan hábil que encarcela a la libertad en nombre de la libertad. La autonomía de los individuos se destruye por interferencia, la libertad de uno comienza donde acaba la libertad del otro. Quienes rechazan la norma son destruidos por el hierro, quienes la aceptan son destruidos por la justicia. Nadie tiene las manos sucias: se aprieta un bo-

tón y la cuchilla de la policía y de la intervención estatal cae, cosa muy lamentable. El Estado es la mala conciencia del liberal, el instrumento de una represión necesaria que desaprueba en el fondo de su corazón. Para los asuntos corrientes, la libertad del capitalista se encarga de recordar sus límites a la libertad del trabajador. El buen socialista entra ahora en escena y denuncia la hipocresía.

¿Qué es el socialismo? Una manera de sacar al liberalismo de su contradicción, es decir, de la salvaguarda y destrucción simultáneas de la libertad individual. Impedir a los individuos que se nieguen por interferencia es una decisión plausible, pero el socialismo desemboca en otra solución completamente diferente. Suprime las interferencias sin liberar al individuo; más aún, sustenta la libertad individual en la mediocridad colectiva. Es verdad que sólo el sector económico se convierte en el objeto de su reforma, y el arribismo, el liberalismo de la vida cotidiana se acomodan suficientemente a una planificación burocrática, controlando el conjunto de las actividades, promoción del militante, rivalidades de los dirigentes... Se impide la interferencia en un dominio, se destruye la concurrencia económica y la libre empresa pero la carrera hacia el consumo del poder sigue siendo la única forma de libertad autorizada. ¡Divertida polémica en la que se oponen los defensores de una libertad autolimitativa, los liberales de la producción y los liberales del consumo!

La ambigüedad del socialismo, la radicalidad y su abandono, aparece perfectamente en estas dos intervenciones contenidas en el informe de los debates de la I Internacional. En 1867, Chémalé recuerda que el «producto se *cambia* por un producto de igual valor o bien hay engaño, timo, robo». Así pues, según Chémalé, se trata de racionalizar el cambio y de hacerlo equitativo. El socialismo corrige al capitalismo, lo humaniza, lo planifica, lo vacía de su sustancia (el provecho). ¿Y quién se aprovecha del fin del capitalismo? No obstante, contemporáneo a este socialismo, existe otro. En el Congreso de Ginebra de la misma

Asociación Internacional de Trabajadores, en 1866, Varlin, el futuro *communard*, manifiesta: «Mientras que un impedimento impida la *civilización de uno mismo*, la libertad no existirá.» ¿Quién se atrevería hoy a liberar la libertad contenida en el socialismo sin luchar con todas sus fuerzas contra el socialismo?

¿Sigue siendo necesario comentar el abandono, por todas las variedades de marxismo actual, del proyecto de Marx? ¿Qué tienen que ver la URSS, China, Cuba, con la construcción del hombre total? Puesto que la miseria de que se alimentaba la voluntad revolucionaria de una superación y de un cambio radical se ha atenuado, ha llegado una nueva miseria, hecha de renuncias y de compromisos. Abandono de la miseria y miseria del abandono. ¿No será el sentimiento de haber dejado que su proyecto inicial se fragmentara y realizara a trozos lo que explica la ocurrencia desengañada de Marx: «Yo no soy marxista»?

E incluso el inmundado fascismo es una voluntad de vivir negada, desviada, la carne de una uña encarnada. Una voluntad de vivir convertida en voluntad de poder, una voluntad de poder convertida en voluntad de obediencia pasiva, una voluntad de obediencia pasiva convertida en voluntad de muerte; pues ceder una pulgada en lo cualitativo es ceder en la totalidad de lo cualitativo.

Quemar el fascismo, ¡sea!, pero que la misma llama alcance a las ideologías, todas las ideologías sin excepción, y sus lacayos con ellas.

*

En todas partes la fuerza poética está, por la fuerza de las cosas, abandonada o abocada al abandono. El hombre aislado abandona su voluntad individual, su subjetividad, para romper el aislamiento: adquiere con ello la ilusión comunitaria y un gusto cada vez más agudo por la muerte. El abandono es el primer paso hacia la recuperación por los mecanismos del poder.

Jamás una técnica o un pensamiento cuyos primeros movimientos no obedezcan a la voluntad de vivir; jamás una técnica o un pensamiento oficialmente acreditado que no inciten a morir. Las huellas del abandono son los signos de una historia aún mal conocida de los hombres. Estudiarlas ya es forjar; las armas de la superación total. ¿Dónde se halla el núcleo radical, lo cualitativo? Ésta es la cuestión que debe disolver los hábitos de pensamiento y de vida; ésta es la cuestión que entra en la estrategia de la superación, en la construcción de nuevas redes de radicalidad. Cosa que sirve también para la filosofía: la ontología traiciona el abandono del ser en devenir. Para el psicoanálisis: técnica de liberación, «libera» sobre todo de la necesidad de atacar la organización social. Para los sueños y deseos robados, violados, falsificados por el condicionamiento. Para la radicalidad de los actos espontáneos de un hombre, y que contradice la mayor parte del tiempo lo que él mismo piensa de sí y del mundo. Para el juego: distribuido en categorías de juegos lícitos –de la ruleta a la guerra, pasando por el linchamiento– prohíbe jugar auténticamente en los momentos de la vida cotidiana. Para el amor, inseparable de la revolución y tan pobremente despojado del placer de dar...

Suprimido lo cualitativo, sólo queda la desesperación; todas las formas de desesperación disponibles para una organización de la muerte de los hombres, para el poder jerarquizado: reformismo, fascismo, apoliticismo cretino, mediocracia, activismo y pasividad boy-scoutismo y masturbación ideológica. Un amigo de Joyce contaba: «No recuerdo que en todos estos años Joyce haya dicho ni una vez siquiera algo sobre los acontecimientos públicos, o haya proferido el nombre de Poincaré, Roosevelt, Valera, Stalin, o que haya emitido una alusión a Ginebra o a Locarno, a Abisinia, a España, a China, Japón, al asunto Prince, a Violette Nozière...» Para ser sinceros, ¿qué podía haber añadido a *Ulises*, a *Finnegans Wake*? Según el *Das Kapital* de la creatividad individual, era importante que los Leopold Bloom del

mundo entero se unieran para deshacerse de su pobre supervivencia y para introducir en la realidad vivida de su existencia la riqueza y la variedad de su «monólogo interior». Joyce no disparaba al lado de Durruti, no estaba junto a los asturianos o a los obreros vieneses; tenía al menos la decencia de no comentar las informaciones, al anonimato de las cuales abandonaba *Ulises* –este monumento de cultura, como ha dicho un crítico– abandonándose él, Joyce, el hombre de la subjetividad total. El mismo *Ulises* sirve de testimonio acerca de la debilidad del escritor. Así pues, revoluciones y contrarrevoluciones se suceden en el espacio de veinticuatro horas, en el espacio de un día, aunque sea el más carente de acontecimientos. La conciencia del gesto radical y de su abandono se afina y se extiende sin cesar. ¿Cómo iba a ser de otra manera? La supervivencia es hoy la no superación convertida en imposibilidad de vivir.

3

El hombre del resentimiento. – Cuanto más se consume el poder en fragmentos consumibles, más se restringe el espacio de la supervivencia; hasta este mundo de reptación en el que el placer, el esfuerzo de liberación y la agonía se expresan por el mismo sobresalto. El pensamiento mezquino y la visión miope han marcado desde hace tiempo la pertenencia de la burguesía a una civilización de trogloditas avanzados, a una civilización de la supervivencia que descubre hoy su finalidad en el confort de los refugios antiatómicos. Su grandeza fue una grandeza prestada, conquistada menos al enemigo que a su contacto; una sombra de la virtud feudal, de Dios, de la Naturaleza... Una vez suprimidos el peso inmediato de estos obstáculos, la burguesía se ha visto reducida a criticarse en detalles; a darse golpes que no pongan en peligro su existencia. Flaubert, burlándose del burgués, lo llama a las armas contra la Comuna.

La nobleza convertía en agresiva a la burguesía, el proletariado la arrincona a posiciones defensivas. ¿Qué es para ella el proletariado? Ni siquiera un adversario, una mala conciencia al máximo, y que trata de disimular. Replegada en sí misma, ofreciendo la menor superficie vulnerable posible, proclamando la exclusiva legitimidad de las reformas, ha hecho de la envidia cautelosa y del resentimiento el tejido habitual de sus revoluciones parcelarias.

Ya he dicho que, en mi opinión, ninguna insurrección era parcelaria en su voluntad inicial, que llegaba a serlo tan pronto como a la autoridad de los dirigentes sustituía la poesía de los agitadores y de los cabecillas. El hombre del resentimiento es la versión oficial del revolucionario: un hombre privado de la conciencia de la superación posible, un hombre a quien escapa la necesidad de un cambio de perspectiva y que, corroído por la envidia, el odio y la desesperación, se empeña en destruir por la envidia, el odio y la desesperación un mundo hecho adrede para molestarle. Un hombre aislado. Un reformista acorralado entre el rechazo global del poder y su aceptación absoluta. Al rechazar la jerarquía por despecho de estar instalado en ella, dicho hombre está totalmente preparado para servir en su rebeldía las intenciones de sus amos improvisados. El poder no tiene mejor apoyo que el arribismo decepcionado; por dicho motivo se dedica a consolar a los vencidos de la carrera tras los honores y los entrega a sus privilegiados para que los odien.

Así pues, antes de la inversión de perspectiva, el odio del poder sigue siendo una manera de reconocerle la primacía. Quien pasa bajo una escalera a fin de mostrar su desprecio por las supersticiones les tributa excesivos honores al subordinarles su libertad de acción. El odio obsesivo y la sed insaciable de los cargos autoritarios gastan y empobrecen si no igualmente –pues es más humano luchar contra el poder que prostituirse– al menos en parecida medida. Existe una diferencia abismal entre luchar para vivir y luchar para no morir. Las revueltas de la su-

pervivencia se miden según las normas de la muerte. Por dicho motivo, exigen ante todo la abnegación de los militantes, su renunciación a priori al querer vivir por el cual no hay nadie que *de hecho* no luche.

El rebelde sin más horizonte que el muro de las obligaciones corre el riesgo de romperse la cabeza contra él o de defenderlo un día con una estupidez obstinada. Pues dejarse atrapar en la perspectiva de las obligaciones es siempre mirar en el sentido deseado por el poder, tanto si se rechaza como si se acepta. He ahí el hombre en su punto cero, cubierto de porquería, como dice Rozanov. Limitado por todas partes, se cierra a toda intrusión, vela sobre sí, celosamente, sin darse cuenta de que ya es estéril; un cementerio en cierto modo. Introvierte su propia inexistencia. Hace suya la impotencia del poder para luchar contra él. Lleva hasta ahí el *fair play*. A este precio poco le cuesta ser puro, jugar a la pureza. ¡Las personas más dadas a los compromisos ponen siempre su mayor vanagloria en haber permanecido íntegras respecto a uno o dos puntos precisos! El rechazo de un ascenso en el ejército, la distribución de panfletos en una huelga, un altercado con la policía... se armonizan siempre con el militantismo más obtuso en los partidos comunistas y sus epígonos.

Más aún, el hombre en el punto cero se descubre un mundo a conquistar, necesita un espacio vital, una ruina más vasta que le englobe. El rechazo del poder se confunde rápidamente con el rechazo de lo que el poder se apropia, el propio yo del rebelde, por ejemplo. Al definirse de manera antagónica a las obligaciones y a las mentiras, ocurre que las obligaciones y las mentiras entran en el espíritu como una parte caricaturesca de rebeldía, y la mayor parte del tiempo sin la menor pizca de ironía para ventilarlo un poco. Ningún lazo es más difícil de romper que aquel con el que el individuo se ata a sí mismo por el oscurecimiento del rechazo. Si se sirve de la fuerza de la libertad en favor de la no libertad, con el esfuerzo conjugado aumenta

la fuerza de la no libertad, que le esclaviza. Ahora bien, es posible que nada se parezca más a la no libertad que el esfuerzo hacia la libertad, pero la no libertad tiene la particularidad de que, una vez comprada, no tiene más valor aunque se pague tan caro como la libertad.

El estrechamiento de los muros convierte la atmósfera en irrespirable; y cuanto más se esfuerza la gente por respirar en estas condiciones, más irrespirable es el aire. La ambigüedad de los signos de vida y la libertad, que pasan de lo positivo a lo negativo según las necesarias determinaciones de la opresión global, generaliza la confusión en la que se deshace con una mano lo que se hace con la otra. La incapacidad de captarse a sí mismo incita a coger a los demás en el punto de partida de sus representaciones negativas, de sus roles; a apreciarles como objetos. Las solteronas, los burócratas y todos aquellos que han conseguido su supervivencia, no conocen sentimentalmente otras razones para existir. Hay que subrayar que el poder fundamenta en este malestar compartido sus mayores esperanzas de recuperación. Y cuanto más grande es la confusión mental, más cómodamente se lleva a cabo la recuperación.

La miopía y el voyeurismo definen inseparablemente la adaptación de un hombre a la mezquindad social de nuestra época. ¡Contemplar el mundo por el agujero de la cerradura! El especialista nos invita a ello, el hombre del resentimiento se deleita en hacerlo. A falta de roles primordiales, reclama las primeras filas en el espectáculo. Necesita evidencias minúsculas que llevarse a la boca; que los políticos son unos puercos, que De Gaulle es un gran hombre y que China es la patria de los trabajadores. Quiere un adversario vivo para desgarrarlo, y manos de dignatario para reverenciar; no un sistema. Se entiende muy bien el éxito de representaciones tan groseras como el judío innoble, el negro ladrón, las doscientas familias. El enemigo tenía un rostro y de golpe los rasgos de la muchedumbre se modelaban bajo la imagen del rostro –admirable éste– del defensor, del jefe, del líder.

El hombre del resentimiento está disponible, pero el empleo de esta disponibilidad, es decir, el fin de esta disponibilidad, pasa obligatoriamente por una toma de conciencia larvada: el hombre del resentimiento se convierte en nihilista. Si no mata a los organizadores de su hastío, la parte que se le aparece como tal a primera vista, dirigentes, especialistas, propagadores de ideologías..., matará en nombre de una anterioridad, en nombre de una razón de Estado, en nombre del consumo ideológico. Y si el estado de cosas no incita a la violencia y a la explosión brutal, continuará en la crispación monótona del descontento del moverse entre los roles, de extender su conformismo en zigzag, aplaudiendo indiferentemente a la revuelta y a la represión, sensible exclusivamente a la incurable confusión.

4

El nihilista. – ¿Qué es el nihilismo? Rozanov responde perfectamente a la pregunta cuando escribe: «La representación ha terminado. El público se levanta. Ya es hora de ponerse el abrigo y volver a casa. Se cambia de idea: ni abrigo ni casa.»

Desde que un sistema mítico entra en contradicción con la realidad económico-social, un espacio vacío se abre entre la forma de vivir de la gente y la explicación dominante del mundo, a menudo inadecuada y muy retrasada. Se abre un torbellino, los valores tradicionales se hunden en él y se rompen. Privada de sus pretextos y de sus justificaciones, despojada de toda ilusión, la debilidad de los hombres aparece desnuda e inerme. Pero al igual que el mito, que protege y disimula tal debilidad, también es causa de esta impotencia, su estallido abre una vía nueva a las posibilidades. Su desaparición deja el campo libre a la creatividad y a la energía, durante mucho tiempo desviadas de la autenticidad vivida por la trascendencia y por la abstracción. Entre el fin de la filosofía antigua y la erección del mito

cristiano, el período de interregno conoce una floración extraordinaria de pensamientos y de acciones a cuál más rica. Recuperando unas, ahogando otras, Roma colocaba su piedra sobre su cadáver. Y, más adelante, en el siglo XVI, el hundimiento del mito cristiano desencadenará de la misma forma un frenesí de experimentaciones y de búsquedas. Pero la analogía difiere esta vez en un punto: después de 1789, la reconstitución de un mito se ha hecho rigurosamente imposible.

Si el cristianismo desarmó el nihilismo de algunas sectas gnósticas y se convirtió en un revestimiento protector, el nihilismo nacido de la revolución burguesa es un nihilismo de hecho. Irrecuperable. Como ya he mostrado, la realidad del cambio domina todo intento de ocultamiento, todos los artificios de la ilusión. Hasta su abolición, el espectáculo no será otra cosa que el espectáculo del nihilismo. La vanidad del mundo, cuya conciencia deseaba propagar el Pascal de los *Pensamientos* para mayor gloria de Dios, se propaga ahora por la realidad histórica; y en ausencia de Dios, víctima precisamente del estallido del mito. El nihilismo se ha impuesto a todo, incluso a Dios.

Después de siglo y medio, la parte más lúcida del arte y de la vida es el fruto de investigaciones libres en el campo de los valores abolidos. La razón pasional de Sade, el sarcasmo de Kierkegaard, la ironía vacilante de Nietzsche, la violencia de Maldoror, la frialdad de Mallarmé, el Umor de Jarry, el negativismo de Dadá, son las fuerzas ilimitadamente desplazadas para introducir en la conciencia de los hombres un poco del moho de los valores putrefactos. Y con él, la esperanza de una superación total, de una inversión de perspectiva.

Paradoja.

1.º Los grandes propagadores del nihilismo han carecido de un arma esencial: el sentido de la realidad histórica, el sentido de esta realidad que era la de la descomposición, del desmoronamiento, de lo parcelario.

2.º La conciencia aguda del movimiento disolvente de la

historia en la época burguesa siempre ha faltado cruelmente a los mejores prácticos de la historia. Marx renuncia a analizar el romanticismo y el fenómeno artístico en general. Lenin ignora casi sistemáticamente la importancia de la vida cotidiana, los futuristas, Maiakovski y los dadaístas.

La conciencia del ascenso nihilista y la conciencia del devenir histórico aparecen extrañamente distanciadas. Por el intervalo abierto por esta distancia desfila la muchedumbre de los liquidadores pasivos, aplastando con el peso de su estupidez los mismos valores en nombre de los cuales se manifiesta. Burócratas comunistas, brutos fascistas, ideólogos, políticos venales, escritores subjoyceanos, pensadores neodadaístas, sacerdotes de lo parcelario, todos trabajan en favor de la gran Nada en nombre del orden familiar, administrativo, moral, nacional, cibernético revolucionario (!). Mientras la historia no había ido tan lejos, es posible que el nihilismo no pudiera adoptar el aspecto de una verdad general, de una trivialidad de base. Hoy la historia ha avanzado. El nihilismo es su propia materia, la vía del fuego hacia la ceniza. La reificación imprime el vacío en la realidad cotidiana. Alimentando bajo la vieja etiqueta de lo *moderno* la fabricación intensiva de valores consumibles y «futurizados», el pasado de los valores antiguos, hoy en día arruinados, nos arroja inevitablemente hacia un presente *por construir*, es decir, hacia la superación del nihilismo. En la conciencia desesperada de la generación joven, *el movimiento disolvente y el movimiento realizador de la historia* se reconcilian lentamente. El nihilismo y la superación se juntan, y a partir de ahí la superación será total. En eso reside, sin duda alguna, la única riqueza de la sociedad de la abundancia.

Cuando el hombre del resentimiento toma conciencia de la irrecuperable bancarrota de la supervivencia, se convierte en nihilista. Capta la imposibilidad de vivir en un grado mortal para la supervivencia misma. La angustia nihilista es invivible; el vacío absoluto desintegra. El torbellino pasado-futuro sitúa el

presente en el punto cero. De este punto muerto es de donde parten las dos vías del nihilismo, la que llamaré nihilismo activo y nihilismo pasivo.

*

La pasividad nihilista une bajo el signo del compromiso y de la indiferencia la conciencia de los valores abolidos y de la elección deliberada, a menudo interesada, de uno u otro de estos valores desmonetizados que se propone defender hacia y contra todo, «gratuitamente», por amor al Arte. Nada es verdadero, luego hay algunos gestos honorables. Maurrassianos extravagantes, patafísicos, nacionalistas, estetas del acto gratuito, confidentes, OAS, artistas-pop, todo ese bonito mundo implica a su manera el *credo quia absurdum*: no se cree en nada de todo eso, pero se practica y se acaba por tomarle gusto. El nihilismo pasivo es un salto hacia el conformismo.

Por otra parte, el nihilismo nunca es otra cosa que un paso, un lugar de ambigüedades, una oscilación en la que uno de los polos lleva a la sumisión servil y el otro a la insurrección permanente. Entre ambos, la tierra de nadie, el solar del suicida o del asesino solitario, de este criminal del que Bettina dice con mucha justeza que es el crimen del Estado. Jack el Destripador será eternamente incapturable. Incapturable para los mecanismos del poder jerarquizado, incapturable para la voluntad revolucionaria. ¡En cierta forma, un en-sí! Gravita alrededor de un punto cero donde la destrucción, dejando de prolongar la destrucción operada por el poder, la previene más bien, la adelanta, la acelera y por excesiva precipitación hace volar en pedazos la máquina de *La colonia penitenciaria*. El ser maldororiano lleva la función disolvente de la organización social hasta su paroxismo; hasta la autodestrucción. El absoluto rechazo de lo social por el individuo es una réplica en este caso del absoluto rechazo del individuo por lo social. ¿No reside aquí el momen-

to fijo, el punto de equilibrio de la inversión de perspectiva, el lugar preciso donde no existe el movimiento, ni la dialéctica, ni el tiempo? Centro y eternidad del gran rechazo antes, los pogromos; después, la nueva inocencia. La sangre de los judíos o la sangre de los policías.

*

El nihilismo activo une a la conciencia de la disgregación, el deseo de denunciar sus causas precipitando el movimiento. El desorden fomentado no es más que el reflejo del desorden reinante en el mundo. El nihilismo activo es prerrevolucionario; el nihilismo pasivo, contrarrevolucionario. Y sucede a menudo que la mayoría de los hombres se sienten arrastrados hacia una u otra actitud por una perpetua oscilación, por un vals-vacilación a un tiempo dramático y cómico. Como aquel soldado rojo —que menciona no sé qué autor soviético: Victor Schlovisky tal vez— que no cargaba jamás sin gritar «¡Viva el zar!». Pero es preciso que antes o después las circunstancias actúen, cerrando de repente la barrera, mientras nos encontramos a uno u otro lado.

*

Siempre se aprende a bailar para sí mismo a contrapié del mundo oficial. Es preciso llevar al límite las exigencias, no abandonar la radicalidad en la primera bocacalle. La renovación jadeante de las motivaciones a que está condenada la carrera tras lo consumible se aprovecha hábilmente de lo insólito, de lo extraño, de lo chocante. El humor negro y lo atroz entran en la ensalada publicitaria. Cierta manera de bailar en el no conformismo participa también de los valores dominantes. La conciencia de la podredumbre de los valores encuentra su lugar en la estrategia de la venta. La descomposición es un valor mercan-

til. La nulidad ruidosamente afirmada se compra; trátase de ideas o de objetos. En cuanto al salero Kennedy, agujereado por los impactos de las balas asesinas, demostraría, si fuera necesario, con qué facilidad una broma que en su tiempo habría hecho las delicias de Émile Pouget y de su Père Peinard alimenta hoy la rentabilidad.

El movimiento Dadá ha conducido la conciencia de la podredumbre a su más alto grado. Dadá contenía realmente los gérmenes de la superación del nihilismo, pero a su vez los ha dejado pudrir. Todo el equívoco surrealista procede de una justa crítica emitida inoportunamente. ¿Qué quiero decir? Esto: ¡el surrealismo critica con razón la superación fracasada por Dadá, pero cuando intenta superar a Dadá lo hace sin partir del nihilismo original, sin apoyarse en Dadá-anti-Dadá, sin engancharse a la historia! ¡Y la historia ha sido la pesadilla de la que jamás despertaron los surrealistas, desarmados ante el partido comunista, pillados desprevenidos por la guerra de España, siempre refunfuñando, pero al lado como perros fieles!

Cierto romanticismo ya había mostrado, sin que Marx y Engels se preocuparan en entenderlo, que el arte, es decir, el pulso de la cultura y de la sociedad, revela antes que cualquier cosa la descomposición de los valores. Un siglo después, mientras que Lenin juzgaba la cuestión como frívola, los dadaístas veían en el absceso artístico el síntoma de un cáncer generalizado, de una enfermedad de toda la sociedad. Lo desagradable en el arte sólo refleja el arte del desagrado establecido por doquier como la ley del poder. Esto es lo que los dadaístas establecieron claramente en 1916. El paso posterior a dicho análisis remitía directamente a la lucha armada. ¡Las larvas neodadaístas del Pop-Art que proliferan hoy sobre el estiércol del consumo han encontrado mejor ocupación!

Trabajando, con más consecuencia en suma que Freud, en curarse y en curar a sus contemporáneos del discurso de vivir, los dadaístas han edificado el primer laboratorio de saneamiento.

to de la vida cotidiana. El gesto superaba el pensamiento. «Lo importante —ha dicho el pintor Grosz— era trabajar, por decirlo así, en la oscuridad más profunda. No sabíamos lo que hacíamos.» El grupo Dadá era el embudo por donde se precipitaban las innumerables trivialidades, la notable cantidad de importancia nula del mundo. Por el otro lado, todo salía transformado, original, nuevo. Los seres y los objetos seguían siendo los mismos, y no obstante, todo cambiaba de sentido y de signo. La inversión de perspectiva se iniciaba en la magia de lo vivido reencontrado. La desviación, que es la táctica de la inversión de perspectiva, derruía el marco inmutable del viejo mundo. *La poesía hecha por todos* adquiría en esta conmoción su auténtico sentido, muy alejado del espíritu literario al que los surrealistas acabaron por sucumbir lastimosamente.

La debilidad inicial de Dadá debe buscarse en su increíble humildad. Payaso serio como un Papa, Tzara, de quien se dice que cada mañana repetía la frase de Descartes: «Ni siquiera quiero saber que existieron unos hombres antes que yo», es el mismo Tzara que, despreciando a hombres como Ravachol, Bonnot y los compañeros de Makhno, se uniría más tarde al rebaño de Stalin. Si el movimiento Dadá se dislocó ante la imposible superación, fue porque le faltó el instinto de buscar en la historia las diversas experiencias de superación posible, los momentos en que las masas en rebeldía toman en sus manos su propio destino.

El primer abandono es siempre terrible. Del surrealismo al neodadaísmo, el error inicial se multiplica y se refleja interminablemente. El surrealismo apela al pasado, pero ¿de qué forma? Su voluntad de corregir convierte el error en más turbador todavía cuando, eligiendo personas absolutamente admirables (Sade, Fourier, Lautréamont...), escribe sobre ellas tanto y tan bien que obtiene para sus protegidos una mención honorable en el panteón de los programas escolares. Una promoción literaria, parecida a la promoción que los neodadaístas consiguen

para sus antepasados en el actual espectáculo de la descomposición.

*

Si existe hoy un fenómeno internacional bastante parecido al movimiento Dadá, hay que descubrirlo en las manifestaciones más bellas de los *blousons noirs*. El mismo desprecio por el arte y por los valores burgueses, el mismo rechazo de las ideologías, la misma voluntad de vivir. La misma ignorancia de la historia, la misma rebeldía rudimentaria, la misma ausencia de táctica.

Al nihilista le falta la conciencia del nihilismo de los demás; y el nihilismo de los demás se inscribe de ahora en adelante en la realidad histórica contemporánea; el nihilismo carece de la conciencia de la superación posible. No obstante, esta supervivencia, en la que se habla tanto de progreso porque se desespera de progresar, también es fruto de la historia; procede de todos los abandonos de lo humano que jalonan los siglos. Me atrevo a decir que la historia de la supervivencia es el movimiento histórico que deshará la historia. Pues la conciencia clara de la supervivencia y de sus condiciones insoportables se funde con la conciencia de los abandonos sucesivos, y consecuentemente con el verdadero deseo de volver a tomar el movimiento de la superación en todas partes, *en el espacio y en el tiempo*, donde ha sido prematuramente interrumpido. La superación, es decir, la revolución de la vida cotidiana, consistirá en recuperar los núcleos de radicalidad abandonados y en valorizarlos con la inusitada violencia del resentimiento. La explosión en cadena de la creatividad clandestina debe invertir la perspectiva del poder. *Los nihilistas son, en última instancia, nuestros únicos aliados.* ¿Viven en la desesperación de la no superación? Una teoría coherente, al demostrarles la falsedad de sus puntos de vista, puede poner al servicio de su voluntad de vivir el potencial energético de sus rencores acumulados. Con estas dos

acciones fundamentales –el abandono de lo radical y la conciencia histórica de la descomposición– no hay nadie que no pueda asumir el combate por la vida cotidiana y la transformación radical del mundo. ¡Nihilistas –habría dicho Sade–, un esfuerzo más si queréis ser revolucionarios!

Segunda parte

La inversión de perspectiva

NIX. LA INVERSIÓN DE PERSPECTIVA

La luz del poder oscurece. Los ojos de la ilusión comunitaria son los agujeros del antifaz a los que no se adaptan los ojos de la subjetividad individual. El punto de vista individual debe dominar sobre el punto de vista de la falsa participación colectiva. En un espíritu de totalidad, abordar lo social con las armas de la subjetividad, reconstruirlo todo a partir de uno mismo. La inversión de perspectiva es la positividad de lo negativo, el fruto que hará estallar la cáscara erizada del Viejo Mundo (1-2).

1

Cuando alguien preguntó al señor Keuner qué había que entender exactamente por «inversión de perspectiva», contó la anécdota siguiente: dos hermanos muy unidos entre sí tenían una curiosa manía. Señalaban con una piedra los acontecimientos del día, una piedra blanca para los momentos dichosos, una piedra negra para los instantes de desgracia y los disgustos. Una vez que llegaba la noche, cuando comparaban el contenido de su jarro, uno sólo encontraba piedras blancas y el otro piedras negras. Intrigados por tal constancia en la manera de vivir de forma tan diferente la misma suerte, fueron de común acuerdo a pedir consejo a un hombre famoso por la sabiduría de sus palabras. «No habláis lo bastante —dijo el sabio—. Que cada uno explique las razones de su elección, que busque las causas.» Y así lo hicieron desde entonces. Como comprobaron rápidamente, el primero permanecía fiel a las piedras blancas y el segundo a las negras, pero, tanto en uno como en otro jarro, el número de piedras había disminuido. En lugar de treinta, apenas aparecían siete u ocho. Poco después, los dos hermanos se presentaban de nuevo ante el sabio. Sus rasgos demostraban una gran tristeza. «Hasta hace poco tiempo —dijo uno— mi jarro se llenaba de pie-

qué ángulo y qué perspectiva deben verse, hablarse e imaginarse los hombres. Después, los hombres, los hombres de la burguesía, les jugaron una mala pasada: les pusieron en perspectiva, les situaron en un devenir histórico en el que nacían, se desarrollaban, morían. La historia ha sido el crepúsculo de los dioses.

Historizado, Dios se confunde con la dialéctica de su materialidad, con la dialéctica del amo y del esclavo; la historia de la lucha de clases, la historia del poder social jerarquizado. En un sentido, pues, la burguesía inicia una inversión de perspectiva, pero para limitarla justo a la apariencia, una vez abolido Dios, sus vigas de apoyo siguen alzándose hacia el cielo vacío. Y como si la explosión en la catedral de lo sagrado se propagara en lentísimas ondas de choque, el derribo de los cascotes míticos concluye hoy, aproximadamente dos siglos después del atentado, en el desmenuzamiento del espectáculo. La burguesía no es más que una fase del dinamitaje de Dios, de ese Dios que ahora desaparecerá radicalmente, desaparecerá hasta borrar las huellas de sus orígenes materiales: la dominación del hombre por el hombre.

Los mecanismos económicos cuyo control y fuerza poseía parcialmente la burguesía, revelaban la materialidad del poder, el libre paladín del fantasma divino. Pero ¿a qué precio? Mientras que Dios ofrecía en su gran negación de lo humano una especie de refugio en el que los hombres de fe tenían paradójicamente permiso, oponiendo el poder absoluto de Dios al poder «usurpado» de los curas y de los jefes, de afirmarse contra la autoridad temporal, como tantas veces hicieron los místicos, hoy es el poder lo que se acerca a los hombres, les corteja, se hace consumible. Cada vez pesa más pesadamente, reduce el espacio de la vida a la simple supervivencia, comprime el tiempo en un espesor de «rol». Para recurrir a un esquematismo fácil, se podría comparar el poder a un ángulo. Un ángulo agudo en un principio, perdida la cima en las profundidades del cielo, abriéndose después poco a poco mientras que la cima al bajar se hace visible,

drecillas del color de la noche; la desesperación me invadía permanentemente, y únicamente vivía, lo confieso, por inercia. Ahora, rara vez deposito en el jarro más de ocho piedras, pero lo que representan estos ocho signos de miseria me resulta tan intolerable que ya no puedo vivir en este estado.» Y el otro dijo a su vez: «Yo amontonaba cada día piedras blancas. Hoy tan sólo cuento siete u ocho, pero me fascinan tanto que no puedo evocar estos dichosos instantes sin desear enseguida revivirlos con más intensidad y, por decirlo así, eternamente. Este deseo me atormenta.» El sabio sonreía escuchándoles. «Vamos, vamos, todo va bien; las cosas se van perfilando. Perseverad. Ah, una cosa más. Cuando tengáis ocasión, plantearos la pregunta: ¿por qué nos apasiona tanto el juego del jarro y de las piedras?» Cuando los dos hermanos volvieron a ver otra vez al sabio, le dijeron: «Nos hemos hecho la pregunta y no hemos obtenido una respuesta. Entonces la hemos planteado a todo el pueblo. Ved la agitación que reina en él. Por la noche, acucillados ante sus casas, familias enteras discuten de piedras blancas y de piedras negras. Tan sólo los jefes y los notables se mantienen al margen. Negra o blanca, una piedra es una piedra y todas son lo mismo, dicen burlándose.» El viejo no disimulaba su alegría. «El asunto sigue el curso previsto. No os preocupéis. Pronto dejará de plantearse la pregunta; carecerá de importancia y puede que un día dudéis de habérsela planteado.» Poco después, las previsiones del anciano se confirmaron: una gran alegría se apoderó de los habitantes de la aldea; tras una noche agitada, el sol iluminó, clavadas en las estacas afiladas de una empalizada, las cabezas recién cortadas de los notables y de los jefes.

2

El mundo siempre ha sido una geometría. Los dioses de las épocas unitarias comenzaron por decidir soberanamente, bajo

sigue descendiendo hasta achatarse, hasta extender sus lados en línea recta y confundirse con una sucesión de puntos equivalentes y sin fuerza. Más allá de esta línea, que es la del nihilismo, comienza una nueva perspectiva, no el reflejo de la antigua, no su involución. Más bien un conjunto de perspectivas individuales armonizadas, que no entran nunca en conflicto, sino que construyen el mundo según los principios de coherencia y de colectividad. La totalidad de estos ángulos, todos diferentes, se abre no obstante en la misma dirección, la voluntad individual se confunde ya con la voluntad colectiva.

El condicionamiento tiene por función colocar y descolocar a cada uno a lo largo de la escala jerárquica. La inversión de perspectiva implica una especie de anticondicionamiento, no un condicionamiento de tipo nuevo, sino una táctica lúdica: *el détournement* (tergiversación).¹

La inversión de perspectiva sustituye el conocimiento por la *praxis*, la esperanza por la libertad, la mediación por la voluntad de lo inmediato. Consagra el triunfo de un conjunto de relaciones humanas basadas en tres polos inseparables: la *participación*, la *comunicación* y la *realización*.

Invertir la perspectiva es dejar de ver con los ojos de la comunidad, de la ideología, de la familia, de los demás. Es entenderse a sí mismo sólidamente, elegirse como punto de partida y como centro. Fundarlo todo sobre la subjetividad y seguir su voluntad subjetiva de ser todo. En el punto de mira de mi insaciable deseo de vivir, la totalidad del poder no es más que un blanco concreto en un horizonte más vasto. Su despliegue de fuerza no me obstruye la visión, yo lo localizo, aprecio el peligro, estudio la jugada. Por muy pobre que sea, mi creatividad es un guía más seguro que todos los conocimientos adquiridos

1. Concepto surgido del situacionismo que define la posibilidad artística y política de tomar un objeto creado por el capitalismo y distorsionarlo significativamente para producir un efecto crítico. (*N. del T.*)

por obligación. En la noche del poder, su pequeño resplandor mantiene a distancia a las fuerzas hostiles: condicionamiento cultural, especializaciones de todo tipo, *Weltanschauungen* inevitablemente totalitarias. Cada uno detenta así el arma absoluta. Pero hay que servirse de ella —como sucede con ciertos hechizos— con conocimiento de causa. Si se aborda por el sesgo de la mentira y de la opresión, al revés, no es más que una lamentable bufonada: una consagración artística. Los gestos que destruyen el poder y los gestos que construyen la libre voluntad individual son los mismos, pero su alcance es diferente; como en el dominio de la estrategia, la preparación de la defensiva difiere evidentemente de la preparación de la ofensiva.

No hemos elegido la inversión de perspectivas por un voluntarismo cualquiera, es ella quien nos ha elegido. Comprometidos como estamos en la fase histórica de la NADA, el paso siguiente sólo puede ser un cambio del TODO. La conciencia de una revolución total, de su necesidad, es nuestra última forma de ser histórica, nuestra última posibilidad de deshacer la historia en ciertas condiciones. El juego en el que entramos es el juego de nuestra creatividad. Sus reglas se oponen radicalmente a las reglas y a las leyes que rigen nuestra sociedad. Es un juego de quien-pierde-gana: lo que se calla es más importante que lo que se dice; lo que se vive más importante que lo que se representa en el plano de las apariencias. Hay que jugar este juego hasta el fin. Quien ha experimentado la opresión hasta que sus huesos ya no pueden soportarla, ¿cómo no se arrojará a la voluntad de *vivir sin reservas*, como si fuera su último recurso? Desdichado quien abandona en el camino su violencia y sus exigencias radicales. Las verdades asesinadas se convierten en venenosas, ha dicho Nietzsche. Si no invertimos la perspectiva, la perspectiva del poder acabará por encaminarnos definitivamente contra nosotros mismos. El fascismo alemán ha nacido en la sangre de Espartaco. En cada renuncia cotidiana, la reacción no prepara sino nuestra muerte total.

XX. CREATIVIDAD, ESPONTANEIDAD Y POESÍA

Los hombres viven en estado de creatividad las veinticuatro horas del día. Traspasado de parte a parte, el uso combinatorio que los mecanismos de dominación hacen de la libertad remite de rebote a la concepción de una libertad vivida, indisociable de la creatividad individual. La invitación a producir, a consumir, a organizar, fracasa en lo sucesivo en su intento de recuperar la pasión de crear, en la que se disolverá la conciencia de las obligaciones (1). – La espontaneidad es el modo de ser de la creatividad, no un estado aislado, sino la experiencia inmediata de la subjetividad. La espontaneidad plasma la pasión creadora, inicia su realización práctica, allana el camino, pues, a la poesía, a la voluntad de cambiar el mundo según la subjetividad radical (2). – Lo cualitativo es la presencia garantizada de la espontaneidad creadora, una comunicación directa de lo esencial, la posibilidad ofrecida a la poesía. Es un condensado de posibles, un multiplicador de conocimientos y de eficacia, el modo de empleo de la inteligencia; su propio criterio. El choque cualitativo provoca una reacción en cadena observable en todos los momentos revolucionarios; hay que suscitar dicha reacción por el escándalo positivo de la creatividad libre y total (3). – La poesía es la organización de la espontaneidad creadora por cuanto la prolonga en el mundo. La poesía es el acto que engendra realidades nuevas. Es la realización de la teoría radical, el gesto revolucionario por excelencia.

1

En este mundo fraccionario en el que el poder jerarquizado fue, en el transcurso de la historia, el denominador común, jamás hubo otra cosa que una única libertad tolerada: el cambio de numerador, la inmutable elección de adoptar un amo. Semejante uso de la libertad ha acabado por cansar, con tanta

mayor rapidez en cuanto que los peores Estados totalitarios del Este y del Oeste no dejan de reclamarlo. Ahora bien, el rechazo, actualmente generalizado, de cambiar de patrono coincide también con una renovación de la organización estatal. Todos los gobiernos del mundo industrializado o en trance de serlo, tienden a modelarse, en unos grados diversos de evolución, según una forma común, racionalizando los viejos mecanismos de dominación, automatizándolos de alguna manera. Y esto constituye la primera posibilidad de la libertad. Las democracias burguesas han mostrado que toleraban las libertades individuales en la medida en que se limitaban y se destruían recíprocamente; una vez hecha la demostración, resulta imposible para un gobierno, por muy perfeccionado que sea, agitar la muleta de la libertad sin que todos adivinemos el estoque que se oculta tras ella. Sin que, de rebote, la libertad recupere su raíz, la creatividad individual, y se niegue violentamente a ser lo permitido, lo lícito, lo tolerable, la sonrisa de la autoridad.

La segunda posibilidad de la libertad, devuelta por fin a su autenticidad creadora, se refiere a los mismos mecanismos del poder. Es evidente que los sistemas abstractos de explotación y de dominación son unas creaciones humanas, extraen su existencia y sus perfeccionamientos de una creatividad desviada, recuperada. La autoridad sólo puede y quiere conocer de la creatividad las diversas formas recuperables por el espectáculo. Pero lo que la gente hace oficialmente no es nada en comparación con lo que hace a escondidas. Se habla de creatividad a propósito de una obra de arte. ¿Qué representa esto al lado de la energía creadora que agita a un hombre mil veces por día, hervor de deseos insatisfechos, ensoñaciones que se buscan a través de lo real, sensaciones confusas y, no obstante, luminosamente precisas, ideas y gestos portadores de cambios infables. El todo entregado al anonimato y a la pobreza de los medios, encerrado en la supervivencia u obligado a perder su riqueza cualitativa para expresarse según las categorías del espectáculo? Pensemos,

por ejemplo, en el palacio del cartero Cheval, en el sistema genial de Fourier, en el universo ilustrado del aduanero Rousseau. Pensemos, más exactamente, en la increíble diversidad de nuestros sueños, paisajes con más colorido que las telas más hermosas de Van Gogh. Pensemos en el mundo ideal edificado incessantemente bajo nuestra mirada interior mientras que nuestros gestos siguen el camino de lo banal.

No hay nadie, por muy alienado que esté, que no posea y no se reconozca una porción irreductible de creatividad, una *camera obscura* protegida contra toda intrusión de la mentira y de las obligaciones. Si algún día la organización social consigue extender su control sobre esta parte del hombre, sólo reinará sobre robots o cadáveres. Y esto se debe, en cierto modo, a que la conciencia de la creatividad aumenta contradictoriamente a medida que se multiplican los intentos de recuperación a los que se entrega la sociedad de consumo.

Argos es ciego ante la más próxima amenaza. En el reino de lo cuantitativo, lo cualitativo carece de existencia legalmente reconocida. Eso es precisamente lo que le salvaguarda y mantiene. Ya he explicado anteriormente cómo la persecución desenfrenada de lo cuantitativo desarrolla contradictoriamente, por la insatisfacción que alimenta, un deseo absoluto de cualitativo. Cuanto más se ejerce la obligación de consumir en nombre de la libertad, más el malestar de dicha contradicción hace nacer la sed de una obligación total. Lo que había de creatividad oprimida en la energía desplegada por el trabajador, se ha revelado en la crisis de la sociedad de producción. Marx denunció de una vez por todas la alienación de la creatividad en el trabajo forzado, en la explotación del productor. A medida que el sistema capitalista y sus secuelas (incluso antagonistas) pierden en el frente de la producción, se esfuerzan por compensarlo oblicuamente en el del consumo. Según sus directrices, es necesario que el hombre, liberándose de sus funciones de productor, quede aprisionado en una nueva función, la de consumidor. Al ofrecer a la

creatividad, al fin permitida por la reducción de las horas de trabajo, el descampado del ocio, los buenos apóstoles del humanismo de hecho se limitan a poner en pie un ejército presto a evolucionar en el campo de maniobras de la economía de consumo. Ahora que la alienación del consumidor está traspasada de parte a parte por la dialéctica misma de lo consumible, ¿qué prisión se prepara para la muy subversiva creatividad individual? Ya he dicho que la última posibilidad de los dirigentes era hacer de cada uno el *organizador* de su propia pasividad.

Dewitt Peters explica, con un candor conmovedor, que «si se le pusieran a disposición de las personas, a quienes la cosa divirtiera, unos colores, unos pinceles y unas telas, es probable que de esto saliera algo curioso». Mientras se aplique esta política a una decena de campos bien controlados como el teatro, la pintura, la música, la escritura... y en general a sectores cuidadosamente aislados, se mantendrá alguna posibilidad de dar a la gente una conciencia de artista, una conciencia de hombre que hace una profesión del exponer su creatividad en los museos y los escaparates de la cultura. Y cuanto más popular sea dicha cultura, más significará que el poder ha vencido. Pero actualmente las posibilidades de «culturizar» de esta forma a los hombres son mínimas. ¿Acaso confían verdaderamente los cibernéticos en que un hombre acepte experimentar libremente dentro de unos límites fijados autoritariamente? ¿Creen realmente que unos hombres finalmente conscientes de su fuerza de creatividad se dediquen a pintarrajar los muros de su prisión y se detengan ahí? ¿Qué les impediría experimentar de igual manera con las armas, los deseos, los sueños, las técnicas de realización? Tanto más cuanto que los agitadores ya están entremezclados en la muchedumbre. La última recuperación posible de la creatividad —la organización de la pasividad artística— ha quedado al descubierto.

«Busco —escribía Paul Klee— un punto lejano, en el origen de la creación, en el que presiento una fórmula única para el hom-

bre, el animal, la planta, el fuego, el agua, el aire y todas las fuerzas que nos rodean.» Un punto semejante sólo es lejano en la perspectiva falaz del poder. En realidad, el origen de toda creación reside en la creatividad individual; a partir de ahí todo se ordena, los seres y las cosas, en la gran libertad poética. Punto de partida de la nueva perspectiva, en favor de la cual no hay nadie que no luche con todas sus fuerzas y en cada instante de su existencia. «La subjetividad es lo único verdadero» (Kierkegaard).

La verdadera creatividad es irrecuperable por el poder. En Bruselas, en 1869, la policía creyó apoderarse del famoso tesoro de la Internacional que inquietaba a todos los capitalistas. Se apoderó de una caja inmensa y sólida, oculta en un oscuro lugar. La abrieron, sólo contenía carbón. La policía ignoraba que, al contacto con manos enemigas, el oro puro de la Internacional se convertía en carbón.

En los laboratorios de la creatividad individual, una alquimia revolucionaria transmuta en oro los metales más viles de la vida cotidiana. Ante todo se trata de disolver la conciencia de las obligaciones, es decir el sentimiento de impotencia, en el ejercicio atractivo de la creatividad; fundirlos en el impulso de la potencia creadora, en la afirmación serena de su genio. La megalomanía, estéril por otra parte en el plano del prestigio y del espectáculo, representa aquí una etapa importante en la lucha que opone el yo a las fuerzas coaligadas del condicionamiento. En la noche del nihilismo hoy triunfante, la chispa creadora, que es la chispa de la verdadera vida, brilla con más esplendor. Y mientras que el proyecto de una mejor organización de la supervivencia aborta, aparece, en la multiplicación de estas chispas que se funden poco a poco en una única luz, la promesa de una nueva organización fundada esta vez en la armonía de las voluntades individuales. El devenir histórico nos ha conducido a la encrucijada en la que la subjetividad radical encuentra la posibilidad de transformar el mundo. Este momento privilegiado es la inversión de perspectiva.

La espontaneidad. – La espontaneidad es el modo de ser de la creatividad individual. Es su primer brote, todavía immaculado; ni corrompido en el manantial, ni amenazado de recuperación. Si la creatividad es la cosa mejor compartida del mundo, la espontaneidad, por el contrario, parece fruto de un privilegio. Sólo la poseen aquellos que por su larga resistencia al poder tienen la conciencia de su propio valor de individuos: la mayoría de los hombres en los momentos revolucionarios, más de lo que tiende a creerse, en una época en que la revolución se construye día a día. Allá donde el resplandor de la creatividad subsiste, la espontaneidad conserva sus posibilidades.

«El artista nuevo protesta –escribía Tzara en 1919–, ya no pinta, sino que crea directamente.» La intermediación es la reivindicación más sumaria, pero también la más radical, que debe definir a estos nuevos artistas que serán los constructores de las situaciones futuras. Sumaria, pues en última instancia no conviene dejarse engañar por la palabra espontaneidad. Sólo es espontáneo lo que no emana de una obligación interiorizada hasta en el subconsciente, y que, además, escapa al dominio de la abstracción alienante, a la recuperación espectacular. Se entiende que la espontaneidad es una conquista más que algo dado. La reestructuración del individuo debe pasar por una reestructuración del inconsciente (véase la construcción de los sueños).

Lo que ha faltado hasta ahora a la creatividad espontánea es la conciencia clara de su poesía. El sentido común siempre ha querido describirla como un estado primario, un estado previo al que debía suceder una corrección teórica, una transferencia en lo abstracto. Eso era aislar la espontaneidad, convertirla en un en-sí y, de pasada, reconocerla exclusivamente falsificada en las categorías espectaculares, en la *action painting*, por ejemplo. Ahora bien, la creatividad espontánea lleva consigo las condiciones de su prolongación adecuada. Posee su propia poesía.

En mi opinión, la espontaneidad constituye una experiencia inmediata, una conciencia de lo vivido, de ese vivido acosado por todas partes, amenazado con prohibiciones y, sin embargo, aún no alienado, aún no reducido a lo inauténtico. En el centro de la experiencia vivida, todos nos hallamos más cerca de uno mismo. Percibo con claridad que en este espacio-tiempo privilegiado ser real me dispensa de ser necesario. Y siempre es la conciencia de una necesidad lo que aliena. Me habían enseñado a juzgarme, según la expresión jurídica, por rebeldía; la conciencia de un momento de vida auténtica elimina las coartadas, la ausencia del futuro se une en la misma Nada con la ausencia de pasado. La conciencia del presente se armoniza con la experiencia vivida como una especie de improvisación. Me resulta imposible dejar de asimilar ese placer, pobre porque todavía está aislado, rico porque ya está dirigido hacia el placer idéntico de los demás, al placer del jazz. En sus mejores momentos, el estilo de improvisación de la vida cotidiana es parecido a lo que Dauer escribe del jazz: «La concepción africana del ritmo difiere de la nuestra en que nosotros lo percibimos auditivamente mientras que los africanos lo perciben a través del movimiento corporal. Su técnica consiste esencialmente en introducir la discontinuidad en el seno del equilibrio estático impuesto por el ritmo y el metro al transcurso del tiempo. Esta discontinuidad, procedente de la presencia de centros de gravedad extáticos a destiempo, de la acentuación propia al ritmo y al metro crea constantemente tensiones entre los acentos estáticos y los acentos extáticos que les son impuestos.»

El momento de la espontaneidad creadora es la más ínfima presencia de la inversión de perspectiva. Es un momento unitario, es decir, uno y múltiple. La explosión del placer vivido hace que, perdiéndome, me encuentre; olvidando quién soy, me realice. La conciencia de la experiencia inmediata no es otra cosa que este jazz, este balanceo. Al contrario, el pensamiento que se liga a lo vivido en un fin analítico, permanece separado

de él; es el caso de todos los estudios sobre la vida cotidiana –y, en cierto modo, también de éste–, por ello me esfuerzo en incluir en cada instante su propia crítica, por temor de que sea, como tantos otros, fácilmente recuperable. El viajero que fija su pensamiento en la longitud del camino que recorre se cansa más que su compañero que deja vagar su imaginación al azar del viaje, de la misma manera, la reflexión atenta al paso de lo vivido lo dificulta, lo abstrae, lo reduce a futuros recuerdos.

Para que se sustente realmente en lo vivido, es necesario que el pensamiento sea libre. Basta con pensar *otro* en el sentido del *mismo*. Mientras que tú te haces, sueña con otro tú que un día te hará a su vez. Así concibo la espontaneidad. La más alta conciencia de mí inseparable del yo y del mundo.

Sin embargo, hay que volver a encontrar las sendas de la espontaneidad que las civilizaciones industriales han cubierto de maleza. No es fácil reemprender la vida por el buen camino. La experiencia individual también es una presa para la locura, un pretexto. Las condiciones son las que dice Kierkegaard: «Si bien es cierto que llevo un cinturón, no veo, sin embargo, la vara que debe sostenerme. Es una horrorosa manera de experimentar.» La vara existe, y tal vez todos podríamos cogerla, pero tan lentamente, para ser sinceros, que muchos morirán de angustia antes de admitir que existe. No obstante, existe. Es la subjetividad radical: la conciencia de que todos los hombres obedecen a una misma voluntad de realización auténtica, y que su subjetividad se refuerza con la voluntad subjetiva percibida en los demás. Esta manera de partir de uno mismo y de resplandecer menos hacia los otros que a lo que se descubre de uno mismo en ellos, confiere a la espontaneidad creadora una importancia estratégica parecida a la de una base de lanzamiento. Conviene que en lo sucesivo las abstracciones, las nociones que nos dirigen, sean devueltas a su fuente, a la experiencia vivida, no para justificarlas sino, al contrario, para corregirlas, para invertirlas, devolverlas a lo vivido de donde salieron y ;de donde no debe-

rían haber salido jamás! Sólo de esta manera los hombres reconocerán dentro de poco que su creatividad individual no se distingue de la creatividad universal. No hay autoridad al margen de mi propia experiencia vivida; esto es lo que cada uno debe demostrar a los demás.

3

Lo cualitativo. — Ya he dicho que la creatividad, igualmente repartida en todos los individuos, sólo se expresaba directamente, *espontáneamente*, al calor de algunos momentos privilegiados. ¿No sería justo situar estos estados prerrevolucionarios, de los que irradia la poesía que cambia la vida y transforma el mundo, bajo el signo de esta gracia moderna, lo cualitativo? De la misma manera que la presencia de la abominación divina se traicionaba por la suavidad espiritual, igualmente conferida a los espíritus más vulgares como a las naturalezas más finas —tanto al cretino de Claudel como a Juan de la Cruz—, también un gesto, una actitud, una palabra a veces, demuestra de manera innegable la presencia de la posibilidad abierta a la poesía, es decir, a la construcción total de la vida cotidiana, a la inversión global de perspectiva, a la revolución. Lo cualitativo es un resumen, una condensación, una comunicación directa de lo esencial.

Kagame oyó un día a una anciana de Ruanda, analfabeta, que decía: «¡Realmente, los blancos son de una ingenuidad increíble! ¡Son idiotas!» El replicó: «¿Cómo puede decir una tontería tan grande? ¿Ha podido usted, como ellos, inventar tantas maravillas que superan nuestra imaginación?» Y con una sonrisa comprensiva la anciana respondió: «¡Atiéndeme bien, hijo mío! ¡Han aprendido todo esto, pero carecen de inteligencia! ¡No entienden nada!» En realidad, la maldición de la civilización de la técnica, del cambio cuantificado y del conocimiento científico consiste en no haber creado nada que anime y libere

directamente la creatividad espontánea de los hombres, sino al contrario, o que les permita al menos comprender inmediatamente el mundo. Lo que expresaba la anciana ruandesa –ese ser al que el administrador blanco, desde lo alto de su espiritualidad belga debía mirar como a una bestia salvaje– aparece cargado de culpabilidad y de mala conciencia, es decir, mancillado de una estupidez innoble, en la vieja frase: «He estudiado mucho y por consiguiente sé que no sé nada.» Pues es falso, en un sentido, que un estudio no nos enseñe nada, si no abandona el punto de vista de la totalidad. Lo que se llamaba nada eran los pisos sucesivos de lo cualitativo; lo que, a niveles diferentes, permanecía en la línea de lo cualitativo. Permítaseme una imagen. Imaginemos varias habitaciones situadas exactamente una sobre la otra, comunicadas entre sí por un ascensor que las atraviesa en el centro y con el exterior por unos tramos de escaleras de caracol. La relación entre las personas que viven en las diferentes habitaciones es directa, pero ¿cómo llegan a comunicarse con los que están situados en el exterior, en la escalera? Entre los poseedores de lo cualitativo y los poseedores del conocimiento de cremallera, no hay diálogo. Los obreros de 1848, incapaces en su mayoría de leer el manifiesto de Marx y Engels, poseían en sí mismos lo esencial del texto. Y gracias a ello, por otra parte, la teoría marxista era radical. La condición obrera y sus implicaciones, que el *Manifiesto* expresaba teóricamente en el estadio superior, permitía a los proletarios más ignorantes acceder *inmediatamente*, llegado el momento, a la comprensión de Marx. El hombre cultivado y que utiliza su cultura como un lanzallamas está hecho para entenderse con el hombre inculto, pero que percibe en la realidad vivida cotidianamente lo que el otro expresa con sabiduría. Es preciso que las armas de la crítica se unan a la crítica de las armas.

Tan sólo lo cualitativo permite saltar al piso superior. Es la pedagogía del grupo en peligro, la pedagogía de la barricada. Pero la gradualidad del poder jerarquizado sólo concibe parale-

lamente una jerarquía de conocimientos graduales; unos individuos en la escalera, especializados en la naturaleza y la cantidad de los peldaños, se encuentran, se cruzan, chocan entre sí, se insultan. ¿Qué más da? Abajo el autodidacta repleto de sentido común, arriba el intelectual coleccionista de ideas, se envían mutuamente la imagen invertida del mismo ridículo. Miguel de Unamuno y el innoble Millán Astray, el asalariado del pensamiento y su adversario, se enfrentan inútilmente: al margen de lo cualitativo la inteligencia sólo es una manía de imbéciles.

Los alquimistas llamaban *materia prima* a los elementos indispensables para la Gran Obra. Y lo que Paracelso escribe de ella se aplica perfectamente a lo cualitativo: «Es evidente que los pobres la poseen en mayor medida que los ricos. La gente suele despilfarrar su parte buena y sólo conserva su parte mala. Es visible e invisible, y los niños juegan con ella en la calle. Pero los ignorantes la pisotean cotidianamente.» Ahora bien, la conciencia de esta *materia prima* cualitativa debe afinarse sin cesar en la mayor parte de los espíritus, a medida que se hundén los bastiones del pensamiento especializado y del conocimiento gradual. La proletarización empuja en lo sucesivo al mismo nihilismo a aquellos cuya profesión pasa por ser la de crear y a aquellos cuya profesión impide crear, a los artistas y a los trabajadores. Y esta proletarización que va a la par con su rechazo, es decir, del rechazo de las formas recuperadas de la creatividad, se efectúa en tal amontonamiento de bienes culturales —discos, películas, libros de bolsillo— que, una vez arrancados de lo consumible, pasarán sin dilación al servicio de la verdadera creatividad. De este modo el sabotaje de los mecanismos del consumo económico y cultural encuentra su ilustración ejemplar en los jóvenes que roban los libros de los que esperan la confirmación de su radicalidad.

Investidos de nuevo bajo el signo de lo cualitativo, los conocimientos más diversos crean una red imanada capaz de levantar las tradiciones más pesadas. El saber está multiplicado por la fuerza expositiva de la simple creatividad espontánea. Con unos

medios improvisados y por un precio irrisorio, un ingeniero alemán ha preparado un aparato que realiza las mismas operaciones que el ciclotrón. Si la creatividad individual, tan mediocremente estimulada, alcanza tales resultados, ¿qué no podremos esperar de los choques cualitativos, de las reacciones en cadena donde el espíritu de libertad, que se ha mantenido vivo en los individuos, reaparecerá colectivamente para celebrar, en el fuego de alegría y la ruptura de prohibiciones, la gran fiesta social?

Ya no se trata, para un grupo revolucionario coherente, de crear un condicionamiento de tipo nuevo, sino, por el contrario, de establecer zonas de protección en las que la intensidad del condicionamiento tienda a cero. Hacer a cada individuo consciente de su potencial de creatividad es una tentativa condenada al fracaso si no recurre al despertar mediante el choque cualitativo. No hay nada que esperar de los partidos de masas y de los grupos fundados en el reclutamiento cuantitativo. Por el contrario, una microsociedad cuyos miembros se reconocieran a partir de un gesto o de un pensamiento radical, y a los que una filtración teórica rigurosa mantuviera en un estado de práctica eficaz permanente, un núcleo de tales características reuniría, pues, todas las posibilidades de irradiar un día con la fuerza suficiente para liberar la creatividad de la mayoría de los hombres. Hay que convertir en esperanza la desesperación de los terroristas anarquistas; corregir en el sentido de una estrategia moderna su táctica de guerrero medieval.

4

La poesía. — ¿Qué es la poesía? La poesía es la organización de la espontaneidad creadora, la explotación de lo cualitativo según sus leyes intrínsecas de coherencia. Lo que los griegos llamaban POIEN, que es el «hacer» devuelto a la pureza de su aparición original y, por decirlo todo, a la totalidad.

Donde falta lo cualitativo, no es posible ninguna poesía. En el vacío dejado por la poesía se instala su contrario: la información, el programa transitorio, la especialización, la reforma; en una palabra, lo parcelario bajo sus diversas formas. No obstante, la presencia de lo cualitativo no implica fatalmente una prolongación poética. Puede ocurrir que una gran riqueza de signos y de posibles se extravíe en la confusión, se pierda a falta de una coherencia, se desmenuce por interferencias. Ahora bien, el criterio de eficacia predomina siempre. Así pues, la poesía también es la teoría radical digerida por los actos; la coronación de la táctica y de la estrategia revolucionaria; el apogeo del gran juego sobre la vida cotidiana.

¿Qué es la poesía? En 1895, durante una huelga mal iniciada y condenada, según parece, al fracaso, un militante del Sindicato Nacional de Ferrocarriles de Francia tomó la palabra e hizo alusión a un medio ingenioso y poco costoso: «Con diez céntimos de cierta materia utilizada adecuadamente —declaró— podemos poner una locomotora fuera de combate.» Los medios gubernamentales y capitalistas cedieron inmediatamente. En este caso la poesía es claramente el acto que engendra realidades nuevas, el acto de la inversión de perspectiva. La *materia prima* está al alcance de todos. Los poetas son aquellos que, conociendo su uso, saben utilizarlo eficazmente. ¿Y qué decir de una materia de diez céntimos cuando la existencia cotidiana ofrece profusamente una energía disponible y sin igual: voluntad de vivir, deseo desenfrenado, pasión del amor, amor de las pasiones, fuerza del miedo y de la angustia, hinchamiento del odio y diluvio de la rabia de destruir? ¿Qué trastornos poéticos no cabe esperar de sentimientos tan universalmente experimentados como los de la muerte, la edad, la enfermedad? De esta conciencia aún marginal es de donde debe partir la larga revolución de la vida cotidiana, la única poesía hecha por todos, no por uno solo.

¿Qué es la poesía?, se preguntan los estetas. Y entonces hay que recordarles esta evidencia: la poesía raramente se ha con-

vertido en poema. La mayor parte de las obras de arte traicionan a la poesía. ¿Cómo podía ser de otra manera, puesto que la poesía y el poder son irreconciliables? En el mejor de los casos, la creatividad del artista adopta una prisión para sí, se encierra esperando su hora en una obra que no ha dicho su última palabra; pero por mucho que el autor espere de ella, esta última palabra –la que precede a la comunicación perfecta– no se pronunciará jamás mientras la rebeldía de la creatividad no haya llevado el arte a su realización.

La obra de arte africana, trátese de un poema o de una música, de una escultura o de una máscara, sólo se considera acabada cuando se convierte en verbo creador, palabra actuante; no se considera acabada hasta que *funciona*. Ahora bien, esto no sirve únicamente para el arte africano. No hay ningún arte en el mundo que no se esfuerce en *funcionar*; y funcionar, incluso al nivel de las recuperaciones ulteriores, como una sola y única voluntad inicial: una voluntad de vivir en la exuberancia del momento creador. ¿Se entiende ahora por qué las mejores obras no tienen fin? No hacen más que exigir en todos los tonos posibles el derecho de realizarse, de entrar en el mundo de lo vivido. La descomposición del arte actual es el arco idealmente tensado para tal flecha.

Nada podrá salvar de la cultura del pasado al pasado de la cultura, a excepción de los cuadros, los textos, las arquitecturas musicales o pétreas cuyo cualitativo no alcanza, liberado de su forma hoy contaminada por la ruina de todas las formas de arte. Sade, Lautréamont, pero también Villon, Lucrecio, Rabelais, Pascal, Fourier, Bosco, Dante, Bach, Swift, Shakespeare, Uccello... se despojan de su envoltura cultural, salen de los museos en los que la historia les había confinado y entran como metralla mortífera en los obuses para derribar a los realizadores de arte. ¿Cómo se juzga el valor de una obra de arte antigua? Por la parte de teoría radical que contiene, por el número de espontaneidad creadora que los nuevos creadores se aprestan a liberar por y para una poesía inédita.

La teoría radical sobresale en prolongar el acto iniciado por la espontaneidad creadora, sin alterarlo ni desviarlo de su curso. De igual manera, en sus mejores momentos, el camino artístico intenta imprimir al mundo el movimiento de una subjetividad siempre tentacular, siempre sedienta de crear y de crearse. Pero mientras que la teoría radical vaya unida a la realidad poética, a la realidad que se hace, al mundo que se transforma, el arte se introduce en el mismo camino con un riesgo mucho mayor de perderse y corromperse. Únicamente el arte armado contra sí mismo, contra lo que tiene de más débil –de más estático– resiste a la recuperación.

Sabemos que la sociedad de consumo reduce el arte a una variedad de producto consumible. Y cuanto más se vulgariza la reducción más se acelera la descomposición, más aumentan las posibilidades de una superación. La comunicación tan imperativamente deseada por el artista está interrumpida y prohibida incluso en las más simples relaciones de la vida cotidiana, hasta el punto que la búsqueda de nuevos modos de comunicación, lejos de quedar reservada a pintores o poetas, participa hoy de un esfuerzo colectivo. Así llega a su fin la antigua especialización del arte. Ya no hay artistas puesto que todos lo son. La obra de arte del porvenir es la construcción de una vida apasionante.

La creación tiene menos importancia que el proceso que engendra la obra, que el acto de crear. El estado de creatividad hace el artista, y no el museo. Desgraciadamente el artista se reconoce raramente como creador. La mayor parte del tiempo, posa delante de un público, exhibe. La actitud contemplativa ante la obra de arte ha sido la primera piedra arrojada contra el creador. Él mismo ha provocado esta actitud, que ahora le mata, desde el momento en que, reducida a la necesidad de consumir, obedece a los imperativos económicos más groseros. Por ello ya no hay obra de arte en el sentido clásico del término. No puede haber obra de arte, y está muy bien que así sea. La poesía está fuera, en los hechos, en el acontecimiento que se

crea. La poesía de los hechos, que siempre ha sido tratada marginalmente, recupera hoy el centro de todos los intereses, la vida cotidiana que, en verdad, no ha abandonado jamás.

La verdadera poesía se burla de la poesía. Mallarmé, en búsqueda del Libro, no tiene otro deseo que el de abolir el poema, y ¿cómo abolir un poema sino realizándolo? Ahora bien, algunos contemporáneos de Mallarmé vigilan brillantemente esta nueva poesía. ¿Cuando les llamó «ángeles de pureza», era consciente el autor de *Herodías* de que los agitadores anarquistas ofrecían al poeta una clave que, enclaustrado en su lenguaje, él no podía emplear?

La poesía siempre está en alguna parte. Cuando deserta de las artes, se descubre con más claridad que reside fundamentalmente en los gestos, en un estilo de vida, en una búsqueda de este estilo. Reprimida en todas partes, esta poesía florece por doquier. Brutalmente rechazada, reaparece en la violencia. Consagra los motines, se desposa con la rebelión, anima las grandes fiestas sociales antes de que los burócratas la internen en la cultura hagiográfica.

La poesía vivida ha sabido probar en el curso de la historia, incluso en la rebeldía parcelaria, incluso en el crimen —esta rebeldía de uno solo, como dice Coeurderoy— que protegía por encima de todo lo que hay de irreductible en el hombre: la espontaneidad creadora. La voluntad de crear la unidad del hombre y de lo social, no a partir de la ficción comunitaria, sino en el punto de partida de la subjetividad, es lo que hace de la poesía nueva un arma cuyo manejo cada uno debe aprender *por sí mismo*. En lo sucesivo, la experiencia poética predominará. La organización de la espontaneidad correrá a cargo de la propia espontaneidad.

XXI. LOS AMOS SIN ESCLAVOS

El poder es la organización social por la que los amos mantienen las condiciones de la esclavitud. Dios, el Estado, la Organización: estas tres palabras muestran suficientemente lo que hay de autonomía y de determinismo histórico en el poder. Tres principios han ejercido, sucesivamente su preponderancia: el principio de dominación (poder feudal), el principio de explotación (poder burgués), el principio de organización (poder cibernético) (2). — La organización social jerarquizada se ha perfeccionado desacralizándose y mecanizándose, pero sus contradicciones han aumentado. Se ha humanizado a medida que vaciaba a los hombres de su sustancia humana. Ha ganado en autonomía a expensas de los amos (los dirigentes llevan las riendas, pero las palancas de mando los gobiernan). Los ejecutivos perpetúan hoy la raza de los esclavos sumisos, de aquellos de los que Theognis dice que nacen con la nuca inclinada. Han perdido incluso el placer malsano de dominar. Frente a los amos-esclavos se yerguen los hombres del rechazo, el nuevo proletariado, rico de sus tradiciones revolucionarias. De ahí saldrán los amos sin esclavos y un tipo de sociedad superior donde se realizarán el proyecto vivido de la infancia y el proyecto histórico de los grandes aristócratas (1) (3).

1

Platón escribe en el *Theages*: «Cada uno de nosotros querría ser, si fuera posible, el amo de todos los hombres, o mejor aún, Dios.» Ambición mediocre si nos referimos a la debilidad de los amos y de los dioses. Pues, en suma, si la pequeñez de los esclavos estriba en que se enfeudan a los gobernantes, la pequeñez de los jefes y del propio Dios estriba en la naturaleza deficitaria de los gobernados. El amo conoce la alienación en su polo positivo, el esclavo en su polo negativo; tanto a uno como a otro se le niega por igual el dominio total.

¿Cómo se comporta el hombre feudal en esta dialéctica del amo y del esclavo? Esclavo de Dios y amo de hombres –y amo de hombres por cuanto esclavo de Dios, según las exigencias del mito– está condenado a mezclar íntimamente la execración y el interés respetuoso que tributa a Dios, pues es a Dios a quien debe obediencia y de él procede su poder sobre los hombres. En suma, reproduce entre Dios y él el tipo de relaciones que existen entre los nobles y el rey. ¿Qué es un rey? Un elegido entre los elegidos y cuya sucesión se presenta casi siempre como un juego en el que los iguales rivalizan. Los feudales sirven al rey, pero le sirven como sus iguales en potencia. De esta forma se someten a Dios, pero como rivales, como concurrentes.

Es comprensible la insatisfacción de los amos antiguos, a través de Dios, entran en el polo negativo de la alienación, a través de los que oprimen, en su polo positivo. ¿Qué deseo iban a tener de ser Dios, ya que conocían el hastío de la alienación positiva? Y al mismo tiempo, ¿cómo no iban a desear acabar con Dios, su tirano? El *to be or not to be* de los Grandes se ha traducido siempre en el problema, irresoluble en la época, de negar y de conservar a Dios, es decir, de superarle, de realizarle.

La historia nos da fe de dos tentativas prácticas de esta superación: la de los místicos y la de los grandes negadores. El Maestro Eckhart declaraba: «Ruego a Dios que me libere de Dios.» De manera parecida, los herejes de Suabia decían en 1270 que se habían elevado por encima de Dios y que, habiendo alcanzado el grado superior de la perfección divina, habían abandonado a Dios. Por una vía distinta, la vía negativa, algunas individualidades fuertes, como Heliogábalo, Gilles de Rais, Erszebet Bathory, se esfuerzan claramente en alcanzar el dominio total sobre el mundo liquidando a los intermediarios, a los que les alienan positivamente, a sus esclavos. Marchan hacia el hombre total a través de la inhumanidad total. Al revés. Así pues, la pasión de reinar sin límite y el rechazo absoluto de las obligaciones forman un único y mismo camino, una ruta ascendente y des-

cedente en la que Calígula y Espartaco, Gilles de Rais, y Dosza Gyorgy se codean, juntos y separados. Pero no basta con decir que la rebeldía integral de los esclavos –la rebeldía integral, insisto, y no sus formas deficitarias, cristiana, burguesa o socialista– coincide con la rebeldía extrema de los antiguos amos. En realidad, la voluntad de abolir la esclavitud y todas sus secuelas (el proletario, el ejecutante, el hombre sumiso y pasivo) ofrece una posibilidad única a la voluntad de reinar sobre el mundo sin otro límite que la naturaleza al fin reinventada, que la resistencia ofrecida por los objetos a su transformación.

Esa posibilidad se inscribe en el devenir histórico. La historia existe porque existen oprimidos. La lucha contra la naturaleza, y después contra las diversas organizaciones sociales de lucha contra la naturaleza, es siempre la lucha por la emancipación humana, por el hombre total. El rechazo de ser esclavo es lo que realmente cambia el mundo.

¿Cuál es, pues, el fin de la historia? Hecha «en ciertas condiciones» (Marx) por los esclavos y contra la esclavitud, no puede perseguir más que un fin: la destrucción de los amos. Por su parte, el amo no para hasta que escapa a la historia, y la rechaza asesinando a los que la hacen, y la hacen contra él.

Y he aquí las paradojas:

1.º El aspecto más humano de los antiguos amos reside en su pretensión al dominio absoluto. Dicho proyecto implica el bloqueo absoluto de la historia, y por consiguiente el rechazo extremo del movimiento de emancipación, es decir, la inhumanidad total.

2.º La voluntad de escapar a la historia convierte en vulnerable. Al huir, uno se descubre ante ella, cae con más seguridad bajo sus golpes; la opción de inmovilismo no resiste al embate de las realidades vividas, así como tampoco a la dialéctica de las fuerzas productivas. Los amos son los sacrificados de la historia; están triturados por ella según lo que la contemplación de tres mil años, desde lo alto de la pirámide del presente, se presenta como autén-

tico *planning*, un programa riguroso, una línea de fuerza que incita a hablar de un Sentido de la Historia (fin del mundo esclavista, fin del mundo feudal, fin del mundo burgués).

Y en sus esfuerzos por zafarse, los amos se colocan en orden útil en los cajones de la historia, entran en la evolución temporal lineal a pesar suyo. Al contrario, los que hacen la historia —los revolucionarios, los esclavos ebrios de una libertad total— parecen actuar *sub specie aeternitatis*, bajo el signo de lo intemporal, movidos por la sed insaciable de una vida intensa y persiguiendo su fin a través de las diversas condiciones históricas. ¿Quizás la noción filosófica de eternidad va ligada a las tentativas históricas de emancipación o quizás esta noción será realizada un día, como la filosofía, por quienes llevan consigo la libertad total y el fin de la historia tradicional?

3.º La superioridad del polo negativo de la alienación sobre el polo positivo consiste en que su rebeldía integral es la única que permite el proyecto de dominio absoluto. Los esclavos en lucha por la supresión de las obligaciones ponen en marcha el movimiento por el cual la historia disuelve a los maestros, y a continuación la propia historia, es la posibilidad de un nuevo poder sobre las cosas que encuentran, un poder que ya no se apropia de los objetos apropiándose de los seres. Pero en el mismo curso de la historia lentamente elaborada, sucede necesariamente que los amos, en lugar de desaparecer, degeneran; que ya no hay más amos sino tan sólo esclavos-consumidores de poder, diferenciados entre sí por el grado y la cantidad de poder consumido.

Era fatal que la transformación del mundo por las fuerzas productivas realizara lentamente, pasando antes por la etapa burguesa, las condiciones materiales de una emancipación total. Hoy que la automatización y la cibernética aplicadas en el sentido de lo humano permitirían la construcción del sueño de los antiguos amos y de los esclavos de todos los tiempos, no hay más que un magma socialmente informe en el que la confusión

mezcla, en cada ser concreto, parcelas irrisorias de amo y de esclavo. Es, sin embargo, de este *reino de las equivalencias de don-* surgirán los nuevos amos, los amos sin esclavos.

Quiero saludar de pasada a Sade. Tanto por su aparición privilegiada en un recodo de la historia como por su extraña lucidez, es el último de los grandes señores rebeldes. ¿Cómo aseguran su dominio absoluto los amos del castillo de Selling? Destruyen a todos sus servidores, accediendo por este gesto a una eternidad de delicias. Éste es el tema de los *Ciento veinte días de Sodoma*.

Marqués y *sans-culotte*, D. A. F. de Sade une la perfecta lógica hedonista del gran señor malvado a la voluntad revolucionaria de gozar sin límites de una subjetividad finalmente desligada del cuadro jerárquico. El esfuerzo desesperado con que intenta abolir el polo positivo y el polo negativo de la alienación le sitúa de entrada entre los teóricos más importantes del hombre total. Ya es hora de que los revolucionarios lean a Sade con la misma atención que ponen al leer a Marx. (Es cierto que de Marx los especialistas de la revolución conocen sobre todo lo que escribió bajo el seudónimo de Stalin, o en el mejor de los casos de Lenin y de Trotski.) De todas formas, ningún deseo de cambiar radicalmente la vida cotidiana podrá en lo sucesivo prescindir de los grandes negadores del poder, ni de los amos antiguos que supieron sentirse incómodos en el poder que Dios les confería.

2

El poder burgués se ha alimentado de las migajas del poder feudal. Es el poder feudal en migajas. Roído por la crítica revolucionaria, pisoteado y desmontado —sin que esta liquidación alcance jamás sus consecuencias últimas: el fin del poder jerarquizado—, la autoridad aristocrática sobrevive bajo una forma

de parodia, como una mueca de agonía, a la muerte de la aristocracia. Envarados en su poder parcelario, haciendo de su parcela una totalidad (y lo totalitario no es otra cosa), los dirigentes burgueses estaban condenados a ver caer su prestigio a pedazos, gangrenado por la descomposición del espectáculo. Tan pronto como carecieron de la seriedad del mito y la fe en la autoridad, sólo existió, a modo de gobierno, el terror cómico y las tonterías democráticas. ¡Ah, los bonitos hijos de Bonaparte! Luis Felipe, Napoleón III, Thiers, Alfonso XIII, Hitler, Mussolini, Stalin, Franco, Salazar, Nasser, Mao, De Gaulle... Ubos prolíficos que engendran en los cuatro puntos cardinales abortos cada vez más débiles. Ayer blandiendo, como rayos de Júpiter, sus cerillas de autoridad, en lo sucesivo los monos del poder sólo recogerán en la escena social éxitos comedidos. Para ellos no quedan más que roles de segunda fila. No hay duda de que el ridículo Franco sigue matando —nadie lo olvida—, pero que se sepa también esto: pronto la estupidez del poder matará con más seguridad que la estupidez en el poder.

La máquina de cortar cabezas de nuestra colonia penitenciaria es el espectáculo. Los amos-esclavos de hoy son sus fieles servidores, figurantes y directores. ¿Quién desea juzgarlos? Alegarán su inocencia. De hecho, no son culpables. Necesitan menos cinismo que confesiones espontáneas, menos terror que víctimas consentidoras, menos fuerza que rebaños masoquistas. La coartada de los gobernantes está en la cobardía de los gobernados. Pero lo que ocurre es que todos están gobernados, manipulados como cosas por un poder abstracto, por una organización en-sí cuyas leyes se imponen a los pretendidos dirigentes. No se juzga a las cosas, se les impide hacer daño.

En octubre del año 1963, Fourastié, al preguntarse sobre el jefe del mañana, llegó a las siguientes conclusiones: «El jefe ha perdido su poder casi *mágico*; es y será un hombre capaz de *provocar acciones*. En suma, el reino de los grupos de trabajo se desarrollará para preparar las decisiones. El jefe será un presi-

dente de comisión, pero capaz de *concluir y decidir*» (subrayado por mí). Ahí reaparecen las tres fases históricas que caracterizan la evolución del amo:

- 1.º El principio de dominación, ligado a la sociedad feudal;
- 2.º El principio de explotación, ligado a la sociedad burguesa;
- 3.º El principio de organización, ligado a la sociedad cibernética.

En realidad, los tres elementos son indisolubles; es imposible dominar sin explotar ni organizar simultáneamente; pero su importancia varía según las épocas. A medida que se pasa de un estado al otro, la autonomía y la parte del amo se reducen, se achican. La humanidad del amo tiende hacia cero mientras que la inhumanidad del poder desencarnado tiende hacia el infinito.

Según el *principio de dominación*, el amo niega a los esclavos una existencia que limitaría la suya. En el *principio de explotación*, el patrón concede a los trabajadores una existencia que alimenta y acrecienta la suya. El *principio de organización* clasifica las existencias individuales como si fueran fracciones, según la tasa de capacidad dirigente o ejecutante que comporten (un jefe de taller será por ejemplo definido al cabo de prolongados cálculos sobre su rendimiento, su representatividad, etc., por 56% de función dirigente, 40% de función ejecutante y 4% de ambigüedad, como diría Fourier).

La dominación es un derecho, la explotación un contrato, la organización un orden de cosas. El tirano domina según su voluntad de poder, el capitalista explota según las leyes del provecho, el organizador planifica y es planificado. El primero es arbitrario, el segundo justo y el tercero racional y objetivo. La inhumanidad del señor es una humanidad que se busca a sí misma; la humanidad del explotador intenta salir de ella mediante la seducción que ejercen sobre lo humano el progreso técnico, el confort, la lucha contra el hambre y la enfermedad; la inhumanidad del cibernético es una inhumanidad que se acepta. Así

pues, la inhumanidad del amor se ha convertido cada vez en menos humana. Pues hay más atrocidad en un campo de exterminio sistemático que en el furor asesino de los feudales cuando se entregaban a una guerra gratuita. ¡Y qué lirismo sigue habiendo en las matanzas de Auschwitz cuando se las compara con las manos heladas del condicionamiento generalizado que tiende a la sociedad, futura y tan próxima, la organización tecnocrática de los cibernéticos! Entiéndaseme bien. No se trata de elegir entre la «humanidad» de una *lettre de cachet* y la «humanidad» de un lavado de cerebro. ¡Sería como elegir entre el cadalso y la guillotina! Quiero decir simplemente que el placer dudoso de dominar y aplastar tiende a desaparecer. El capitalismo ha inaugurado la necesidad de explotar a los hombres sin extraer de ello un goce pasional. Sin sadismo, sin esta alegría negativa de existir que consiste en hacer sufrir, sin ni siquiera una perversión de lo humano, ni siquiera lo humano al revés. El reino de las cosas llega a la culminación. Al renunciar al principio hedonista, los amos han renunciado al dominio. Corresponde a los amos sin esclavos corregir este abandono.

Lo que la sociedad de producción había iniciado, lo termina ahora la dictadura de lo consumible. El principio de organización viene a perfeccionar el auténtico dominio de objetos muertos sobre los hombres. La parte de poder que quedaba a los poseedores de los instrumentos de producción desaparece desde el instante en que las máquinas, escapando a los propietarios, pasan bajo el control de los técnicos que organizan su utilización, mientras que los mismos organizadores están lentamente digeridos por los esquemas y los programas que han elaborado. La simple máquina habrá sido la última justificación del jefe, el último soporte de su última traza de humanidad. La organización cibernética de la producción y del consumo pasa obligatoriamente por el control, la planificación y la racionalización de la vida cotidiana.

Los especialistas son los amos desmenuzados, esos amos-esclavos que proliferan en el terreno de la vida cotidiana. Cabe

asegurar que sus posibilidades son nulas. Ya en 1867, en el Congreso de Basilea, Francau, de la I Internacional, manifestaba: «Durante demasiado tiempo hemos ido a remolque de los marqueses del diploma y de los príncipes de la ciencia. Ocupémonos nosotros mismos de nuestros asuntos y, por mal que lo hagamos, no lo haremos peor de lo que se hizo en nuestro nombre.» Palabras llenas de sabiduría, y cuyo sentido se refuerza con la proliferación de especialistas y su incrustación en la vida individual. Se opera una neta división entre los que obedecen la atracción magnética que ejerce la gran máquina kafkiana de la cibernética y quienes, obedeciendo sus propios impulsos, se esfuerzan en escapar de ella. Éstos son depositarios de la totalidad de lo humano, puesto que en lo sucesivo no puede buscarse en el antiguo clan de los amos. De un lado sólo quedan unas cosas que caen a la misma velocidad en el vacío; del otro queda únicamente el viejo proyecto de los esclavos ebrios de una libertad total.

3

El amo sin esclavos o la superación aristocrática de la aristocracia. – El amo se ha perdido por los mismos caminos que Dios. Se hunde como un Golem desde que deja de amar a los hombres, desde que deja, por consiguiente, de amar el placer que obtiene al oprimirlos. Desde que abandona el principio hedonista. Hay muy poco placer en cambiar de sitio cosas, en manipular unos seres pasivos e insensibles como ladrillos. En su refinamiento, Dios busca unas criaturas vivas, carne palpitante, almas estremecidas de terror y de respeto. Para demostrar su propia grandeza necesita unos súbditos ardientes en la oración, en la contestación, en el engaño, incluso en el insulto. El Dios católico está dispuesto a prestar la verdadera libertad, pero a la manera de los prestamistas. Deja sueltos a los hombres, como el gato al ratón, hasta el Juicio Final en que se los comerá. Des-

pués, a fines de la Edad Media, con la entrada en la escena de la burguesía, se humaniza lenta y paradójicamente, pues, al igual que los hombres, se convierte en objeto. Al condenar a los hombres a la predestinación, el Dios de Calvino pierde el placer de lo arbitrario, ya no es libre para aplastar a quien quiera ni cuando quiera. Dios de las transacciones comerciales, sin fantasía, mensurable y frío como una tasa de descuento, siente vergüenza, se esconde. *Deus absconditus*. El diálogo está roto. Pascal se desespera. Descartes no sabe qué hacer del alma repentinamente desligada. Más tarde –demasiado tarde– Kierkegaard se esforzará en resucitar al dios subjetivo resucitando la subjetividad de los hombres. Pero nada puede ya reanimar a un Dios que se ha convertido en el espíritu de los hombres en el «gran objeto exterior»; ha muerto definitivamente, transformado en piedra, madreporizado. Por otra parte, capturados en el declive de su último abrazo (la Forma jerarquizada del poder), los hombres parecen abocados a la reificación, a la muerte de lo humano. La perspectiva del poder sólo ofrece a la contemplación unas cosas, unos fragmentos de la gran piedra divina. ¿Acaso no es según esta perspectiva que la sociología, la psicología, la economía y las llamadas ciencias humanas –tan preocupadas por observar «objetivamente»– ajustan su microscopio?

¿Por qué motivo está obligado el amo a abandonar la exigencia hedonista? ¿Qué le impide alcanzar el goce total si no es su misma condición de amo, su toma de partido por la superioridad jerárquica? Y el abandono aumenta a medida que la jerarquía se resquebraja, que los amos se multiplican empequeñeciéndose, que la historia democratiza el poder. El goce imperfecto de los amos se ha convertido en el goce de unos amos imperfectos. Hemos visto a los amos burgueses, plebeyos ubuescos, coronar su revuelta de cervecería con la fiesta fúnebre del fascismo. Pero ya no habrá más fiesta en los amos-esclavos, en los últimos hombres jerarquizados; sólo la tristeza de las cosas, una serenidad morosa, el malestar del rol, la conciencia del «ser-nada».

¿Qué ocurrirá con las cosas que nos gobiernan? ¿Habrá que destruirlas? En caso afirmativo, los mejor preparados para liquidar a los esclavos en el poder son los que luchan desde siempre contra la esclavitud. La creatividad popular, que no ha podido ser rota por la autoridad de los señores ni por la de los patronos, jamás se enfeudará a unas necesidades programáticas, a unos *plannings* de tecnócratas. Puede decirse que, en la liquidación de una forma abstracta y de un sistema, se ha puesto menos pasión y menos entusiasmo que en la matanza de unos amos aborrecidos: esto equivale a considerar el problema en mal sentido, en el sentido del poder. Contrariamente a la burguesía, el proletariado no se define por su adversario de clase, lleva el fin de la separación en clases y el fin de la jerarquía. El rol de la burguesía fue únicamente negativo. Saint-Just lo recuerda de manera extraordinaria: «Lo que constituye una república es la destrucción total de lo que se le opone.»

Si la burguesía se contenta con forjar unas armas contra la feudalidad, y de pasada, contra ella misma, el proletariado, por el contrario, contiene en él su posible superación. Es la poesía momentáneamente alienada por la clase dominante o por la organización tecnocrática, pero siempre a punto de estallar. Único depositario de la voluntad de vivir, porque ha conocido hasta el paroxismo el carácter insoportable de la estricta supervivencia, el proletariado romperá el muro de las obligaciones con el aliento de su placer y la violencia espontánea de su creatividad. Ya posee toda la alegría imaginable, toda la risa posible. Extrae su fuerza y su pasión de sí mismo. Lo que se apresta a construir destruirá *por añadidura* todo lo que se le opone, como en una cinta magnética una grabación borra otra. El proletariado, adoliéndose a la vez en cuanto proletariado, abolirá la fuerza de las cosas en un gesto lujoso con una especie de desenfado, una gracia que sabe arrogarse quien muestra su superioridad. Del nuevo proletariado saldrán los amos sin esclavos, no los condicionados del humanismo con que sueñan los onanis-

tas de la izquierda supuestamente revolucionaria. La violencia insurreccional de las masas no es más que un aspecto de la creatividad del proletariado, su impaciencia en negarse, de la misma forma que está impaciente por ejecutar la sentencia que la supervivencia pronuncia contra sí misma.

Me complace distinguir –distinción espaciosa– tres pasiones predominantes en la destrucción del orden reificado. *La pasión del poder absoluto*, una pasión que se ejerce sobre los objetos puestos inmediatamente al servicio de los hombres; sin la mediación de los propios hombres. La destrucción, pues, de quienes se aferran al orden de cosas, los esclavos poseedores del poder desmenuzado. «Ya que no soportamos más su aspecto, suprimamos los esclavos» (Nietzsche).

La pasión de destruir las obligaciones, de romper las cadenas. Es lo que dice Sade: «¿Acaso los goces permitidos pueden compararse a los goces que unen a unos atractivos mucho más picantes los inapreciables de la ruptura de los frenos sociales y del derrumbamiento de todas las leyes?»

La pasión de corregir un pasado desdichado, de rehacer las esperanzas incumplidas, tanto en la vida individual como en la historia de las revoluciones aplastadas. De la misma manera que fue justo castigar a Luis XVI por los crímenes de sus predecesores, no faltan razones apasionantes –ya que la venganza no es posible sobre las cosas– para borrar de la memoria el recuerdo, doloroso para todo espíritu libre, de los fusilados de la Comuna, de los campesinos torturados en 1525, de los obreros asesinados, de los revolucionarios acosados y asesinados, de las civilizaciones destruidas por el colonialismo, de tantas miserias pasadas que no han podido ser abolidas por el presente. Se ha vuelto apasionante, puesto que es posible, corregir la historia; diluir la sangre de Babeuf, de Lacenaire, de Ravachol, de Bonnot en la sangre de los oscuros descendientes de quienes, esclavos de un orden fundado en la ganancia y en los mecanismos económicos, supieron frenar cruelmente la emancipación humana.

El placer de derribar el poder, de ser amo sin esclavos y de corregir el pasado concede a la subjetividad de cada cual un lugar preponderante. En el momento revolucionario, cada hombre está invitado a hacer él mismo su propia historia. *La causa de la libertad de realización*, dejando al mismo tiempo de ser una causa, *casa siempre con la subjetividad*. Tan sólo esta perspectiva permite la embriaguez de los posibles, el vértigo de todos los goces puestos al alcance de todos.

*

Evitar que el viejo orden de cosas se hunda sobre la cabeza de sus demolidores. La avalancha de lo consumible corre el riesgo de arrastrarnos hacia la caída final, si nadie se preocupa de preparar los refugios colectivos contra el condicionamiento, el espectáculo, la organización jerárquica; refugios de donde partirán las futuras ofensivas. Las microsociedades actualmente en gestación realizarán el proyecto de los amos antiguos liberándolos de su ganga jerárquica. La superación del «gran señor malvado» aplicará al pie de la letra el admirable principio de Keats: «Todo lo que puede ser destruido debe serlo para que los niños puedan estar a salvo de la esclavitud.» Esta superación debe operarse simultáneamente en tres aspectos:

- 1.º superación de la organización patriarcal;
- 2.º superación del poder jerarquizado;
- 3.º superación de la arbitrariedad subjetiva, del capricho autoritario.

1. – El linaje contiene la fuerza mágica de la aristocracia, la energía transmitida de generación en generación. Minando el dominio feudal, la burguesía está obligada, a pesar suyo, a minar la familia. Otro tanto pasa con la organización social... Ya he dicho que esta negatividad representa con toda seguridad su aspecto más rico, el más «positivo». Pero de lo que carece la burguesía es de la posibilidad de superación. ¿Cuál será la supe-

ración de la familia de tipo aristocrático? Respondamos: la constitución de grupos coherentes en los que la creatividad individual se halla investida totalmente en la creatividad colectiva, y reforzada por esta última; donde la inmediatez del presente vivido asume el potencial energético que, en los feudales, procedía del pasado. La impotencia relativa del amo inmovilizado por su sistema jerárquico no deja de evocar la debilidad del niño mantenido en el seno de la familia burguesa.

El niño adquiere una experiencia subjetiva de la libertad, desconocida para toda especie animal, pero permanece por lo demás en la dependencia objetiva de sus padres; necesita de sus cuidados, de su solicitud. Lo que diferencia al niño del animal estriba en que el niño posee el sentido de la transformación del mundo, es decir, la poesía, en un grado ilimitado. Al mismo tiempo, se le prohíbe el acceso a técnicas que los adultos emplean la mayoría del tiempo contra tal poesía y, por ejemplo, contra los niños, al condicionarlos. Y cuando finalmente los niños acceden a las técnicas, ya han perdido en su madurez, bajo el peso de las obligaciones, lo que constituía la superioridad de su infancia. El universo de los amos antiguos cae bajo la misma maldición que el universo de los niños: no tiene acceso a las técnicas de liberación. Desde este momento, está condenado a soñar en una *transformación* del mundo y a vivirla según las leyes de la *adaptación* al mundo. Desde el instante en que la burguesía desarrolla en un grado muy elevado las técnicas de transformación del mundo, la organización jerarquizada —que es razonable considerar el mejor tipo de concentración de energía social en un mundo en el que la energía no tiene el precioso apoyo de las máquinas— aparece como un arcaísmo, como un freno al desarrollo de la fuerza humana sobre el mundo. El sistema jerárquico, el poder del hombre sobre el hombre, impide reconocer a los adversarios válidos, prohíbe la transformación real del medio ambiente, para aprisionarlo en las necesidades de adaptación a este medio y de integración al estado de cosa. Por consiguiente:

2. A fin de destruir la pantalla social que aliena nuestra mirada sobre el mundo, es importante sentar como postulado el rechazo absoluto de toda jerarquía en el interior del grupo. La misma noción de dictadura del proletariado merece una puntualización. La dictadura del proletariado se ha convertido casi siempre en una dictadura sobre el proletariado, se ha convertido en una institución. Ahora bien, como escribía Lenin, «la dictadura del proletariado es una lucha encarnizada, sangrienta o no, violenta y pacífica, militar y económica, pedagógica y administrativa contra las fuerzas y las tradiciones del Viejo Mundo». El proletariado no puede instaurar una dominación duradera, no puede ejercer una dictadura aceptada. Por otra parte, la necesidad imperativa de deshacer al adversario le obliga a concentrar entre sus manos un poder de represión muy coherente. Se trata, pues, de pasar por una dictadura que se niegue a sí misma, al igual que el partido «cuya victoria debe ser también su pérdida», al igual que el mismo proletariado. El proletariado debe, por medio de su dictadura, situar inmediatamente su negación en el orden del día. No hay otro recurso que el de liquidar en un breve lapso —tan sangriento o tan poco sangriento como lo exijan las circunstancias— a quienes dificultan su proyecto de liberación total, a quienes se oponen a su fin en cuanto proletariado. Debe destruirlos totalmente, como se destruye un gusano particularmente prolífico. Y hasta en cada individuo debe destruir las menores veleidades de prestigio, las menores pretensiones jerárquicas, suscitar contra ellas, es decir, contra los roles, un sereno impulso hacia la vida auténtica.

3. El fin de los roles implica el triunfo de la subjetividad. Y esta subjetividad al fin reconocida, y situada en el centro de las preocupaciones, hace aparecer contradictoriamente una nueva objetividad. Un nuevo mundo de objetos —una nueva naturaleza, si se quiere— va a reconstituirse partiendo de las exigencias de la subjetividad individual. También en este caso, se establece una relación entre la perspectiva de la niñez y la de los amos feudales. En ambos casos, aunque de un modo diferente,

las posibilidades quedan ocultas por la pantalla de la alienación social.

¿Quién no lo recuerda? Las soledades infantiles se abrían sobre las inmensidades primitivas, todas las varitas eran mágicas. Más tarde fue preciso adaptarse, convertirse en social y sociable. La soledad se despobló, los niños eligieron a pesar suyo envejecer, la inmensidad se cerró como un libro de cuentas. En este mundo nadie sale definitivamente de las cloacas de la pubertad. Y la misma infancia está lentamente colonizada por la sociedad de consumo. ¿Los menores de diez años se unirán a los *teenagers* en la gran familia de los consumidores, envejecerán más rápidamente en una infancia «consumible»? En este estado es imposible no apercibirse de cuánto hay de similar entre la decadencia histórica de los amos antiguos y la decadencia creciente del reino de la infancia. Nunca la corrupción de lo humano había alcanzado tal paroxismo. Nunca habíamos estado tan lejanamente próximos del hombre total.

El capricho del amo antiguo, del señor, tiene, respecto al capricho del niño; la odiosa inferioridad de exigir la opresión de los demás hombres. Lo que hay de subjetividad en la arbitrariedad feudal –te hago rico o te doy muerte a capricho– se encuentra malbaratado y limitado por la miseria de su realización. En efecto, la subjetividad del amo sólo se realiza negando la subjetividad de los demás, es decir, cubriéndose ella misma de cadenas; encadenándose al encadenar a los demás.

El niño no tiene el privilegio de la imperfección. Pierde de golpe el derecho a la subjetividad pura. Se le califica de pueril, se le incita a comportarse como una persona mayor. Y cada uno crece, reprimiendo su infancia hasta que la chochez y la agonía le convenzan de que ha logrado vivir como un adulto.

El juego del niño, al igual que el juego del gran señor, tiene necesidad de ser liberado, honrado de nuevo. Hoy el momento es históricamente favorable. Se trata de salvar la infancia realizando el proyecto de los amos antiguos; la infancia y su subjeti-

vidad soberana, la infancia y esa risa que es como el susurro de la espontaneidad, la infancia y esta manera de asomarse sobre sí mismo para iluminar el mundo y los objetos con una luz extraordinariamente familiar.

Hemos perdido la belleza de las cosas, su manera de existir, dejándolas morir entre las manos del poder y de los dioses. En vano la magnífica ensoñación del surrealismo se esforzaba por reanimarlas con una irradiación poética: el poder de lo imaginario no basta para romper la ganga de alienación social que aprisiona las cosas; no llega a devolverlas al libre juego de la subjetividad. Vistos bajo el ángulo del poder, una piedra, un árbol, una batidora, un ciclotrón, son objetos muertos, unas cruces plantadas en la voluntad de verlos diferentes y de cambiarles. Y no obstante, más allá de lo que se les hace significar, sé que los volveré a encontrar exaltantes. Sé que una máquina puede suscitar pasión desde que está al servicio del juego, de la fantasía, de la libertad. En un mundo en el que todo está vivo, incluidos los árboles y las piedras, ya no hay signos contemplados pasivamente. Todo habla de alegría. El triunfo de la subjetividad devolverá la vida a las cosas; y el que las cosas muertas dominen hoy insosportablemente la subjetividad, ¿no es en el fondo la mejor posibilidad histórica de llegar a un estado de vida superior?

¿De qué se trata? De realizar en el lenguaje actual, es decir, en la praxis, lo que un hereje declaraba en Ruysbroeck: «Dios no puede saber nada, ni desear o hacer, sin mí. Con Dios yo me he creado y creado todas las cosas y es mi mano la que sostiene el cielo, la tierra y todas las criaturas. Sin mí, no existe nada.»

*

Hay que redescubrir otros límites. Los de la alienación social han dejado si no de aprisionarnos, al menos de engañarnos. Durante siglos los hombres han permanecido ante una

puerta apolillada, agujereándola con una facilidad creciente. Hoy basta un empujón para abatirla; y todo comienza más allá de esta puerta. El problema del proletariado ya no es tomar el poder, sino ponerle fin definitivamente. Al otro lado del mundo jerarquizado, las posibilidades nos salen al paso. La primacía de la vida sobre la supervivencia será el movimiento histórico que deshará la historia. Nuestros adversarios válidos aún están por inventar; a nosotros nos toca buscar el contacto, unirnos a ellos bajo el pueril reverso de las cosas.

¿Se llegará a ver a los hombres reanudar un diálogo con lo cósmico bastante parecido al que debieron conocer los primeros habitantes de la tierra, pero reanudarlo esta vez en un estadio superior, en el estadio que domina la prehistoria, sin el respetuoso temblor de los primitivos desarmados ante su misterio? En suma, imponer al cosmos una significación humana que sustituirá ventajosamente la significación divina que asumió en el amanecer de los tiempos.

Y este otro infinito que es el hombre real, ese cuerpo, esos influjos nerviosos, ese trabajo de los músculos, ese errar de los sueños, ¿es posible que llegue un día a gobernarlos? ¿Es posible que la voluntad al fin liberada por la voluntad colectiva no supere en proezas el control ya siniestramente soberbio que el condicionamiento policíaco sabe imponer al ser humano? De un hombre se hace un perro, un ladrillo, un *paraca*, y ¿no sabríamos hacer un hombre?

Nunca nos hemos considerado suficientemente infalibles. Hemos dejado esta pretensión —quizás por orgullo— a las formas fijadas, a unas grandes arrugas: el poder, Dios, el Papa, el jefe, los demás. Y no obstante, cada vez que nos referimos a la Sociedad, a Dios, a la Justicia omnipotente, estamos hablando de nuestro poder, pero muy mal, muy indirectamente. Ya estamos en un nivel por encima de la prehistoria. Se anuncia una organización humana diferente, una organización social en la que la creatividad individual dejará libre curso a su energía, im-

primirá al mundo los contornos soñados por cada cual y armonizados por todos.

¿Utopía? ¡Vamos! ¿Qué significan esos bufidos de condescendencia? No conozco ni un hombre que no se agarre a este mundo como a lo que hay de máspreciado. Y sin duda muchos, al soltarse, ponen en caer tanto ardor desesperado como el que ponían en agarrarse. Todos queremos hacer triunfar nuestra subjetividad: hay que fundar la unión de los hombres sobre este deseo común. Nadie puede reforzar su subjetividad sin la ayuda de los demás, sin la ayuda de un grupo que se ha convertido él mismo en un centro de subjetividad, un reflejo fiel de la subjetividad de sus miembros. La Internacional Situacionista es hasta el presente el único grupo que está decidido a defender la subjetividad radical.

XXII. EL ESPACIO-TIEMPO DE LO VIVIDO Y LA CORRECCIÓN DEL PASADO

La dialéctica del pudrimiento y de la superación es la dialéctica del espacio-tiempo disociado y del espacio-tiempo unitario (1). – El nuevo proletariado lleva en sí la realización de la infancia, su espacio-tiempo (2). – La historia de las separaciones se resuelve lentamente en el fin de la historia «historizante» (3). – Tiempo cíclico y tiempo lineal. – El espacio-tiempo vivido es el espacio-tiempo de la transformación, y el espacio-tiempo del rol, el de la adaptación. – ¿Cuál es la función del pasado y de su proyección en el futuro? Prohibir el presente. La ideología histórica es la pantalla que se alza entre la voluntad de realización individual y la voluntad de construir la historia; ello les impide fraternizar y confundirse (4). – El presente es el espacio-tiempo por construir; implica la corrección del pasado (5).

1

A medida que los especialistas organizan la supervivencia de la especie y dejan a sabios esquemas el cuidado de programar la historia, la voluntad de cambiar la vida cambiando el mundo aumenta por todas partes en el pueblo. Hasta el punto de que cada ser concreto se ve confrontado, al mismo título que la humanidad entera, a una desesperación unánime más allá de la cual sólo queda la aniquilación o la superación. Nos encontramos en la época en que la evolución histórica y la historia de un individuo tienden a confundirse porque ambas caminan hacia un mismo resultado: el estado de cosas y su rechazo. Y se diría que la historia de la especie y las miríadas de historias individuales se juntan para morir conjuntamente o para conjuntamente recomenzar TODO. El pasado refluye hacia nosotros con sus gérmenes de muerte y sus fermentos de

vida. Y nuestra infancia asistirá también a la cita, amenazada del mal de Lot.

Del peligro suspendido por encima de la infancia vendrá —así deseo creerlo— el sobresalto de revuelta como el espantoso envejecimiento al que condena el consumo forzado de ideologías y de *gadgets*. Me agrada subrayar la analogía de sueños y de deseos que presentan indiscutiblemente la voluntad feudal y la voluntad subjetiva de los niños. Realizando la infancia, ¿no realizaremos el proyecto de los antiguos amos, nosotros, los adultos de la edad tecnocrática, ricos de aquello de lo que carecen los niños, dotados de lo que faltó a los más grandes conquistadores? ¿No identificaremos la historia y el destino individual mejor que lo que osaron imaginar las fantasías más desbocadas de Tamerlán y Heliogábalo?

La primacía de la vida sobre la supervivencia es el movimiento histórico que deshará la historia. Construir la vida cotidiana, realizar la historia, son dos consignas que, en lo sucesivo, se juntan. ¿Qué será la construcción conjugada de la vida y de la sociedad nueva, qué será la revolución de la vida cotidiana? No otra cosa de la superación que sustituirá a la ruina, a medida que la conciencia de la ruina efectiva alimente la conciencia de la superación necesaria.

Por muy lejos que se remonten en la historia, los intentos de superación entran en la actual poesía de la inversión de perspectiva. Entran en ella inmediatamente, franqueando las barreras del tiempo y del espacio, rompiéndolas incluso. No hay duda de que el fin de las separaciones comienza por el fin de una separación, la del espacio y del tiempo. Y de lo anterior se deduce que la reconstitución de esta unidad primordial pasa por el análisis crítico del espacio-tiempo de los niños, del espacio-tiempo de las sociedades unitarias y del espacio-tiempo de las sociedades parcelarias portadoras de la descomposición y de la superación al fin posible.

Si nadie se preocupa, el mal de la supervivencia convertirá pronto a un joven en un anciano fausto lleno de añoranzas, aspirando a una juventud que ha atravesado sin reconocerla. El *teenager* lleva las primeras arrugas del consumidor. Pocas cosas le separan del sexagenario; consume más y más aprisa, ganando una vejez precoz al ritmo de sus compromisos con lo inauténtico. Si tarda en reapropiarse de sí mismo, el pasado se cerrará a sus espaldas; nunca volverá a lo que ha sido hecho, ni siquiera para rehacerlo. Muchas cosas le separan de los niños con los cuales todavía ayer se mezclaba. Ha entrado en la trivialidad del mercado, aceptando intercambiar contra su representación en la sociedad del espectáculo la poesía, la libertad y la riqueza subjetiva de la infancia. Y, sin embargo, si se recupera, si sale de la pesadilla, ¿a qué enemigo deberán enfrentarse las fuerzas del orden? Lo veremos defender los derechos de su infancia con las armas más temibles de la técnica senil. Son sabios los prodigios que realizaron los jóvenes simbas de la revolución lumumbista, pese a su armamento irrisorio, ¿qué no hay que esperar de una joven generación similarmente encolerizada, pero armada con más consecuencia, y abandonada en un teatro de operaciones que abarca todos los aspectos de la vida cotidiana?

Pues todos los aspectos de la vida cotidiana son en algún modo vividos con una vida gestativa en la infancia. La acumulación de acontecimientos vividos en pocos días, en pocas horas, impide que el tiempo fluya. Dos meses de vacaciones son una eternidad. Para el anciano dos meses caben en un puñado de minutos. Las jornadas del niño escapan al tiempo de los adultos, constituyen un tiempo hinchado por la subjetividad, por la pasión, por el sueño habitado de lo real. Fuera, los educadores envejecen, esperan, reloj en mano, que el niño entre en la ronda de las horas. *Tienen* el tiempo. Y, al principio, el niño experimenta como una intrusión extraña la imposición por par-

te de los adultos de su tiempo; después acaba por sucumbir a ello, y consiente en envejecer. Ignorando todo acerca de los métodos de condicionamiento, se deja coger en la trampa, como un animal joven. Cuando, poseedor de las armas de la crítica, quiera dirigirlas contra el tiempo, los años le habrán llevado lejos de su diana. Llevará la infancia en el corazón como una herida abierta.

Estamos obsesionados por la infancia al tiempo que, científicamente, la organización social la destruye. Los psicólogos están al acecho, los prospectores del mercado ya gritan: «Mirad cuántos buenos dolarcitos» (citado por Vance Packard). Un nuevo sistema decimal.

En las calles los niños juegan. De repente uno de ellos se aleja del grupo, se dirige a mí, llevando los más bellos sueños de mi memoria. Me enseña –pues mi ignorancia sobre este punto fue la única causa de mi pérdida– lo que destruye la noción de edad: la posibilidad de vivir muchos acontecimientos; no ya verlos desfilar, sino vivirlos, recrearlos sin fin. Y ahora, en este estadio en el que todo me escapa, en el que todo se me revela, ¿cómo no iba a surgir bajo tantos falsos deseos una especie de instinto salvaje de totalidad, una puerilidad que se ha tornado temible por las lecciones de la historia y de las luchas de clases? ¿Cómo no sería el nuevo proletariado el más puro poseedor de la realización de la infancia en el mundo adulto?

Somos los descubridores de un mundo nuevo y no obstante conocido al que falta la unidad del tiempo y el espacio; un mundo aún impregnado de separaciones, aún en pedazos. La semibarbarie de nuestro cuerpo, de nuestras necesidades, de nuestra espontaneidad (esta infancia enriquecida de la conciencia) nos procura unos accesos secretos que siempre ignoraron los siglos aristocráticos, y que la burguesía ni siquiera ha sospechado. Nos permiten penetrar en el laberinto de las civilizaciones inacabadas y de todas las superaciones fetalizadas que la historia ha concebido al ocultarse. Nuestros recuperados deseos de

la infancia recuperan la infancia de nuestros deseos. Desde las profundidades salvajes de un pasado, que nos es tan próximo como todavía no realizado, se desprende una nueva geografía de las pasiones.

3

Móvil en lo inmóvil, el tiempo de las sociedades unitarias es cíclico. Los seres y las cosas siguen su curso desplazándose a lo largo de una circunferencia cuyo centro es Dios. Este Dios-pivote, inmutable, presente en ninguna parte y en todas, mide la duración de un poder eterno. Es su propia norma y la norma de lo que, gravitando a igual distancia de él, va y viene sin desaparecer definitivamente, sin romperse jamás. «Vuelve la treceava, sigue siendo la primera.»

El espacio de las sociedades unitarias se organiza en función del tiempo. Como no hay otro tiempo que el de Dios, parece no existir otro espacio que el controlado por Dios. Este espacio se extiende del centro a la circunferencia, del cielo a la tierra, del Uno a lo múltiple. A primera vista, el tiempo no tiene nada que ver con todo ello, ni aleja ni acerca a Dios. Pero no es así, el espacio es el camino hacia Dios: la vía ascendente de la elevación espiritual y de la promoción jerárquica. El tiempo pertenece propiamente a Dios, pero el espacio concedido a los hombres mantiene un carácter específicamente humano, irreductible. En efecto, el hombre puede subir o descender, elevarse socialmente o hundirse, asegurar su salvación o arriesgar su condena. El espacio es la presencia del hombre, el lugar de su relativa libertad, mientras que el tiempo lo aprisiona en su circunferencia. Y qué es el Juicio Final si no Dios atrayendo el tiempo hacia sí, el centro aspirando la circunferencia y juntando en su punto inmaterial la totalidad del espacio concedido a sus criaturas. Aniquilar la *materia* humana (su ocupación del

espacio) es el proyecto de un amo impotente en poseer totalmente a su esclavo, y, por consiguiente, incapaz de no dejarse poseer por él parcialmente.

La duración mantiene atado al espacio; nos arrastra hacia la muerte, corroe el espacio de nuestra vida. Sin embargo, la distinción no aparece tan clara en el curso de la historia. Por el mismo motivo que las sociedades burguesas, las sociedades feudales también son sociedades de separaciones, ya que la separación tiende a la apropiación privada, pero poseen sobre las primeras la ventaja de una fuerza de disimulo admirable.

La potencia del mito reúne los elementos separados, lleva a vivir unitariamente, bajo el modelo de lo inauténtico, ciertamente, pero en un mundo en el que lo inauténtico es Uno y está admitido unánimemente por una comunidad coherente (tribu, clan, reino). Dios es la imagen, el símbolo de la superación del espacio y del tiempo disociados. Todos los que «viven» en Dios participan en esta superación. La mayor parte participa inmediatamente, es decir, se adecua, en el espacio de su vida cotidiana, a los organizadores del espacio debidamente jerarquizado, desde el simple mortal a Dios, a los sacerdotes, a los jefes. Como premio de su sumisión, reciben la oferta de una duración eterna, la promesa de una duración sin espacio, la seguridad de una pura temporalidad en Dios.

Otros hacen poco caso de tal cambio. Han soñado con alcanzar el eterno presente que confiere el dominio absoluto sobre el mundo. No deja de resultar sorprendente la analogía entre el espacio-tiempo puntual de los niños y la voluntad de unidad de los grandes místicos. Así, Gregorio de Palamas (1341) puede describir la Iluminación como una especie de conciencia inmaterial de unidad: «La luz existe fuera del espacio y del tiempo (...) Quien participa de la energía divina se convierte él mismo en una especie de Luz; está unido a la Luz y, con la Luz, ve con plena conciencia todo lo que permanece oculto a quienes no han tenido esta gracia.»

Esta esperanza confusa, que sólo puede ser indecisa, casi inefable, ha sido vulgarizada y precisada por la edad transitoria burguesa. La ha concretado dando el golpe de gracia a la aristocracia y a su espiritualidad, la ha hecho posible llevando al límite su propia descomposición. La historia de las separaciones se resuelve lentamente en el fin de las separaciones. La ilusión unitaria feudal se encarna poco a poco en la unidad libertaria de la vida por construir, en un más allá de la supervivencia materialmente garantizada.

4

Einstein, al especular sobre el espacio y el tiempo, recuerda a su manera que Dios ha muerto. En cuanto el mito deja de englobarlo, la disociación del espacio y del tiempo arroja la conciencia en un malestar que hace las delicias del Romanticismo (atracción de los países lejanos, añoranza de un tiempo que huye...).

¿Qué es el tiempo según el espíritu burgués? ¿El tiempo de Dios? Ya no, sino el tiempo del poder, el tiempo del poder parcelario. Un tiempo desmenuzado cuya unidad de medida es el *instante* —ese instante que intenta recordar ser tiempo cíclico—. Ya no una circunferencia sino una línea recta finita e infinita; ya no un sincronismo que ajusta a cada hombre a la hora de Dios, sino una sucesión de estados en los que cada uno se persigue sin alcanzarse, como si la maldición del Devenir le condenara a verse únicamente por la espalda, permaneciendo desconocido, inaccesible, eternamente futuro el rostro humano; ya no un espacio circular abrazado por el ojo central del Todopoderoso, sino una serie de pequeños puntos, autónomos en apariencia, pero en realidad integrados según un determinado ritmo de sucesión a la línea que trazan cada vez que uno se añade al otro.

En el reloj de arena de la Edad Media, el tiempo *transcurre*, pero es la misma arena que pasa y vuelve a pasar de una *esfera* a la otra. En la esfera *circular* de los relojes, el tiempo se *desgrana* y nunca retorna. Ironía de las formas: el espíritu nuevo tomaba la suya de una realidad muerta, y es la muerte del tiempo, la muerte de su tiempo que la burguesía vestía de esta forma, del reloj de pulsera a la pacotilla de sus ensoñaciones humanistas, con una apariencia cíclica.

Pero da igual; ha llegado la hora de los relojeros. El imperativo económico convierte a cada hombre en un cronómetro viviente, signo distintivo en la muñeca. El tiempo del trabajo, del progreso, del rendimiento, el tiempo de producción, de consumo, de *planning*; el tiempo del espectáculo, el tiempo de un beso, el tiempo de un cliché, un tiempo para cada cosa (*time is money*). El tiempo-mercancía. El tiempo de la supervivencia.

El espacio es un punto en la línea del tiempo, en la máquina que transforma el futuro en pasado. El tiempo controla el espacio vivido pero lo controla desde fuera, haciéndolo pasar, convirtiéndolo en transitorio. No obstante, el espacio de la vida individual no es un espacio puro, y el tiempo que lo arrastra tampoco es una pura temporalidad. Merece la pena examinar el problema con detenimiento.

Cada punto que termina la línea del tiempo es único, concreto, y sin embargo, basta que se le añada el punto siguiente para que quede ahogado en la línea uniforme, digerido por un pasado que ha visto otros muchos. Imposible distinguirlo. Así pues, cada punto hace progresar la línea que le lleva a desaparecer.

A partir de este modelo, destruyéndolo y reemplazándolo, es como el poder asegura su *duración* pero, simultáneamente, los hombres incitados a consumir el poder lo destruyen y lo renuevan *durando*. Si el poder destruye todo, se destruye a sí mismo; si no destruye nada, es destruido. No hay más duración que la que existe entre los dos polos de esta contradicción que

la dictadura de lo consumible hace cada día más aguda. Y su duración está subordinada a la simple duración de los hombres, es decir, a la permanencia de su supervivencia. Ésta es la causa de que el problema del espacio-tiempo disociado se plantee hoy en términos revolucionarios.

Aunque el espacio vivido sea un universo de sueños, de deseos de creatividad prodigiosa, sólo es, en el orden de la duración, un punto que sucede a otro punto; fluye según un sentido preciso, el de su destrucción. Aparece, crece, desaparece en la línea anónima del pasado donde su cadáver ofrece materia a los saltos de memoria y a los historiadores.

La ventaja del punto de espacio vivido, estriba en escapar en parte al sistema de condicionamiento generalizado; su inconveniente, en no ser nada para sí mismo. El espacio de la vida cotidiana desvía un poco de tiempo en beneficio propio, lo aprisiona y se lo apropia. Como contrapartida, el tiempo del fluir penetra en el espacio vivido e introvierte el sentimiento de paso, de destrucción, de muerte. Me explicaré.

El espacio puntual de la vida cotidiana sustrae una parcela de tiempo «exterior», gracias a la cual se crea un pequeño espacio-tiempo unitario: es el espacio-tiempo de los momentos, de la creatividad, del placer, del orgasmo. El lugar de dicha alquimia es minúsculo pero la intensidad vivida es tan grande que ejerce sobre la mayor parte de la gente una fascinación sin igual. Visto por los ojos del poder, observado desde el exterior, el momento apasionado no es sino un punto irrisorio, un instante llevado del futuro al pasado. La línea del tiempo objetivo no sabe nada y no quiere saber nada del presente como presencia subjetiva inmediata. Y a su vez, la vida subjetiva comprimida en el espacio de un punto —mi alegría, mi placer, mis fantasías— desearía no saber nada del tiempo del transcurrir, del tiempo lineal, del tiempo de las cosas. Desea, por el contrario, saberlo todo sobre su presente, ya que, al fin y al cabo, no es más que un presente.

Así pues, el espacio vivido arranca una parcela al tiempo que lo arrastra, que convierte en su presente, que intenta convertir en su presente, pues el presente siempre está por construir. Es el espacio-tiempo unitario del amor, de la poesía, del placer, de la comunicación... Es lo vivido sin tiempos muertos. Por otra parte, el tiempo lineal, el tiempo objetivo, el tiempo del transcurrir penetra a su vez en el espacio concedido a la vida cotidiana. Se introduce en él como tiempo negativo, como tiempo muerto, como reflejo del tiempo, de destrucción. Es el tiempo del rol, el tiempo que en el interior mismo de la vida incita a desencarnarse, a repudiar el espacio auténticamente vivido, a restringirlo y a preferirle la apariencia, la función espectacular. El espacio-tiempo creado por esta unión híbrida no es otro que el espacio-tiempo de la supervivencia.

¿Qué es la vida privada? La amalgama, en un instante, en un punto conducido hacia su destrucción a lo largo de la línea de supervivencia, de un espacio-tiempo real (el momento) y de un espacio-tiempo falsificado (el rol). Evidentemente, la estructura de la vida privada no obedece a dicha dicotomía. Existe una interacción permanente. Así pues, las prohibiciones que asedian por todas partes lo vivido y lo relegan a un espacio demasiado exiguo, lo incitan a mudar de rol, a entrar como mercancía en el tiempo del transcurrir, a convertirse en una pura repetición y a crear, como tiempo acelerado, el espacio ficticio de la apariencia. Mientras que, simultáneamente, el malestar nacido de lo inauténtico, espacio falsamente vivido, remite a la búsqueda de un tiempo real, del tiempo de la subjetividad, del presente. De manera que la vida privada es dialécticamente: *un espacio real vivido + un tiempo ficticio espectacular + un espacio ficticio espectacular + un tiempo real vivido.*

Cuanto más se mezcla el tiempo ficticio con el espacio ficticio que crea, más se encamina hacia el estado de cosa, hacia el puro valor de cambio. Cuanto más se mezcla el espacio de lo vivido auténtico con el tiempo realmente vivido, más se afirma

el dominio del hombre. El espacio-tiempo unitariamente vivido es el primer foco de guerrilla, la chispa de lo cualitativo en la noche que sigue ocultando la revolución de la vida cotidiana.

Así pues, no sólo el tiempo objetivo se empeña en destruir el espacio puntual precipitándolo en el pasado, sino que también lo corroe interiormente introduciendo en él un ritmo acelerado que crea el espesor del rol (el espacio ficticio del rol resulta, en efecto, de la repetición rápida de una actitud, de la misma manera que la repetición de una imagen filmica da la apariencia de vida). El rol instala en la conciencia subjetiva el tiempo del transcurrir, del envejecimiento, de la muerte. Éste es «el pliegue al cual se ha obligado a la conciencia» de que habla Antonin Artaud. Dominada exteriormente por el tiempo lineal e interiormente por el tiempo del rol, la subjetividad sólo puede convertirse en una cosa, en una mercancía preciosa. El proceso, además, se acelera históricamente. En efecto, el rol es, en lo sucesivo, un consumo de tiempo en una sociedad en la que el tiempo reconocido es el tiempo del consumo. Y una vez más, la unidad de la opresión crea la unidad de la contestación. ¿Y qué es hoy la muerte? La ausencia de subjetividad y la ausencia de presente.

La voluntad de vivir siempre reacciona unitariamente. La mayor parte de los individuos se entregan, en favor del espacio vivido, a una verdadera desviación del tiempo. Si sus esfuerzos por reforzar la intensidad de lo vivido, por aumentar el espacio-tiempo de lo auténtico no se perdieran en la confusión y no se fragmentaran en el aislamiento, ¿quién sabe si el tiempo objetivo, el tiempo de la muerte, no se rompería? ¿Acaso el momento revolucionario no es una eterna juventud?

*

El proyecto de enriquecer el espacio-tiempo de lo vivido pasa por el análisis de lo que lo empobrece. El tiempo lineal

sólo domina a los hombres en la medida en que les prohíbe *transformar* el mundo, en la medida en que les obliga *a adaptarse*. El enemigo número UNO del poder es la libre irradiación de la creatividad individual. Y la fuerza de la creatividad reside en lo unitario. ¿Cómo se esfuerza el poder en romper la unidad del espacio-tiempo vivido? Convirtiendo lo vivido en mercancía, arrojándolo al mercado del espectáculo a merced de la oferta y de la demanda de los roles y de los estereotipos. Ya lo he estudiado en las páginas dedicadas al rol (apartado XV). Recurriendo a una forma particular de identificación: la atracción conjugada del pasado y del futuro, que aniquila el presente. En suma, intentando recuperar en una ideología de la historia la voluntad de construir el espacio-tiempo unitario de lo vivido (dicho de otra manera, de construir situaciones futuras). Voy a examinar estos dos últimos puntos.

*

Bajo el ángulo del poder, no hay momentos vividos (lo vivido no tiene nombre), sino tan sólo instantes que se suceden, totalmente idénticos en la línea del pasado. Todo un sistema de condicionamiento vulgariza esta manera de ver, toda una persuasión clandestina lo inyecta. El resultado salta a la vista. ¿Dónde está este presente del que se habla? ¿En qué rincón perdido de la existencia cotidiana?

Todo es memoria y anticipación. El fantasma de la cita futura se une, para obsesionarme, con el fantasma de la cita pasada. Cada segundo me lleva del instante que fue al instante que será. Cada segundo me abstrae de mí mismo; nunca existe el ahora. Una agitación hueca sitúa su eficacia en convertirnos a todos en pasajeros, en hacer pasar el tiempo, como se dice tan expresivamente, e incluso en hacer pasar el tiempo en el hombre, de parte a parte. Cuando Schopenhauer escribe: «Antes de Kant estábamos en el tiempo; después de Kant el tiempo está

en nosotros», traduce con claridad la irrigación de la conciencia por el tiempo del envejecimiento y de la decrepitud. Pero no cabe en el espíritu de Schopenhauer que el descuartizamiento del hombre, en el potro de tortura de un tiempo reducido a la divergencia aparente de un futuro y de un pasado, sea la razón que le empuja, en cuanto filósofo, a edificar su mística de la desesperación.

¿Y cuáles no serán la desesperación y el vértigo de un ser distendido entre dos instantes que persigue en zigzag, sin alcanzarlos jamás, sin atraparse nunca? Si al menos se tratara de la espera apasionada: nos hallamos bajo el encanto de un momento pasado, un momento de amor, por ejemplo, y la mujer amada aparecerá, la adivinamos, presentimos sus caricias... En suma, la espera apasionada es la sombra de la situación a construir. Pero debemos confesarnos que, casi siempre, la ronda del recuerdo y de la anticipación impide la espera y la sensación del presente, precipita la loca carrera de los tiempos muertos y de los instantes vacíos.

En el prisma del poder no hay otro futuro que un pasado reiterado. Una dosis de inauténtico conocido está propulsada por eso que se llama la imaginación prospectiva en un tiempo que se encarga de llenar de antemano con su perfecta vacuidad. Los únicos recuerdos son los de los roles que se han tenido, y el único futuro un eterno *remake*. La memoria de los hombres no debe obedecer más que a la voluntad del poder de afirmarse en el tiempo como una constante memorización de su presencia. Un *nihil novi sub role* vulgarmente traducido por «siempre harán falta dirigentes».

El porvenir propuesto bajo la etiqueta de «tiempo diferente» responde dignamente al espacio diferente al que se me invita a acomodarme. Cambiar de tiempo, cambiar de piel, cambiar de hora, cambiar de rol; la alienación es lo único que no cambia. Cada vez que el yo es otro, es vaivén del pasado al futuro. Los roles nunca tienen presente. ¿Cómo es posible que los roles se comporten bien? Si yo pierdo mi presente —encontrán-

dose siempre fuera—, ¿cómo puedo rodearme de un pasado y de un futuro agradables?

*

La identificación con el pasado-futuro culmina en el golpe de la ideología histórica, que introduce en la mente la voluntad individual y colectiva de dominar la historia.

El tiempo es una forma de percepción del espíritu; no es, evidentemente, una invención del hombre sino una relación dialéctica con la realidad exterior, una relación tributaria, por tanto, de la alienación y de la lucha de los hombres en y contra esta alienación.

Totalmente sometido a la adaptación, el animal no posee la conciencia del tiempo. El hombre rechaza la adaptación, pretende transformar el mundo. Cada vez que fracasa en su voluntad de demiurgo, conoce la angustia de la adaptación, la angustia de sentirse reducido a la pasividad del animal. La conciencia de la adaptación necesaria es la conciencia del tiempo que fluye. Por dicho motivo el tiempo va ligado a la angustia humana. Y cuanto más predomina la necesidad de adaptarse a las circunstancias sobre el deseo y la posibilidad de cambiarlas, más la conciencia del tiempo agarra al hombre por la garganta. ¿El mal de supervivencia es otra cosa que la conciencia aguda del transcurso en el tiempo y en el espacio del otro, la conciencia de la alienación? Rechazar la conciencia del envejecimiento y las condiciones objetivas del envejecimiento de la conciencia implica una exigencia mayor en querer hacer la historia, con más consecuencia y según los deseos de la subjetividad de todos.

La única razón de una ideología histórica estriba en impedir que los hombres hagan la historia. ¿Cómo distraer a los hombres de su presente, si no es atrayéndoles a las zonas del fluir del tiempo? Este rol incumbe al historiador. El historiador organiza el pasado, lo fragmenta según la línea oficial del tiem-

po, luego coloca los acontecimientos en las categorías *ad hoc*. Estas categorías, de fácil empleo, colocan el acontecimiento en cuarentena. Sólidos paréntesis lo aíslan, lo contienen, le impiden tomar vida, resucitar, desplegarse de nuevo en las calles de nuestra cotidianidad. El acontecimiento está congelado. Prohibido unirse a él, rehacerlo, completarlo, llevarlo hacia su superación. Ahí está, eternamente suspendido para la admiración de los estetas. Un pequeño cambio de indicio y lo trasladan del pasado al futuro. El porvenir no es más que una inútil repetición de los historiadores. El futuro que anuncian es un collage de recuerdos, de sus recuerdos. Vulgarizada por los teóricos estalinistas, la famosa noción del sentido de la Historia ha acabado por vaciar de toda humanidad tanto al futuro como al pasado.

Constreñido a identificarse a otro tiempo y a otro personaje, el individuo contemporáneo ha conseguido dejarse robar su presente bajo el patrocinio del historicismo. Pierde en un espacio-tiempo espectacular («¡Entráis en la Historia, camaradas!») el gusto de vivir auténticamente. Por lo demás, a quienes rechazan el heroísmo del compromiso histórico, el sector psicológico aporta su mistificación complementaria. Las dos categorías se apoyan mutuamente, se fusionan en la extrema miseria de la recuperación. Se escoge la historia o la mezquina vida apacible.

Históricos o no, todos los roles apestan. La crisis de la historia y la crisis de la vida cotidiana se confunden. La mezcla será detonante. En lo sucesivo, se trata de desviar la historia hacia fines subjetivos; con el apoyo de todos los hombres. Marx, en suma, no pretendió otra cosa.

5

Desde hace casi un siglo, los movimientos pictóricos significativos no han dejado de mostrarse como un juego –casi como una broma– sobre el espacio. Nada mejor que la creativi-

dad artística para expresar la búsqueda inquieta y apasionada de un nuevo espacio vivido. ¿Y cómo traducir, si no es a través del humor (pienso en los principios del impresionismo, en el puntillismo, en el fauvismo, en el cubismo, en los collages dadastas, en los primeros abstractos), el sentimiento de que el arte ya no aportaba ninguna solución válida?

El malestar, sensible primeramente en el artista, ha invadido, a medida que el arte se descomponía, la conciencia de un número creciente de gente. Construir un arte de vivir es hoy una reivindicación popular. Hay que concretar en un espacio-tiempo apasionadamente vivido las investigaciones de todo un pasado artístico, realmente abandonadas de manera desconsiderada.

En este caso, los recuerdos son recuerdos de heridas mortales. Lo que no se lleva a término se pudre. Lo pasado se ha convertido en irremediable y, colmo de la ironía, quienes hablan de ello como de una situación definitiva no dejan de triturarlo, falsificarlo, de acomodarlo al gusto del momento, como hacia el pobre Wilson cuando reescribía, en *1984* de Orwell, artículos de periódicos oficiales antiguos, contradichos por la evolución posterior de los acontecimientos.

Sólo existe un tipo de olvido admisible, el que borra el pasado realizándolo. El que salva de la descomposición mediante la superación. Los hechos, por muy lejos que se sitúen, jamás han dicho su última palabra. Basta con un cambio radical en el presente para que se bajen del pedestal y caigan a nuestros pies. No conozco otro testimonio más conmovedor sobre la corrección del pasado que el relatado por Victor Serge en *Ciudad ganada*. No deseo conocer otro más ejemplar.

Al final de una conferencia sobre la Comuna de París, dada en el momento álgido de la Revolución Bolchevique, un soldado se levanta pesadamente de su sillón de cuero, al fondo de la sala. «Se le oyó muy claramente murmurar con un tono de mando:

»—Cuenta la ejecución del doctor Millière.

»De pie, corpulento, con la frente inclinada de forma que no se le veía del rostro más que las gruesas mejillas peludas, los labios enojados, la frente abultada y arrugada —se parecía a algunos bustos de Beethoven—, escuchó este relato: el doctor Millière, en levita azul oscuro, y chistera, conducido bajo la lluvia a través de las calles de París —obligado a arrodillarse en las escalinatas del Panteón— gritando: “¡Viva la humanidad!” —la frase del soldado versallés apoyado en la verja a unos pasos: “¡Por el culo te la meteremos, tu humanidad!”

»En la negra noche de la calle sin luz el sencillo campesino se aproxima al conferenciante (...) Llevaba un secreto en la punta de la lengua. Su mutismo de antes había desaparecido.

»—Yo estuve en el gobierno de Perm, el año pasado, cuando se sublevaron los kulaks (...). Durante el camino había leído el folleto de Arnould, *Los muertos de la Commune*. Un bonito libro. Pensaba en Millière. ¡Y vengué a Millière, ciudadano! Fusilé sin más, en la puerta de una iglesia, al terrateniente más importante del lugar; no sabía su nombre ni me importa...

»Tras un breve silencio añadió:

»—Pero fui yo quien gritó: “¡Viva la humanidad!”»

Las revueltas antiguas adquieren en mi presente una dimensión nueva, la de una realidad inmanente a construir sin tardanza. Las avenidas del Luxemburgo, la plaza de la Torre de Saint-Jacques resuenan aún con los fusilamientos y los gritos de la Comuna aplastada. Pero otros fusilamientos llegarán, y otros osarios borrarán el recuerdo del primero. Para lavar el muro de los Federados con la sangre de los asesinos, los revolucionarios de todos los tiempos se unirán un día a los revolucionarios de todos los países.

Construir el presente es corregir el pasado, cambiar los signos del paisaje, liberar de su ganga los sueños y los deseos insaciados, dejar que se armonicen las pasiones individuales en lo colectivo. De los insurrectos de 1525 a los rebeldes mulelistas,

de Espartaco a Pancho Villa, de Lucrecio a Lautréamont, no hay más que el tiempo de mi voluntad de vivir.

La esperanza de los mañanas turba nuestras fiestas. El porvenir es peor que el océano; no contiene nada. Planificación, perspectiva, plan a largo plazo... Es lo mismo que especular sobre el techo de la casa cuando el primer piso no existe. Y, no obstante, si construyes bien tu presente, el resto te llegará por añadidura.

Tan sólo me interesa lo vivo del presente, su multiplicidad. A pesar de las prohibiciones, quiero rodearme del hoy como de una inmensa luz; colocar el tiempo diferente y el espacio de los demás a la inmediatez de la experiencia cotidiana. Concretar la fórmula de Schwester Katrei: «Todo lo que está en mí, está en mí, todo lo que está en mí está fuera de mí, todo lo que está en mí está en todas partes en torno a mí, todo lo que está en mí es para mí y mire por donde mire sólo veo lo que está en mí.» Sólo existe el justo triunfo de la subjetividad, tal como la historia lo permite hoy; por pocas «Bastillas» del futuro que se destruyan, por poco que se reestructure el pasado, por poco que se viva cada segundo como si, gracias a un eterno retorno, debiera repetirse exactamente, en ciclos infinitos.

Sólo el presente puede ser total. Un punto de una densidad increíble. Hay que aprender a retardar el tiempo, a vivir la pasión permanente de la experiencia inmediata. Un campeón de tenis contó que, durante un partido muy duro, recibió una pelota muy difícil de devolver. De repente, la vio acercarse lentamente, con tanta lentitud que tuvo tiempo de juzgar la situación, decisión adecuada y golpearla con gran maestría. En el espacio de la creación, el tiempo se dilata. En la inautenticidad, se acelera. A quien posea la poética del presente le ocurrirá la aventura del chinito enamorado de la Reina de los Mares. Fue en su búsqueda al fondo de los océanos. Cuando regresó a la tierra, un anciano que estaba cortando rosas, le dijo: «Mi abuelo me habló de un joven desaparecido en el mar, que se llamaba como tú.»

«La puntualidad es la reserva del tiempo», dice la tradición esotérica. La frase de la *Pistis Sophia*: «Un día de luz es un millar de años del mundo», se tradujo en el baño revelador de la historia por las palabras de Lenin afirmando que hay jornadas revolucionarias que valen como siglos.

El problema consiste en resolver las contradicciones del presente, en no detenerse a medio camino, en no dejarse «distracer», en ir hacia la superación. Obra colectiva, obra de pasión, obra de poesía, obra del juego (la eternidad es el mundo del juego, dice Boehme). Por muy pobre que sea, el presente contiene siempre la verdadera riqueza, la de la construcción posible. Pero ya sabéis —lo sabéis porque vivís— cuánto me arrebatada de las manos este poema ininterrumpido que me alegra.

¿Sucumbir al torbellino de los tiempos muertos, envejecer, consumirse hasta el vacío del cuerpo y del espíritu? Mejor desaparecer como un desafío a la duración. El ciudadano Anquetil narra en su *Précis de l'histoire universelle*, aparecido en París en el año VII de la República, que un príncipe persa, herido por la vanidad del mundo, se retiró a un castillo, acompañado de cuarenta cortesanas, de las más bellas y más cultas del reino. Murió al cabo de un mes, en el exceso de los placeres. Pero ¿qué es la muerte frente a semejante eternidad? Si debo morir, que muera al menos en el amor.

XXIII. LA TRIADA UNITARIA: REALIZACIÓN – COMUNICACIÓN – PARTICIPACIÓN

La unidad represiva del poder en su triple función de obligación, de seducción y de mediación no es más que la forma, invertida y pervertida por las técnicas de disociación, de un triple proyecto unitario. La sociedad nueva, tal y como se elabora confusamente en la clandestinidad, tiende a definirse prácticamente como una transparencia de relaciones humanas que favorecen la participación real de todos en la realización de cada uno. – La pasión de la creación, la pasión del amor y la pasión del juego son a la vida lo que la necesidad de alimentarse y la necesidad de protegerse a la supervivencia (1). – La pasión de crear fundamenta el proyecto de realización (2), la pasión de amar, el proyecto de comunicación (4), la pasión de jugar, el proyecto de participación (6). – Disociados, estos tres proyectos refuerzan la unidad represiva del poder. – La subjetividad radical es la presencia –actualmente visible en la mayoría de los hombres– de una misma voluntad de construirse una vida apasionante (3). Lo erótico es la coherencia espontánea que aporta su unidad práctica al enriquecimiento de lo vivido (5).

1. La construcción de la vida cotidiana realiza en su grado superior la unidad de lo racional y de lo pasional. El misterio mantenido desde siempre en torno a la vida procede del oscurantismo en que se disimula la trivialidad de la supervivencia. De hecho, la voluntad de vivir es inseparable de cierta voluntad de organización. El atractivo que ejerce sobre cada individuo la promesa de una vida rica y múltiple toma necesariamente el aspecto de un proyecto sometido en todo o en parte al poder social encargado de refrenarlo. De la misma forma que el gobierno de los hombres recurre esencialmente a un triple modo de opresión: la obligación, la mediación alienante y la seducción mágica, también la voluntad de vivir extrae su fuerza y su cohe-

rencia en la unidad de tres proyectos indisociables: la realización, la comunicación, la participación.

En una historia de hombres que no se redujera a la historia de su supervivencia, sin que por otra parte se disociara de ella, la dialéctica de este triple proyecto, aliada a la dialéctica de las fuerzas productivas, explicaría la mayor parte de los comportamientos. No hay ni un motín, ni una revuelta que no revele una investigación apasionada de la vida exuberante, de una transparencia en las relaciones humanas y de un modo colectivo de transformación del mundo. Hasta el punto que a este lado de la evolución histórica parece que se pueden descubrir tres pasiones fundamentales, que son a la vida lo que la necesidad de alimentarse y de protegerse es a la supervivencia. La pasión de la creación, la pasión del amor y la pasión del juego actúan en interacción con la necesidad de alimentarse y de protegerse, así como la voluntad de vivir interfiere sin cesar con la necesidad de la supervivencia. Evidentemente, estos elementos sólo adquieren importancia en el cuadro histórico, pero es precisamente la historia de su disociación la que aquí se discute, en nombre de su totalidad siempre reivindicada.

El Welfare State tiende a englobar la cuestión de la supervivencia en una problemática de la vida. Antes lo expliqué. En esta coyuntura histórica en que la economía de la vida absorbe poco a poco la economía de la supervivencia, la disociación de los tres proyectos, y de las pasiones que los sustentan, aparece distintamente como una prolongación de la distinción aberrante entre vida y supervivencia. Entre la separación, que es el feudo del poder, y la unidad, que es el dominio de la revolución, la existencia no tiene la mayor parte del tiempo más que la ambigüedad para expresarse: hablaré, pues, por separado y unitariamente de cada proyecto.

*

El proyecto de realización nace de la pasión de crear, en el momento en que la subjetividad se hincha y quiere reinar por doquier. El proyecto de comunicación nace de la pasión del amor, cada vez que unos seres descubren en ellos una voluntad idéntica de conquistas. El proyecto de participación nace de la pasión del juego, cuando el grupo ayuda a la realización de cada uno.

Aisladas, las tres pasiones se pervierten. Disociados, los tres proyectos se adulteran. La voluntad de realización se convierte en voluntad de poder; sacrificada al prestigio y al rol, reina en un universo de obligaciones y de ilusiones. La voluntad de comunicación se convierte en mentira objetiva; basada en unas relaciones de objetos, distribuye a los semiólogos los signos que éstos disfrazan con una apariencia humana. La voluntad de participación organiza el aislamiento de todos en la muchedumbre, crea la tiranía de la ilusión comunitaria.

Escindida de las demás, cada pasión se integra en una visión metafísica que la absolutiza y la convierte, como tal, en inaccesible. Los pensadores no carecen de humor: desconectan los elementos del circuito y luego anuncian que la corriente no pasará. Entonces pueden afirmar, sin recato, que la realización total es una añagaza, la transparencia una quimera, la armonía social un capricho. Donde reina la separación, todos estamos realmente abocados a lo imposible. La manía cartesiana de trocear y de avanzar gradualmente garantiza siempre lo inacabado y lo defectuoso. Los ejércitos del Orden sólo reclutan mutilados.

2. EL PROYECTO DE REALIZACIÓN

La garantía de una seguridad de existencia deja sin utilización a una gran cantidad de energía antes absorbida por la necesidad de supervivencia. La voluntad de poder intenta recuperar, en favor de la esclavitud jerarquizada, esta energía disponible para la

libre expansión de la vida individual (1). El condicionamiento de la opresión generalizada provoca en la mayoría de los hombres un repliegue estratégico hacia lo que sienten en ellos de irreductible: su subjetividad. La revolución de la vida cotidiana debe concretar la ofensiva que el centro subjetivo lanza cien veces por día hacia el mundo objetivo (2).

1

La frase histórica de la apropiación privada ha impedido al hombre ser el Dios creador que tuvo que decidirse a crear idealmente para homologar su fracaso. El deseo de ser Dios está en el corazón de cada hombre, pero este deseo se ha ejercido hasta ahora contra el mismo hombre. Ya he explicado cómo la organización social jerarquizada construye el mundo destruyendo a los hombres, cómo el perfeccionamiento de su mecanismo y de sus redes le hace funcionar como un ordenador gigante cuyos programadores son a su vez programados, cómo, en fin, el más frío de los monstruos fríos encuentra su culminación en el proyecto del Estado cibernético.

En estas condiciones, la lucha por el pan cotidiano, el combate contra la incomodidad, la búsqueda de un empleo estable y de una seguridad en la existencia son, en el frente social, operaciones ofensivas que van tomando, con lentitud, pero con seguridad, el aspecto de refriegas de retaguardia (dicho sea sin subestimar su importancia). La necesidad de sobrevivir absorbía y sigue absorbiendo una dosis de energía y de creatividad que el Estado del bienestar heredaría como una jauría de lobos desatados. A pesar de los falsos compromisos y de las actividades ilusorias, la energía creadora, incesantemente estimulada, ya no se disuelve lo suficientemente aprisa bajo la dictadura de lo consumible. ¿Qué será de esta exuberancia repentinamente disponible, de este excedente de robustez y virilidad que ni las obligaciones ni la mentira llegan a gastar verdaderamente? Irre-

cuperada por el consumo artístico y cultural –por el espectáculo ideológico–, la creatividad se dirige espontáneamente *contra* las condiciones y las garantías de supervivencia.

Los hombres de la contestación sólo pueden perder su supervivencia. Sin embargo, pueden perderla de dos maneras: **perdiendo** la vida o **construyéndola**. Puesto que la supervivencia es una especie de muerte lenta, existe una tentación, no desprovista de razones apasionadas, de precipitar el movimiento y morir con mayor rapidez, algo así como cuando se pisa el acelerador de un coche deportivo. Entonces se «vive» en lo negativo la negación de la supervivencia. O, por el contrario, la gente puede esforzarse en sobrevivir como antisupervivientes, concentrando la energía en torno al enriquecimiento de su vida cotidiana. **Negando** la supervivencia pero englobándola en una fiesta **constructivista**. En ambas tendencias se podrá reconocer la vía Única y contradictoria del pudrimiento y de la superación.

El proyecto de realización es inseparable de la superación. El rechazo desesperado permanece prisionero en cualquier caso del dilema autoritario: la supervivencia o la muerte. Este rechazo aquiescente, esta creatividad salvaje y tan fácilmente domada por el orden de las cosas, es la *voluntad de poder*.

*

La voluntad de poder es el proyecto de realización falsificado, separado de la participación y de la comunicación. Es la **pasión** de crear y de crearse, aprisionada en el sistema jerárquico, condenada a hacer girar las muelas de la represión y de la **apar**iencia. Prestigio y humillación, autoridad y sumisión, así es la **marcha** de la voluntad de poder. El héroe es el que se sacrifica a la **promoción** del rol y del músculo. Cuando está **fatigado**, cumple el consejo de Voltaire y cultiva su jardín. Y su **mediocridad** sigue sirviendo como modelo, bajo su forma **palurda**, al común de los mortales.

¡Cuánta renuncia a la voluntad de vivir hay en el héroe, en el dirigente, en la *vedette*, en el playboy, en el especialista...! ¡Cuántos sacrificios para imponer a unas personas –sean dos o millones–, a las que se considera perfectos imbéciles, a no ser que uno mismo lo sea, su foto, su nombre, un barniz de respeto!

No obstante, la voluntad de poder contiene, bajo su embalaje protector, cierta dosis de voluntad de vivir. Estoy pensando en la *virtú* del *condottiere*, en la exuberancia de los gigantes del Renacimiento. Pero en nuestros días ya no hay *condottieri*. A lo sumo, capitanes de industria, estafadores, comerciantes del cañón y de la cultura, mercenarios. El aventurero y el explorador se llaman Tintín y Schweitzer. Y con esa gente Zaratustra piensa poblar las alturas de Sils-Maria; en esos abortos pretende descubrir el signo de una raza nueva. En verdad, Nietzsche es el último amo, crucificado por su propia ilusión. Su muerte reedita, de manera más picante, más espiritual, la comedia del Gólgota. Da un sentido a la desaparición de los amos, así como Cristo daba un sentido a la desaparición de Dios. Por más que Nietzsche sea sensible al asco, el hedor innoble del cristianismo no le impide respirar a sus anchas. Y como finge no comprender que el cristianismo, gran denostador de la voluntad de poder, es su mejor protector, su chantajista más fiel, ya que impide la aparición de los amos sin esclavos, Nietzsche consagra la permanencia de un mundo jerarquizado, en el que la voluntad de vivir se condena a no ser otra cosa que voluntad de poder. La fórmula «Dionisos el Crucificado» con que firma sus últimos escritos traiciona claramente la humildad de quien no ha hecho más que buscar un amo a su exuberancia mutilada. No es fácil acercarse impunemente al brujo de Belén.

El nazismo es la lógica nietzscheana llamada al orden por la historia. El problema era: ¿qué puede llegar a ser el último de los amos en una sociedad en la que los verdaderos amos han desaparecido? La respuesta fue: un supercriado. Incluso la idea de superhombre, por muy pobre que sea en Nietzsche, casa terriblemente mal con lo que sabemos de los servidores del Tercer

Reich. Para el fascismo no hay más que un superhombre: el Estado.

El superhombre estatal es la fuerza de los débiles. Por dicho motivo las reivindicaciones del individuo aislado se acomodan siempre a un rol impecablemente mantenido en el espectáculo oficial. La voluntad de poder es una voluntad espectacular. El hombre solitario detesta a los demás, desprecia a los hombres siendo él a su vez el hombre de la muchedumbre, el hombre despreciable por excelencia. Su agresividad se complace en confiar en la ilusión comunitaria más burda, su combatividad se ejerce en la caza a las promociones.

El mánager, el jefe, el duro, el caído, han tenido que fatigarse, encajar, soportar. Tienen la moral de los pioneros, de los *scouts*, de los ejércitos, de los grupos de choque del conformismo. «Lo que yo he hecho, ningún animal lo habría hecho...» Una voluntad de aparentar la falta de ser, una manera de ignorar el vacío de su existencia afirmándola rabiosamente, esto es lo que define al caído. Únicamente los criados se enorgullecen de sus sacrificios. El peso de las cosas es aquí soberano: o bien el artificio del rol o bien la autenticidad del animal. Lo que el hombre se niega a realizar, lo hace la bestia. Los héroes que desfilan, con la banda de música en cabeza, Ejército Rojo, SS, *paracas*, son los mismos que torturaron en Budapest, en Varsovia, en Argel. El furor de los *guripas* crea la disciplina de los ejércitos; la jauría policíaca conoce el tiempo de morder y el tiempo de arrastrarse.

La voluntad de poder es una prima a la esclavitud. Y también un odio de la esclavitud. Jamás las grandes individualidades del pasado se identificaron con alguna Causa. Prefirieron asimilar la Causa a su propio deseo de poder. Desaparecidas y desmenzadas las grandes causas, las individualidades se han descompuesto de manera parecida. Sin embargo, el juego sigue. La gente adopta una Causa porque no han podido adoptarse a sí mismos y a sus deseos; pero a través de la Causa y del sacrificio exigido, lo que persiguen a contrapelo es su voluntad de vivir.

A veces el sentido de la libertad y del juego se despierta en los irregulares del Orden. Pienso en Giuliano, antes de ser recuperado por los terratenientes, en Billy el Niño, en los gánsters próximos en momentos a los terroristas. Se ha visto a legionarios y a mercenarios pasar al lado de los rebeldes argelinos o congoleños, escogiendo así el partido de la insurrección abierta y llevando el gusto del juego hasta sus últimas consecuencias: la ruptura de todas las prohibiciones y el postulado de la libertad total.

Pienso también en los *blousons noirs*. Su pueril voluntad de poder ha sabido frecuentemente salvaguardar una voluntad de vivir casi intacta. Es cierto que la recuperación amenaza al *blousson noir*: como consumidor, primero, porque llega a desear los objetos que no puede comprar; como productor después, cuando envejece, pero el juego conserva en el seno de los grupos una atracción tan viva que hay alguna posibilidad de alcanzar un día una conciencia revolucionaria. Si la violencia típica de estos grupos dejara de malgastarse en atentados espectaculares y a menudo ridículos para llegar a la poesía de los motines, el juego, convirtiéndose en insurreccional, provocaría sin duda una reacción en cadena, una onda de choque cualitativa. En efecto, la mayor parte de la gente está sensibilizada al deseo de vivir auténticamente, al rechazo de las obligaciones y de los roles. Basta con una chispa y con una táctica adecuada. Si los *blousons noirs* llegan alguna vez a una conciencia revolucionaria por el simple análisis de lo que ya son y por la simple exigencia de ser más, constituirán sin lugar a dudas el epicentro de la inversión de perspectiva. Federar sus grupos sería el acto que, a la vez, manifestaría esta conciencia y la permitiría.

2

Hasta el presente el centro nunca ha estado en el hombre, la creatividad ha permanecido marginal, suburbana. El urbanis-

mo refleja muy bien las aventuras del eje en torno al cual la vida se organiza desde hace milenios. Las ciudades antiguas se elevan en torno a una fortaleza o un lugar sagrado, templo o iglesia, punto de unión entre la tierra y el cielo. Las ciudades obreras rodean con sus tristes calles la fábrica o el complejo industrial, mientras que los centros administrativos controlan avenidas sin alma. Finalmente, las ciudades nuevas, como Sarcelles o Mourenx, no tienen centro. Esto simplifica las cosas: el punto de referencia que proponen está *siempre en otra parte*. En estos laberintos en que tan sólo podemos perdernos, la prohibición de jugar, de encontrarse, de vivir, se disimula detrás de kilómetros de ventanales, en la red cuadrículada de arterias, en la cima de los bloques de cemento habitables.

Ya no hay centro de opresión porque la opresión está en todas partes. Aspecto positivo de tal disgregación: cada uno toma conciencia, en un extremo aislamiento, de la necesidad de salvarse primero, de escogerse como centro, de construir a partir de lo subjetivo un mundo en el que en cualquier parte se pueda estar como en casa.

El retorno lúcido hacia sí es el retorno a la fuente de los otros, a la fuente de lo social. Mientras la creatividad individual no esté situada en el centro de la organización de la sociedad, no habrá otras libertades para los humanos que destruir y ser destruidos. Si piensas por los demás, los demás pensarán por ti. Quien piensa por ti te juzga, te reduce a su norma, te embrutece, pues la necedad no nace de una falta de inteligencia, como creen los imbéciles, sino que comienza con la renuncia, con el abandono de sí mismo. Por eso, si alguien te pide satisfacciones y te exige cuentas, trátale como a un juez, es decir, como a un enemigo.

«Quiero herederos, quiero hijos, quiero discípulos, quiero un padre, no me quiero a mí mismo», así hablan los intoxicados del cristianismo, estén en Roma o en Pekín. Allí donde reina un espíritu así, sólo hay miserias y neurosis. La subjetividad me es demasiado querida para que lleve la desenvoltura hasta el

punto de solicitar o de rechazar la ayuda de otros hombres. No se trata de perderse en los demás, ni mucho menos de perderse en sí mismo. Quien sabe que debe contar con la colectividad, debe antes que nada encontrarse, sin lo cual sólo sacará de los demás su propia negación.

El reforzamiento del centro subjetivo ofrece un carácter tan particular que resulta incómodo hablar de él. El corazón de cada ser humano disimula una habitación secreta, una *camera obscura*. Únicamente tienen acceso a ella el espíritu y el sueño. Círculo mágico en el que el mundo y el yo se juntan; no hay ni un deseo, ni una aspiración que no se ejecute inmediatamente. Aquí crecen las pasiones, hermosas flores venenosas donde se posa el aire del tiempo. Parecido a un Dios antojadizo y tiránico, me creo un universo y reino sobre unos seres que sólo vivirán para mí. El humorista James Thurber ha mostrado en algunas páginas encantadoras cómo el apacible Walter Mitty se imaginaba sucesivamente capitán intrépido, eminente cirujano, asesino audaz, héroe de las trincheras; y siempre sin dejar de conducir su viejo Buick y comprando galletas de perro.

La importancia del centro subjetivo se evalúa con facilidad a partir del descrédito con que se rodea. Se suele ver generalmente en él un puerto de compensación, un repliegue meditativo, una subprefectura poética, el signo de la interioridad. La ensoñación, suele decirse, no tiene la menor consecuencia. No obstante, ¿no es partiendo de los fantasmas y de las representaciones caprichosas del espíritu como se han fomentado los más hermosos atentados contra la moral, la autoridad, el lenguaje, el hechizo? ¿Acaso la riqueza subjetiva no es la fuente de toda creatividad, el laboratorio de la experiencia inmediata, la cabeza de puente implantada en el Viejo Mundo y de donde partirán las próximas invasiones?

Para quien sabe recoger lúcidamente los mensajes y las visiones dejadas por el centro subjetivo, el mundo se ordena de distinta forma, los valores cambian, las cosas pierden su aura, se

convierten en simples instrumentos. En la magia de lo imaginario, todo existe para ser manipulado a mi gusto, acariciado, roto, recreado, modificado. La primacía de la subjetividad reconocida nos libera del hechizo de las cosas. Partiendo de los demás, nos perseguimos sin alcanzarnos jamás, repetimos los mismos gestos privados de sentido. Tomándose a sí mismo como punto de partida, por el contrario, los gestos no se repiten, sino que se toman de diferente forma, se corrigen, se realizan idealmente.

El onirismo latente segrega una energía que no pide otra cosa que hacer girar las circunstancias como si fueran turbinas. De la misma manera que convierte la utopía en imposible, el alto grado de tecnificación que alcanza nuestra época actual suprime el carácter puramente mágico de los sueños. Todos mis deseos son realizables desde el instante en que el equipo material contemporáneo se pone a su servicio.

Y en lo inmediato, incluso privado de estas técnicas, ¿la subjetividad no se equivoca nunca? Lo que yo he soñado ser, me es imposible objetivarlo. Todo individuo ha logrado, al menos una vez en su vida, la operación de Lassailly o de Netchaiev; el primero se hacía pasar por el autor de un libro, no escrito, y acabó por convertirse en un auténtico escritor, padre de las *Roueries de Trialph*; el segundo, arrancando dinero a Bakunin en nombre de una organización terrorista inexistente, llega a dirigir un auténtico grupo de nihilistas. Es preciso que un día yo llegue a ser como he querido que se me vea; es preciso que la imagen privilegiada en el espectáculo por mi querer-ser alcance la autenticidad. De este modo, la subjetividad desvía en provecho propio el rol y la mentira espectacular, reintroduce la apariencia en lo real.

La trayectoria puramente espiritual de la imaginación subjetiva busca siempre su realización práctica. No hay duda de que la atracción del espectáculo artístico —sobre todo del que cuenta historias— juega con esta tendencia de la subjetividad a

realizarse, pero en realidad, la capta y la conduce hacia las turbinas de la identificación pasiva. Es lo que justamente subraya Debord en su film de agitación *Critique de la séparation*: «Generalmente, los acontecimientos que suceden en la existencia individual tal y como está organizada, los que nos conciernen realmente y exigen nuestra adhesión, son precisamente los que no merecen nada más que encontrarnos como espectadores distantes y aburridos, indiferentes. Por el contrario, la situación que es vista a través de una trasposición artística cualquiera es con frecuencia la que más atrae, la que merecería llegar a ser actor y participante en ella. Ésta es una paradoja que debe ser invertida y puesta de pie.» Tenemos que disolver las fuerzas del espectáculo artístico para traspasar su arsenal al armamento de los sueños subjetivos. Armados de esta forma, nadie se atreverá a tratarlos de fantasmas. El problema de realizar el arte no se plantea en otros términos.

3. LA SUBJETIVIDAD RADICAL

Todas las subjetividades difieren entre sí aunque todas obedezcan a una idéntica voluntad de realización. Se trata de poner su variedad al servicio de esta común inclinación, de crear un frente unido de la subjetividad. El proyecto de construir una sociedad nueva no puede perder de vista esta doble exigencia: la realización de la subjetividad individual será colectiva o no será; y «cada uno combate por lo que ama, esto es lo que se llama hablar de buena fe. Combatir por todos no es más que la consecuencia» (Saint-Just).

Mi subjetividad se alimenta de acontecimientos. De los acontecimientos más diversos, un motín, una pena de amor, un encuentro, un recuerdo, un dolor de muelas. Las ondas de choque de lo que compone la realidad en devenir repercuten en las cavernas de lo subjetivo. La trepidación de los hechos me vence

a pesar mío; no todos me impresionan igualmente pero su contradicción me alcanza siempre, pues aunque mi imaginación se apodere de ellos escapan casi siempre a mi voluntad de cambiarlos realmente. El centro subjetivo registra simultáneamente la transmutación de lo real en imaginario y el reflujo de los hechos regresando al curso incontrolable de las cosas. De ahí la necesidad de establecer un puente entre la construcción imaginaria y el mundo objetivo. Únicamente una teoría radical puede conferir al individuo derechos imprescriptibles sobre el medio y las circunstancias. La teoría radical coge a los hombres por la raíz y la raíz de los hombres es su subjetividad: esta zona irreductible que poseen en común.

Es imposible salvarse solo, nadie puede realizarse aisladamente. ¿Es posible que después de alcanzar alguna lucidez sobre sí mismo, y sobre el mundo, un individuo no se percate de que entre los que le rodean existe una voluntad idéntica a la suya, una misma búsqueda que parte del mismo punto de apoyo?

Todas las formas de poder jerarquizado difieren entre sí y presentan, no obstante, una identidad en sus funciones opresivas. De igual manera, todas las subjetividades difieren entre sí y presentan, sin embargo, una identidad en su voluntad de realización integral. Es así como hay que hablar de una auténtica «subjetividad radical».

Existe una raíz común a todas las subjetividades únicas e irreductibles: la voluntad de realizarse transformando el mundo, la voluntad de vivir todas las sensaciones, todas las experiencias, todas las posibilidades. En diferentes grados de conciencia y de resolución, esta voluntad está presente en cada hombre. Su eficacia depende evidentemente de la unidad colectiva que alcanzará sin perder su multiplicidad. La conciencia de esta unidad necesaria nace de una especie de reflejo de identidad, movimiento inverso de la identificación. Mediante la identificación, se pierde su unidad en la pluralidad de los roles;

mediante el reflejo de identidad, se refuerza su plurivalencia en la unidad de las subjetividades federadas.

El reflejo de identidad funda la subjetividad radical. La mirada que sale de uno mismo debe buscarse por todas partes en los demás hombres. «Cuando fui enviado al estado de Chou—dice Confucio—vi a unos lechones que mamaban de su madre muerta. Muy pronto se estremecieron y se apartaron. Se dieron cuenta de que ya no les veía y de que *ya no era parecida a ellos*. Lo que les gustaba de su madre no era su cuerpo, sino lo que hacía vivir al cuerpo.» De la misma forma, lo que yo busco en los demás es la parte más rica de mí que ellos mantienen. ¿El reflejo de identidad se propagará ineluctablemente? No es inevitable. No obstante, las condiciones históricas actuales predisponen a que así sea.

Nadie ha puesto en duda jamás el interés que los hombres sienten en estar alimentados, alojados, cuidados, protegidos de las intemperies y de los reveses. La realización de este deseo común ha sido retrasado por las imperfecciones de la técnica, muy pronto transformadas en imperfecciones sociales. Hoy la economía planificada permite prever la solución final de los problemas de la supervivencia. Ahora que las necesidades de supervivencia están a punto de ser satisfechas, al menos en los países hiperindustrializados, se descubre que también existen pasiones de vida que deben ser satisfechas, que la satisfacción de estas pasiones afecta al conjunto de los hombres y, además, que un fracaso en este sector pondría en cuestión todas las adquisiciones de la supervivencia. Los problemas de la supervivencia, resueltos con lentitud, pero con seguridad, contrasta cada vez más con los problemas de la vida, sacrificados con lentitud, pero con seguridad, a los imperativos de la supervivencia. Esta separación facilita las cosas: la planificación socialista se opondrá en lo sucesivo a la armonización social.

*

La subjetividad radical es el frente común de la identidad recuperada. Quienes son incapaces de reconocer su presencia en los demás se condenan a ser siempre extraños a sí mismos. No puedo hacer nada por los demás si ellos no pueden hacer nada por ellos mismos. Bajo esta óptica hay que revisar nociones como las de «conocimiento» y «reconocimiento», «simpatíco» y «simpatizante».

El conocimiento sólo tiene valor si desemboca en el reconocimiento del proyecto común, en el reflejo de identidad. El estilo de realización implica conocimientos múltiples, pero estos conocimientos no son nada sin el estilo de realización. Como demostraron los primeros años de la Internacional Situacionista, los principales adversarios de un grupo revolucionario coherente son los más próximos en el conocimiento y los más alejados en la vivencia y el sentido que le atribuyen. De igual manera, los simpatizantes se identifican con el grupo a la vez que lo dificultan. Lo entienden todo, a excepción de lo esencial, de la radicalidad. Reivindican el conocimiento porque ellos son incapaces de reivindicarse.

Poseyéndome, desposeo a los demás de su dominio sobre mí y les permito, pues, que se reconozcan en mí. Nadie crece libremente sin extender la libertad en el mundo.

Me identifico sin reserva alguna con la frase de Coeurde-roy: «Aspiro a ser yo, a caminar sin trabas, a afirmarme solo en mi libertad. Que todos hagan lo mismo. Y no os sigáis atormentando acerca del destino de la revolución; estará mejor en manos de todo el mundo que en manos de los partidos.» Nada me autoriza a hablar en nombre de los demás, sólo soy delegado de mí mismo y, no obstante, estoy constantemente dominado por el pensamiento de que mi historia no es tan sólo una historia personal, sino que sirvo a los intereses de innumerables hombres que viven como vivo yo y esforzándome en vivir más intensamente, más libremente. Cada uno de mis amigos es una colectividad que ha dejado de ignorarse, cada uno de nosotros

sabe que trabaja para los demás trabajando para sí mismo. Sólo en estas condiciones de transparencia puede reforzarse la participación auténtica.

4. EL PROYECTO DE COMUNICACIÓN

La pasión del amor ofrece el modelo más puro y más extendido de la comunicación auténtica. Acentuándose, la crisis de la comunicación amenaza con corromperla. La reificación la acosa. Hay que procurar que la praxis amorosa no se convierta en un encuentro de objetos, hay que evitar que la seducción entre en las conductas espectaculares. Fuera de la vía revolucionaria no hay amor feliz.

Igualmente importantes, las tres pasiones que mantienen el triple proyecto de realización, de comunicación, de participación, no son, sin embargo, reprimidas de igual manera. Mientras que el juego y la pasión creadora caen bajo el peso de las prohibiciones y de las falsificaciones, el amor, sin escapar a la opresión, sigue siendo, sin embargo, la experiencia más extendida y más accesible a todos. La más democrática, en una palabra.

La pasión del amor lleva en sí el modelo de una comunicación perfecta: el orgasmo, el acuerdo de la pareja en el acmé. En la oscuridad de la supervivencia cotidiana, es el resplandor intermitente de lo cualitativo. La intensidad vivida, la especificidad, la exaltación de los sentidos, la movilidad de los afectos, el gusto del cambio y de la variedad, todo predispone a la pasión del amor a reapasionar los desiertos del Viejo Mundo. De una supervivencia sin pasión sólo puede nacer la pasión de una vida una y múltiple. Los gestos del amor resumen y condensan el deseo y la realidad de tal vida. El universo que los verdaderos amantes edifican con sueños y con abrazos es un universo de transparencia; los amantes quieren estar por doquier en ellos.

Mejor que las demás pasiones, el amor ha sabido preservar

su dosis de libertad. La creación y el juego siempre se han «beneficiado» de una representación oficial que los alejaba, por decir así, de la fuente. El amor no ha salido nunca de cierta clandestinidad, denominada intimidad. Se ha encontrado protegido por la noción de vida privada, expulsado del día (reservado al trabajo y al consumo) y empujado hacia los rincones de la noche, a las luces tamizadas. Así ha escapado en parte a la gran recuperación de las actividades diurnas. No se puede decir lo mismo del proyecto de comunicación. La chispa de la pasión amorosa desaparece bajo las cenizas de la falsa comunicación. Acentuándose bajo el peso de lo consumible, la falsificación amenaza con alcanzar los sencillos gestos del amor.

*

Quienes hablan de comunicación cuando sólo existen unas relaciones entre cosas, divulgan la mentira y el malentendido y aumentan la reificación. Entendimiento, comprensión, acuerdo... ¿Qué significan estas palabras cuando a mi alrededor sólo veo explotadores y explotados, dirigentes y ejecutantes, actores y espectadores, personas manipuladas como basura por las máquinas del poder?

No es que las cosas no expresen nada. Si alguien entrega a un objeto su propia subjetividad, éste se convierte en humano. Pero en un mundo regido por la apropiación privada, la única función del objeto es justificar a su propietario. Si mi subjetividad se apodera de lo que le rodea, si mi mirada se apropia de un paisaje, no puede ser más que idealmente, sin consecuencias materiales ni jurídicas. En la perspectiva del poder los seres, las ideas y las cosas no están ahí para mi agrado, sino para servir a un amo; nada es realmente sino que todo es función de un orden de pertenencia.

No hay comunicación auténtica en un mundo en el que los fetiches gobiernan la mayoría de los comportamientos. En-

tre los seres y las cosas, el espacio está controlado por las mediaciones alienantes. A medida que el poder se convierte en una función abstracta, la confusión y la multiplicación de sus signos necesitan escribas, semánticos, y mitológicos, que se conviertan en sus intérpretes. Educado a no ver en torno a sí más que objetos, el propietario necesita servidores objetivos y objetivados. Los especialistas de la comunicación organizan la mentira en favor de los guardianes de cadáveres. Únicamente la verdad subjetiva, armada por las condiciones técnicas históricas, puede resistirles. Hay que partir de la experiencia inmediata si se quieren romper las puntas de penetración más avanzadas de las fuerzas opresivas.

*

La burguesía no ha conocido otro placer que el de degradarlos todos. No le ha bastado con aprisionar la libertad de amar en la apropiación sórdida de un contrato de matrimonio y de liberarla a horas fijas para las necesidades del adulterio; no se ha contentado con los celos y la mentira para envenenar la pasión; ha conseguido desunir a los amantes en el abrazo de sus gestos.

La desesperación amorosa no procede de que los amantes no pueden obtenerse, sino más bien de que, mezclados en el abrazo, corren el riesgo de no encontrarse jamás; de tomarse mutuamente como objetos. Las concepciones higienistas de la socialdemocracia sueca ya han popularizado esta caricatura de la libertad de amar, el amor manipulado como un juego de cartas.

El asco que nace de un mundo desposeído de su autenticidad reanima el deseo insaciable de contactos humanos. ¡Qué feliz azar es el amor! A veces pienso que no existe otra realidad inmediata, otra humanidad tangible que la caricia de un cuerpo femenino, dulzura de la piel, tibieza del sexo. Que no existe nada más, pero que esta Nada se abre sobre una totalidad que una vida eterna no podría acallar.

Después sucede, en lo más íntimo de la pasión, que la masa inerte de los objetos ejerce una atracción oculta. La pasividad de un amante desata frecuentemente los lazos que se trenzaban, el diálogo se interrumpe sin haber comenzado verdaderamente. La dialéctica del amor se fija y sólo quedan unas personas que yacen juntas. Sólo quedan unas relaciones de objetos.

Aunque el amor nace siempre *de* y *en* la subjetividad –una muchacha es bella porque me gusta–, mi deseo no puede evitar objetivar lo que codicia. El deseo siempre objetiva a la persona amada. Ahora bien, si dejo a mi deseo transformar el ser amado en objeto, ¿no me encuentro condenado a chocar con este objeto y, con la ayuda del hábito, a desprenderme de él?

¿Qué es lo que asegura la perfecta comunicación amorosa? La unión de estos contrarios:

– cuanto más me desprendo del objeto de mi deseo y más fuerza objetiva doy a mi deseo, más soy yo un deseo despreocupado de su objeto;

– cuanto más me desprendo de mi deseo como objeto y más fuerza objetiva doy al objeto de mi deseo, más mi deseo extrae su justificación del ser amado.

En el plano social, este juego de actitudes podría traducirse en el cambio de parejas y el apego simultáneo a una pareja pivotal. Y todos estos encuentros implicarían este diálogo, que no es más que una única frase sentida en común y a cuya realización jamás he dejado de aspirar: «Sé que no me amas, ya que tú no amas a nadie fuera de ti mismo. Soy como tú. ¡Ámame!»

No hay amor posible fuera de la subjetividad radical. Hay que acabar con el amor cristiano, el amor sacrificio, el amor militante. A través de los demás no amarse más que a sí mismo, ser amado por los demás a través del amor que se deben. Esto es lo que enseña la pasión del amor; es lo que exigen las condiciones de la comunicación auténtica.

*

Y el amor es también una aventura, una aproximación a través de lo inauténtico. Abordar a una mujer por el flanco de lo espectacular, es condenarse desde el principio a relaciones de objetos. Y en esto son especialistas los playboys. La verdadera elección está planteada entre la seducción espectacular —*el camelo*— y la seducción de lo cualitativo —el ser seductor porque no se preocupa de seducir.

Sade analiza dos comportamientos posibles: los libertinos de *Ciento veinte días de Sodoma* no gozan realmente más que matando, mediante atroces torturas, el objeto de su seducción (¿y qué homenaje hay más agradable a un objeto que el de hacerlo sufrir?). Los libertinos de la *Filosofía de alcoba*, amables y joviales, se divierten en llevar al extremo sus goces mutuos. Los primeros son los amos antiguos, vibrantes de odio y de rebeldía; los segundos, los amos sin esclavos que no descubren el uno en el otro más que el eco de sus propios placeres.

Hoy el verdadero seductor es el sádico, el que no perdona al ser deseado que sea un objeto. Por el contrario, el hombre atractivo contiene en sí la plenitud del deseo, rechaza el rol y su seducción de este rechazo. Es Dolmancé, es Eugenia, es Madame de Saint-Ange. Para el ser deseado, sin embargo, esta plenitud no existe más que si puede reconocer en quien la encarna su propia voluntad de vivir. La verdadera seducción sólo posee para seducir su verdad. No merece ser seducido quien quiere. A esto se refieren los beguinos de Schweidnitz y sus compañeros (siglo XIII) cuando afirman que toda resistencia a las insinuaciones sexuales es el signo de un espíritu grosero. Los Hermanos del Libre Espíritu expresan la misma idea: «Todo hombre que conoce al Dios que habita en él lleva en sí su propio cielo. En cambio, la ignorancia de su propia dignidad constituye verdaderamente un pecado mortal. Ésta es la significación del infierno que se transporta igualmente consigo en la vida de este mundo.»

El infierno es el vacío dejado por la separación, la angustia de los amantes de estar el uno al lado del otro sin estar

juntos. La no-comunicación es siempre comparable hasta cierto punto con el fracaso de un movimiento revolucionario. La voluntad de muerte se instala allí donde la voluntad de vivir fracasa.

*

Hay que liberar el amor de sus mitos, de sus imágenes, de sus categorías espectaculares; reforzar su autenticidad, devolverlo a su espontaneidad. No hay otra manera de luchar contra su recuperación en el espectáculo y contra su objetivación. El amor no soporta ni el aislamiento ni la partición; se desborda en la voluntad de transformar el conjunto de las conductas humanas, en la necesidad de construir una sociedad en la que los amantes se sientan libres por doquier.

El nacimiento y la disolución del momento del amor van unidos a la dialéctica del recuerdo y del deseo. *In statu nascendi*, el deseo y la evocación de los primeros deseos satisfechos (la no resistencia a las aproximaciones) se refuerzan mutuamente. En el *momento* propiamente dicho, recuerdo y deseo coinciden. El momento del amor es un espacio-tiempo de vivencia auténtica, un presente en el que se condensan el recuerdo del pasado y el arco del deseo apuntado hacia el porvenir. En la *fase de ruptura*, el recuerdo prolonga el momento apasionante, pero el deseo decrece poco a poco. El presente se descompone, al dirigirse nostálgicamente el recuerdo hacia la dicha pasada mientras que el deseo aprehende el malestar venidero. En la *disolución*, la separación es efectiva. El recuerdo lleva consigo el fracaso del pasado reciente y acaba por debilitar el deseo.

Tanto en el diálogo como en el amor, en la pasión de amar como en el proyecto de comunicación, el problema consiste en evitar la fase de ruptura. Para ello, cabe:

– ampliar el momento del amor a todas sus prolongaciones; dicho de otro modo: no disociarlo ni de las demás pasiones

ni de los demás proyectos, y elevarlo de momento a una verdadera construcción de situación;

– favorecer las experiencias colectivas de realización individual, y multiplicar de este modo los encuentros amorosos reuniendo una gran variedad de parejas válidas;

– mantener permanentemente el principio del placer, que confiere a los proyectos de realización, de comunicación y de participación su carácter apasionante. El placer es el principio de unificación. El amor es la pasión de unidad en un *momento* común; la amistad, la pasión, de unidad en un *proyecto* común.

5. LO ERÓTICO O LA DIALÉCTICA DEL PLACER

No hay placer que no se encuentre en búsqueda de su coherencia. Su interrupción, su insatisfacción provocan un trastorno parecido al éxtasis, de que habla Reich. Los mecanismos opresivos del poder mantienen una crisis permanente en el comportamiento de los hombres. Así pues, el placer y la angustia nacida de su ausencia tienen esencialmente una función social. Lo erótico es el movimiento de las pasiones que se van convirtiendo en unitarias, un juego sobre la unidad y lo múltiple, sin el cual no hay coherencia revolucionaria («el aburrimiento siempre es contrarrevolucionario» Internationale situationniste, n.º 3).

Wilhelm Reich atribuye la mayor parte de los desarreglos de comportamiento a los trastornos del orgasmo, a lo que él llama la «impotencia orgástica». Según él, la angustia nace de un orgasmo incompleto, de una descarga en la que no se ha llegado a liquidar totalmente el conjunto de excitaciones, caricias, juegos eróticos... que han preparado y hecho posible la unión sexual. La teoría reichiana considera que la energía acumulada y no empleada se transforma en flotante, y se convierte en pul-

sión de angustia. La angustia del placer insatisfecho impide los desencadenamientos orgásticos futuros.

Ahora bien, el problema de las tensiones y de su liquidación no se plantea únicamente en el plano de la sexualidad. Caracteriza, por el contrario, todas las relaciones humanas. Aunque Reich lo llegó a presentir, no acaba de mostrar que la crisis social actual también es una crisis orgástica. Si «la fuente de energía de la neurosis se encuentra en el margen que separa la acumulación y la descarga de la energía sexual», me parece que la fuente de energía de nuestras neurosis se encuentra también en el margen que separa la acumulación y la descarga de la energía puesta en práctica en las relaciones humanas. El goce total sigue siendo posible en el momento del amor, pero tan pronto como se intenta prolongar este momento, darle una extensión social, no se escapa a lo que Reich denomina el «éxtasis». El mundo de lo deficitario y de lo incumplido es el mundo de la crisis permanente. ¿Qué sería, pues, una sociedad sin neurosis? Una fiesta permanente. No hay otra guía que el placer.

*

«Todo es mujer en lo que se ama –dice La Mettrie–; el dominio del amor no reconoce otros límites que los del placer.» Pero el placer mismo no quiere reconocer límites. El placer que no crece desaparece. Lo repetitivo lo mata; no se acomoda a lo parcelario. El principio del placer es inseparable de la totalidad.

Lo erótico es el placer que busca su coherencia. Es el movimiento de las pasiones convirtiéndose en comunicantes, inseparables, unitarias. Se trata de recrear en la vida social las condiciones propias del gozo perfecto en el momento del amor. Unas condiciones que permitan el juego en torno a la unidad y lo múltiple, es decir, la libre participación en la realización de la transparencia.

Freud definía así el fin de Eros: la unificación o la búsqueda

da de la unión. Pero cuando pretende que el temor de ser separado y expulsado del grupo procede de la angustia de castración, su proposición tiene que ser invertida. Es la angustia de castración la que procede del temor de ser excluido, pero no al revés. Esta angustia se acentúa a medida que se acentúa el aislamiento de los individuos en la ilusión comunitaria.

Al buscar siempre la unificación, Eros es esencialmente narcisista, amante de sí mismo. Desea un universo para amar como se ama a sí mismo. Norman Brown expresa esta contradicción en *Eros y Thanatos*. Se pregunta cómo una orientación narcisista puede conducir a la unión con los seres en el mundo. Responde: «La antinomia abstracta entre el Yo y lo Otro en el amor puede ser vencida si volvemos a la realidad concreta del placer y a la definición esencial de la sexualidad. Entendida como actividad agradable del cuerpo, y si consideramos el amor como la relación entre el Yo y las fuentes del placer.» Conviene precisar: la fuente del placer no reside tanto en el cuerpo como en una posibilidad de expansión en el mundo. La realidad concreta del placer procede de la libertad de unirse a todos los seres que permiten unirse a sí mismo. La realización del placer pasa por el placer de la realización, el placer de la comunicación por la comunicación del placer, la participación en el placer por el placer de la participación. El narcisismo dirigido hacia el exterior, de que habla Brown, implica un cambio total de las estructuras sociales.

Cuanto más gana el placer en intensidad, más reivindica la totalidad del mundo. Por dicho motivo interpreto como un eslogan revolucionario una exhortación de Breton: «¡Amantes, gozad cada vez más!»

La civilización occidental es una civilización del trabajo y, como dice Diógenes: «El amor es la ocupación de los perezosos.» Con la gradual desaparición del trabajo forzado, el amor está llamado a reconquistar el terreno perdido. Y esto no deja de ser peligroso para todas las formas de autoridad. Puesto que lo erótico es unitario, también es la libertad de lo múltiple. No

hay mejor propaganda para la libertad que la libertad serena de gozar. Éste es el motivo de que el placer esté confinado casi siempre en la clandestinidad, el amor en una habitación, la creatividad bajo la escalera de la cultura, el alcohol y las drogas a la sombra de las leyes...

La moral de la supervivencia ha condenado la diversidad de los placeres de la misma forma que condena la multiplicidad unitaria en favor de lo repetitivo. Si el placer-angustia se satisface con lo repetitivo, el auténtico placer se satisface únicamente con la diversidad en la unidad. El modelo más simple de lo erótico está sin duda en la pareja pivotal. Los dos amantes viven sus experiencias con una transparencia y una libertad lo más completa posible. Esta complicidad radiante tiene el encanto de las relaciones incestuosas. La multiplicidad de las experiencias vividas en común establece entre ellos un lazo de hermana y hermano. Los grandes amores han tenido siempre algo de incestuoso; de ahí a deducir que hay que privilegiar los amores entre hermanos y hermanas no dista más que un paso que estaría bien franquear derribando de una vez uno de los más viejos y más ridículos tabúes. Se podría hablar de *sororización*. Una esposa-hermana cuyas amigas serían mis esposas y mis hermanas.

En lo erótico, no hay más perversión que la negación del placer, su falsificación en el placer-angustia. Qué importa la fuente con tal de que el agua corra. Los chinos dicen: inmóviles el uno en el otro, el placer nos arrastra.

En fin, la búsqueda del placer es la mejor garantía de lo lúdico. Salvaguarda la participación auténtica, la protege contra el sacrificio, la obligación, la mentira. Los diferentes grados de intensidad del placer marcan el dominio de la subjetividad en el mundo. De esta forma, el capricho es el juego del deseo naciente; el deseo, el juego de la pasión naciente. Y el juego de la pasión encuentra su coherencia en la poesía revolucionaria.

¿Significa esto que la búsqueda del placer excluye el disgus-

to? Se trata más bien de reinventarlo. El placer-angustia no es ni un placer ni un disgusto, sino una manera de rascarse que aún irrita más. Entonces, ¿cuál es el disgusto auténtico? Un fallo en el juego del deseo o de la pasión; un disgusto positivo, dirigido tanto más apasionadamente hacia un placer diferente por construir.

6. EL PROYECTO DE PARTICIPACIÓN

La organización de la supervivencia no tolera más que las falsificaciones espectaculares del juego. Pero la crisis del espectáculo hace que, acosada por doquier, la pasión del juego resurja por todas partes. En lo sucesivo toma el rostro del trastorno social y fundamental, más allá de su negatividad, una sociedad de participación real. La praxis lúdica implica el rechazo del jefe, el rechazo del sacrificio, el rechazo del rol, la libertad de realización individual, la transparencia de las relaciones sociales (1). – La táctica es la fase polémica del juego. La creatividad individual necesita una organización que la concentre y le dé más fuerza. La táctica es inseparable de cierto cálculo hedonista. Toda acción parcelaria debe tener por fin la destrucción total del enemigo. Hay que extender a las sociedades las fórmulas adecuadas de guerrilla (2). – El détournement es la única utilización revolucionaria de los valores espirituales y materiales distribuidos por la sociedad de consumo; el arma absoluta de la superación (3).

1

Las necesidades de la economía se acomodan difícilmente con lo lúdico. En las transacciones financieras, todo es serio; no se juega con el dinero. La porción de juego que permanecía en la economía feudal ha sido eliminada poco a poco por la racio-

nalidad de los cambios monetarios. El juego en los intercambios permitía, en efecto, cambiar productos, si no sin medida común, sí al menos no mensurados rigurosamente según un patrón. Ahora bien, no se tolerará ninguna fantasía desde el momento en que el capitalismo impone sus relaciones mercantiles, y la actual dictadura de lo consumible demuestra suficientemente que pretende implantarlas en todas partes, en todos los niveles de la vida.

En la Alta Edad Media, las relaciones idílicas modificaban en el sentido de cierta libertad los imperativos puramente económicos de la organización señorial del campo; lo lúdico presidía frecuentemente los trabajos, los juicios, los ajustes de cuentas. Al precipitar en la batalla de la producción y del consumo la casi totalidad de la vida cotidiana, el capitalismo reprime la propensión a lo lúdico, mientras que al mismo tiempo se esfuerza en recuperarlo en la esfera de la rentabilidad. Así, hemos visto en algunas decenas de años cómo las alegrías de la evasión se convierten en turismo, la aventura en misión científica, el juego guerrero en estrategia operacional y el gusto del cambio se satisface con un cambio de gusto...

En general, la organización social actual prohíbe el juego auténtico. Reserva su uso para la infancia, a la cual, dicho sea de paso, propone con creciente insistencia toda suerte de juegos-*gadgets*, verdaderas primas a la pasividad. El adulto sólo tiene derecho a unas formas falsificadas y recuperadas: competiciones, juegos televisados, elecciones, casino... Es evidente que la pobreza de estos recursos no ahoga la riqueza espontánea de la pasión del juego, sobre todo en un tiempo en el que lo lúdico tiene muchas posibilidades de encontrar históricamente unificadas sus condiciones más favorables de expansión.

Lo sagrado prepara el juego profano y desacralizante: son testigos los capiteles irreverentes, las esculturas obscenas de las catedrales. La Iglesia engloba sin disimularlas la risa negadora, la fantasía cáustica y la crítica nihilista. Bajo su manto, el juego demoníaco está a salvo. Por el contrario, el poder burgués coloca el juego en

cuarentena, lo aísla en un sector particular como si quisiera preservar de él a las demás actividades humanas. El arte constituye este dominio privilegiado, y un poco despreciado, de lo no rentable. Así será hasta que el imperialismo económico lo convierta a su vez en fábrica de consumo. Golpeando en lo sucesivo desde todos los lados, la pasión del juego resurge por doquier.

En la capa de prohibiciones que recubre la actividad lúdica, se abre un agujero en el lugar menos resistente, la zona en la que el juego se ha mantenido más tiempo, el sector artístico. La erupción se denomina Dadá. «Las representaciones dadaístas hicieron resonar en los oyentes el instinto jugador primitivo-irracional que había estado sumergido», dice Hugo Ball. Bajo la pendiente fatal del chiste y de la broma, el arte iba a arrastrar en su caída al edificio que el espíritu de la seriedad había construido para gloria de la burguesía. De manera que el juego adopta hoy el rostro de la insurrección. En lo sucesivo, el juego total y la revolución de la vida cotidiana se confunden.

Expulsada de la organización social jerarquizada, la pasión del juego fundamenta, destruyéndola, una sociedad de tipo nuevo, una sociedad de la participación real. Sin adelantarnos a lo que será una organización de relaciones humanas abierta sin reserva a la pasión del juego, cabe esperar que presente las siguientes características:

- rechazo del jefe y de toda jerarquía;
- rechazo del sacrificio;
- rechazo del rol;
- libertad de realización auténtica;
- transparencia de las relaciones sociales.

*

El juego no se concibe sin reglas ni sin juego en torno a las reglas. Mirad a los niños. Conocen las reglas del juego, las recuerdan muy bien, pero se las saltan a la torera sin cesar, inven-

tan e imaginan trampas. Sin embargo, para ellos trampear no tiene el sentido que le atribuyen los adultos. La trampa forma parte de su juego, juegan a hacer trampas, cómplices hasta en sus disputas. De esta forma buscan un juego nuevo. Y a veces esto se consigue: un nuevo juego se crea y se desarrolla. Sin romper la continuidad, reavivan su conciencia lúdica.

En cuanto una autoridad se fija, se convierte en irrevocable, se adorna con un atractivo mágico, el juego cesa. No obstante, la ligereza lúdica nunca llega a separarse de un espíritu de organización, con lo que esto implica de disciplina. Pero incluso si es preciso un animador investido de un poder de decisión, este poder nunca está dissociado de los poderes de los que cada individuo dispone de manera autónoma, es el punto de concentración de todas las voluntades individuales; el doble colectivo de cada exigencia particular. Así pues, el proyecto de participación implica una coherencia tal que las decisiones de cada uno sean las decisiones de todos. Son evidentemente los grupos numéricamente débiles, las microsociedades, quienes presentan las mejores garantías de experimentación. Ahí, el juego regulará soberanamente los mecanismos de la vida en común, la armonización de los caprichos, de los deseos, de las pasiones. Tanto más cuanto que este juego corresponderá al juego insurreccional llevado por el grupo y hecho necesario por la voluntad de vivir fuera de las normas oficiales.

La pasión del juego excluye el recurso al sacrificio. Se puede perder, pagar, sufrir una ley, pasar un mal cuarto de hora, es la lógica del juego, no la lógica de una Causa, no la lógica del sacrificio. Cuando aparece la noción de sacrificio, el juego se sacraliza, sus reglas se convierten en ritos. En el juego las reglas coexisten con la manera de darles la vuelta y de jugar con ellas. En lo sagrado, por el contrario, es imposible jugar con el ritual, hay que romperlo, transgredir la prohibición (pero profanar una hostia sigue siendo una manera de rendir homenaje a la Iglesia). Sólo el juego desacraliza, sólo él se abre hacia una li-

bertad sin límites. Es el principio del *détournement*, la libertad de cambiar el sentido de todo lo que sirve al poder; la libertad, por ejemplo, de convertir la catedral de Chartres en *lunapark*, en laberinto, en campo de tiro, en decorado onírico...

En un grupo centrado en torno a la pasión del juego, los trabajos y las tareas aburridas se distribuirán como penalizaciones, por ejemplo, a causa de un error o de un fracaso lúdico. O, más simplemente, llenarán los tiempos muertos, de manera que los reposos pasionales tomarán por contraste un valor excitante y harán más picantes los momentos venideros. Las situaciones futuras se basarán necesariamente en la dialéctica de la presencia y de la ausencia, de la riqueza y de la pobreza, del placer y del disgusto, la intensidad de un tono agudizará la intensidad de otro.

Por otra parte, las técnicas empleadas en un ambiente de sacrificio y de obligación pierden gran parte de su eficacia. Su valor instrumental se dobla efectivamente de una función represiva; y la creatividad oprimida disminuye el rendimiento de las máquinas opresivas. Solamente la atracción lúdica asegura un trabajo no alienante, un trabajo productivo.

El rol en el juego no es concebible sin un juego sobre el rol. El rol espectacular exige una adhesión; el rol lúdico, por el contrario, postula una distancia, una retirada desde la que capta jugando y libre, a la manera de esos comediantes experimentados que, entre dos parlamentos dramáticos, intercambian bromas. La organización espectacular no resiste a este tipo de comportamiento. Los hermanos Marx han mostrado lo que llegaba a ser un rol cuando lo lúdico se apoderaba de él, y eso es tan sólo un ejemplo recuperado, en el límite, por el cine. ¿Qué sucedería con un juego sobre los roles que situara su epicentro en la vida real?

Si alguien entra en el juego con un rol fijo, un rol serio, o se pierde o corrompe el juego. Es el caso del provocador. El provocador es un especialista del juego colectivo. Posee su técnica, pero no su dialéctica. Quizás sería capaz de traducir las aspira-

ciones del grupo en materia ofensiva –el provocador siempre empuja al ataque– si, obligado por desgracia suya a defender únicamente su rol, su misión no fuera, por ello, incapaz de representar el interés defensivo del grupo. Esta incoherencia entre lo ofensivo y lo defensivo denuncia antes o después al provocador, es causa de su triste fin. ¿Quién es el mejor provocador? El animador convertido en dirigente.

Tan sólo la pasión del juego es capaz de fundar una comunidad cuyos intereses se identifiquen con los del individuo. A diferencia del provocador, el traidor aparece espontáneamente en un grupo revolucionario. Surge cada vez que la pasión del juego ha desaparecido y que, al mismo tiempo, el proyecto de participación ha sido falsificado. El traidor es un hombre que, no pudiendo realizarse auténticamente según el modo de participación que se le propone, decide «jugar» contra dicha participación, no para corregirla, sino para destruirla. El traidor es la enfermedad senil de los grupos revolucionarios. El abandono de lo lúdico es la traición que autoriza todas las demás.

En fin, llevando la conciencia de la subjetividad radical, el proyecto de participación aumenta la transparencia de las relaciones humanas. El juego insurreccional es inseparable de la comunicación.

2

La táctica. – La táctica es la fase polémica del juego. Entre la poesía en estado naciente (el juego) y la organización de la espontaneidad (la poesía), la táctica asegura la continuidad necesaria. Esencialmente técnica, impide que la espontaneidad se disperse, se pierda en la confusión. Ya sabemos hasta qué punto han carecido cruelmente de ella la mayor parte de las insurrecciones populares. También sabemos con qué desenvoltura trata el historiador las revoluciones espontáneas. Ni un estudio serio,

ni un análisis metódico, nada que recuerde de cerca o de lejos el libro de Clausewitz sobre la guerra. Se diría que los revolucionarios ponen tanta aplicación en ignorar las batallas de Makhno como un general en conocer las de Napoleón.

A falta de análisis más detenidos, formularé algunas observaciones.

Un ejército bien jerarquizado puede ganar una guerra, pero no una revolución; una horda indisciplinada no consigue la victoria ni en la guerra ni en la revolución. Se trata de organizar sin jerarquizar, dicho de otra manera, procurar que el animador no se convierta en jefe. El espíritu lúdico es la mejor garantía contra la esclerosis autoritaria. Nada resiste a la creatividad armada. Se ha visto cómo las tropas villistas y makhnovistas derrotaban los cuerpos de ejército más aguerridos. Por el contrario, si el juego se fija, la batalla está perdida. La revolución muere para que el líder sea infalible. ¿Por qué Villa fracasa en Celaya? Porque ha descuidado la renovación de su juego estratégico y táctico. En el plano de la técnica de combate, embriagado por el recuerdo de Ciudad Juárez, donde, agujereando las paredes y progresando así de casa en casa, cogió al enemigo por la espalda y lo aplastó, Villa desdeñó las innovaciones militares de la guerra de 1914-1918, nidos de ametralladoras, morteros, trincheras. En el plano político, cierta estrechez de visión lo mantuvo al margen del proletariado industrial. Es significativo que el ejército de Obregón, que destruyó a los Dorados de Villa, llevaba milicias obreras y consejeros militares alemanes.

La creatividad es la fuerza de los ejércitos revolucionarios. A menudo, los movimientos insurreccionales alcanzan en un primer momento victorias sorprendentes porque rompen las reglas del juego observadas por el adversario; porque inventan un juego nuevo; porque cada combatiente participa totalmente en la elaboración lúdica. Pero si la creatividad no se renueva, si tiende hacia la repetición, si el ejército revolucionario toma la forma de un ejército regular, poco a poco el entusiasmo y la

histeria van supliendo inútilmente a la debilidad combativa y el recuerdo de antiguas victorias prepara terribles derrotas. La magia de la Causa y del jefe predomina sobre la unidad consciente de la voluntad de vivir y de la voluntad de vencer. Después de mantener a raya a los príncipes durante dos años, 40.000 campesinos para quienes el fanatismo religioso sustituía a la táctica, se dejan destrozar en Frankenhausem, en 1525; el ejército feudal pierde tres hombres. En 1964, en Stanleyville, cientos de mulelistas, convencidos de su invencibilidad, se dejan aplastar asaltando un puente controlado por dos ametralladoras. Sin embargo, eran los mismos que se apoderaron de los camiones y de las armas de la ANC llenando las carreteras de trampas de elefantes.

La organización jerarquizada ocupa con su contrario, la indisciplina y la incoherencia, el lugar común de la ineficacia. En una guerra clásica, la ineficacia de un bando vence sobre la ineficacia del otro gracias a una inflación técnica; en la guerra revolucionaria, la poética de los insurrectos priva a los enemigos de sus armas y del tiempo de utilizarlas, suprimiendo así su única superioridad posible. Si la acción de los guerrilleros cae en la repetición, el enemigo aprende a jugar según las reglas del combatiente revolucionario; es posible entonces que la contraguerrilla consiga si no destruir, al menos sí mantener a raya la creatividad popular ya frenada.

*

¿Cómo mantener en una tropa que se niega a obedecer servilmente a un jefe, la disciplina necesaria para el combate? ¿Cómo evitar la falta de cohesión? Casi siempre, los ejércitos revolucionarios van de Caribdis a Escila, pasando de la infeudación a una causa a la búsqueda inconsecuente del placer o a la inversa.

La llamada al sacrificio y a la renuncia funda, en nombre de

la libertad una futura esclavitud. Por el contrario, la fiesta prematura y la búsqueda de un placer parcelario preceden siempre de poco a la represión y a las semanas sangrientas del orden. El principio del placer debe dar su cohesión al juego y disciplinarlo. La búsqueda del mayor placer engloba el riesgo del disgusto: es el secreto de su fuerza. ¿De dónde extraían su ardor los soldados del *Ancien Régime* al asalto de una ciudad, diez veces rechazados y diez veces reemprendiendo el combate? De la apasionada espera de la fiesta —en este caso, el pillaje y la orgía, en un placer tanto más vivo cuanto que se construye lentamente—. La mejor táctica se compenetra perfectamente con el cálculo hedonista. La voluntad de vivir, brutal, desenfrenada, es para el combatiente el arma secreta más mortífera. Dicha arma se vuelve contra los que la ponen en peligro: para defender su piel, el soldado tiene todo el interés en disparar contra sus superiores; por las mismas razones, los ejércitos revolucionarios ganan al hacer de cada hombre un hábil táctico y su propio amo; alguien que sepa construir su placer con consecuencia.

En las luchas futuras, la voluntad de vivir intensamente sustituirá la antigua motivación del pillaje. La táctica se confundirá con la ciencia del placer, hasta tal punto es cierto que la búsqueda del placer ya es el placer mismo. Esta táctica se aprende todos los días. El juego con las armas no difiere esencialmente de la libertad del juego, la que los hombres persiguen más o menos conscientemente en cada instante de su vida cotidiana. Si alguien no desdeña aprender en la simple cotidianidad lo que lo mata y lo que lo fortalece en cuanto individuo libre, conquista lentamente su título de táctico.

Sin embargo, no hay título aislado. La voluntad de destruir la vieja sociedad implica una federación de tácticos de la vida cotidiana. Una federación de este tipo es la que la Internacional Situacionista se propone desde ahora equipar técnicamente. La estrategia construye colectivamente el plano inclinado de la revolución, en la táctica de la vida cotidiana individual.

La noción ambigua de humanidad provoca a veces cierta vacilación en las revoluciones espontáneas. Con demasiada frecuencia el deseo de situar al hombre en el centro de las reivindicaciones hace el juego al humanismo paralizador. ¡Cuántas veces el partido de la revolución ha ahorrado fusilamientos y cuántas ha aceptado una tregua durante la cual el partido del orden se reforzaba! La ideología de la humanidad es un arma para la reacción: la que sirve para justificar todas las inhumanidades (los *paracas* belgas en Stanleyville).

No hay posible acomodo con los enemigos de la libertad; ni humanidad que sirva para los opresores del hombre. El aniquilamiento de los contrarrevolucionarios es el único gesto humanitario que evita la crueldad del humanismo burocratizado.

En fin, uno de los problemas de la insurrección espontánea reside en la paradoja siguiente: a partir de acciones *parcelarias* hay que destruir *totalmente* el poder. La lucha en favor de la mera emancipación económica ha permitido la supervivencia de todos imponiéndonos a todos la supervivencia. Ahora bien, es cierto que las masas luchaban por un objetivo más amplio, por el cambio global de las condiciones de vida. Por otra parte, la voluntad de cambiar de golpe la totalidad del mundo entra dentro del pensamiento mágico. Por ello se convierte con tanta facilidad en trivial reformismo. La táctica apocalíptica y la de las reivindicaciones graduales se unen antes o después en el matrimonio de los antagonistas reconciliados. ¿Acaso los partidos falsamente revolucionarios no han terminado por identificar táctica y compromiso?

El plano inclinado de la revolución evita por igual la conquista parcial y el ataque frontal. La guerra de guerrilla es una guerra total. Esta vía es la que adopta la Internacional Situacionista, en un hostigamiento calculado en todos los frentes —cultural, político, económico, social—. El campo de la vida cotidiana asegura la unidad del combate.

El détournement. – En el amplio sentido del término el *détournement* es una *puesta en juego* total. Es el gesto por el cual la unidad lúdica se apodera de los seres y de las cosas fijadas en un orden de parcelas jerarquizadas.

En alguna ocasión, al caer la noche, mis amigos y yo hemos penetrado en el Palacio de Justicia de Bruselas. Un mastodonte que aplasta con su enormidad los barrios pobres situados a un nivel inferior, protegiendo la rica Avenida Louise que un día convertiremos en un apasionante descampado. Al capricho de un largo paseo por un dédalo de pasillos, de escaleras, de habitaciones en hilera, íbamos imaginando los arreglos posibles del lugar, ocupábamos el territorio conquistado, transformábamos por gracia de la imaginación el lugar patibulario en una feria fantástica, en un palacio de placeres, donde las aventuras más picantes alcanzarían el privilegio de ser realmente vividas. En suma, el *détournement* de la manifestación más elemental de la creatividad. La ensoñación subjetiva tergiversa el mundo. La gente tergiversa, como Monsieur Jourdain y James Joyce haciendo uno prosa y el otro *Ulises*; es decir, espontáneamente y con mucha reflexión.

En 1955, Debord, sorprendido por la utilización sistemática del *détournement* en Lautréamont, llamaba la atención sobre la riqueza de una técnica que Jorn debía escribir en 1960: «El *détournement* es un juego debido a la capacidad de desvalorización. Todos los elementos del pasado cultural deben ser reinvertidos o desaparecer.» Finalmente, en la revista *Internationale situationniste* (n.º 3), Debord, insistiendo sobre el tema, precisaba: «Las dos leyes fundamentales del *détournement* son la pérdida de importancia, yendo hasta la extinción de su sentido primero, de cada elemento autónomo *détourné*; y, al mismo tiempo, la organización de otro conjunto significativo que confiere a cada elemento su nuevo alcance.» Las condiciones histó-

ricas actuales vienen a aportar su caución a las anteriores observaciones. De ahora en adelante es evidente que:

– allá donde se extiende el lodazal de la descomposición, el *détournement* prolifera espontáneamente. La era de los valores consumibles refuerza singularmente la posibilidad de organizar nuevos conjuntos significantes;

– el sector cultural ya no es un sector privilegiado. El arte del *détournement* se extiende a todos los rechazos atestiguados por la vida cotidiana;

– la dictadura de lo parcelario hace del *détournement* la única técnica al servicio de la totalidad. El *détournement* es el gesto revolucionario más coherente, más popular y mejor adoptado a la práctica insurreccional. Por una especie de movimiento natural –la pasión del juego– lleva hacia la extrema radicalización.

*

En la descomposición que afecta al conjunto de las conductas espirituales y materiales –descomposición ligada a los imperativos de la sociedad de consumo–, la fase de desvalorización del *détournement* es de alguna forma asumida y asegurada por las condiciones históricas. La negatividad incrustada en la realidad de los hechos tiende de este modo a asimilar el *détournement* a una táctica de superación, a un acto esencialmente positivo.

Si bien la abundancia de bienes de consumo es saludada por doquier como una evolución afortunada, sabemos que el empleo social de estos bienes corrompe el buen uso que de ellos cabría hacer. Ya que el *gadget* está ante todo pretextado para el beneficio del capitalismo y los regímenes burocráticos, debe ser inutilizable para otros fines. La ideología de lo consumible actúa como un defecto de fabricación, sabotea la mercancía recubierta por ella; introduce en el equipo material de la felicidad

una nueva esclavitud. En ese contexto, el *détournement* vulcaniza otro modo de empleo, inventa un uso superior en el que la subjetividad manipulará en su provecho lo que es vendido para ser manipulado contra ella. La crisis del espectáculo precipitará las fuerzas de la mentira al campo de la verdad vivida. El arte de tergiversar contra el enemigo las armas que las necesidades comerciales le ordenan distribuir es la cuestión dominante de los problemas de táctica y de estrategia. Hay que propagar los métodos de *détournement* como abecé del consumidor que desea dejar de serlo.

El *détournement*, que ha desplegado sus primeras armas en el arte, se ha convertido ahora en el arte del manejo de todas las armas. Aparecido inicialmente en los remolinos de la crisis cultural de los años 1910-1925, se ha extendido poco a poco al conjunto de los sectores afectados por la descomposición. Eso no impide que el arte siga ofreciendo a las técnicas del *détournement* un campo de experimentación válido; que hay que saber sacar lecciones del pasado. Así pues, la operación de reinversión prematura a la que se entregaron los surrealistas, englobando en un contexto perfectamente válido los antivalores dadaístas imperfectamente reducidos a cero, muestra a las claras que la tentativa de construir desde la base con elementos mal desvalorizados conduce siempre a la recuperación por los mecanismos dominantes de la organización social. La actitud «combinatoria» de los actuales cibernéticos a propósito del arte llega hasta la orgullosa acumulación insignificante de elementos cualesquiera, que no han sido *en absoluto desvalorizados*. Pop Art y Jean-Luc Godard, es la apologética del desperdicio.

La expresión artística permite igualmente buscar, a tientas y prudentemente, nuevas formas de agitación y de propaganda. En este orden de ideas, las composiciones de Michèle Bernstein en 1963 (yeso modelado en el que se incrustan miniaturas tales como soldados de plomo, automóviles, tanques...) incitan, con títulos como «Victoria de la Banda de Bonnot», «Victoria de la

Comuna de París», «Victoria de los consejos obreros en Budapest», a corregir en el mejor de los sentidos algunos acontecimientos fijados artificialmente en el pasado; a rehacer la historia del movimiento obrero y, al mismo tiempo, a realizar el arte. Por muy limitada que sea, por muy especulativa que siga siendo, dicha agitación abre la vía a la espontaneidad de todos, aunque sólo sea mostrando, en un sector especialmente falsificado, que el *détournement* es el único lenguaje, el único que lleva en sí su propia crítica.

La creatividad no tiene límite; el *détournement* no tiene fin.

El intermundo es el descampado de la subjetividad, el lugar en el que los residuos del poder y de su corrosión se mezclan con la voluntad de vivir (1). – La nueva inocencia libera los monstruos de la interioridad, proyecta la turbia violencia del intermundo contra el viejo orden de cosas que la ocasiona (2).

1

Existe una franja de subjetividad turbia, roída por el mal del poder. Ahí se agitan los odios indefectibles, los dioses de venganza, la tiranía de las envidias, los resoplidos de la voluntad frustrada. Es una corrupción marginal que amenaza por todas partes; un intermundo.

El intermundo es el descampado de la subjetividad. Contiene la crueldad esencial, la del policía o la del insurrecto, la de la opresión o la de la poesía de la rebeldía. A medio camino entre la recuperación espectacular y el uso insurreccional, el super-espacio-tiempo del soñador se elabora monstruosamente según las normas de la voluntad individual y en la perspectiva del poder. El empobrecimiento creciente de la vida cotidiana ha terminado por convertirse en un terreno público abierto a todas las investigaciones, un lugar de lucha al aire libre entre la espontaneidad creadora y su corrupción. Como buen explorador del espíritu, Antonin Artaud nos informa perfectamente acerca de este combate doloroso: «El inconsciente no me pertenece, salvo en sueño, y además, todo cuanto veo en él y que se arrastra, ¿es una forma destinada a nacer o bien toda la porquería que he rechazado? El subconsciente es lo que transpira de las premisas de mi voluntad interior, pero yo no sé muy bien qué reina allí, y creo que no soy yo, sino la oleada de las volun-

tades adversas que, no sé por qué, piensa en mí y jamás ha tenido otras preocupaciones en el mundo ni otra idea que la de ocupar mi sitio, el mío, en mi cuerpo y en mi yo. Pero en el preconscious donde sus tentaciones me maltratan, todas estas malas voluntades, las vuelvo a ver, pero armado esta vez de toda mi conciencia, y qué me importa que me ataquen ya que ahora me asiento ahí... Habría sentido, pues, que debía remontar la corriente y relajarme en mi preconciencia hasta el punto en que yo me viera evolucionar y *desear*.» Y Artaud añade más adelante: «El peyote me ha conducido a eso.»

La aventura del solitario de Rodez resuena como una advertencia. Su ruptura con el movimiento surrealista es significativa. Reprocha al grupo que se integre en el bolchevismo; ponerse al servicio de una revolución –que, dicho sea de paso, arrastra tras ella a los fusilados de Kronstadt– en lugar de poner la revolución a su servicio. Artaud tiene toda la razón de atacar la incapacidad del movimiento en fundar su conferencia revolucionaria sobre lo que contenía de más rico, la primacía de la subjetividad. Pero, una vez consumada la ruptura con el surrealismo, se le ve perderse en el delirio solipsista y en el pensamiento mágico. Ya no intenta realizar la voluntad subjetiva transformando el mundo. En lugar de exteriorizar la interioridad en los hechos, por el contrario, la sacraliza, y llega a descubrir en el mundo estático de las analogías la permanencia de un mito fundamental, a cuya revelación acceden únicamente las vías de la impotencia. Quienes vacilan en arrojar al exterior el incendio que los devora no tienen otra alternativa que arder, consumirse, según las leyes de lo consumible, en la túnica de Neso de las ideologías –ya sea la ideología de la droga, del arte, del psicoanálisis, de la teosofía o de la revolución; esto es precisamente lo que no cambia en nada la historia.

*

Lo imaginario es la ciencia exacta de las soluciones posibles. No es un mundo paralelo dejado al espíritu para resarcirse de sus fracasos en la realidad exterior. Es una fuerza destinada a colmar el hueco que separa la interioridad de la exterioridad. Una *praxis* condenada a la inacción.

Con sus inquietudes, sus obsesiones, sus llamaradas de odio, su sadismo, el intermundo parece una guarida de fieras, furiosas por su secuestro. Todos podemos descender a ella a través del sueño, de la droga, del alcohol, del delirio de los sentidos. Allí existe una violencia que no pide otra cosa que ser liberada, un clima en el que es bueno sumergirse, aunque sólo sea con el fin de alcanzar esta obediencia que danza y que mata, y que Norman Brown ha llamado la conciencia dionisíaca.

2

El alba roja de los motines no disuelve las criaturas monstruosas de la noche. Las viste de luz y de fuego, las esparce por las ciudades, por los campos. La nueva inocencia es el sueño maléfico convertido en realidad. La subjetividad no se construye sin derrocar sus obstáculos, saca del intermundo la violencia necesaria para este fin. La nueva inocencia es la construcción lúcida de una destrucción.

El hombre más específico está lleno de ensoñaciones sangrientas. ¡Qué difícil es tratar con solicitud a aquellos a quienes no se puede abatir de golpe; desarmar por la gentileza a aquellos a quienes es inoportuno desarmar por la fuerza! Debo mucho odio a quienes han intentado gobernarme. ¿Cómo liquidar el odio sin liquidar su causa? La barbarie de los motines, el incendio, la salvajada popular, los excesos que vituperan los historiadores burgueses, son precisamente la vacuna contra la fría atrocidad de las fuerzas del orden y de la opresión jerarquizada.

En la nueva inocencia, el intermundo, que se desborda con frecuencia, sumerge las estructuras opresivas. El juego de la violencia pura está englobada en la pura violencia del juego revolucionario.

Ahora bien, el choque de la libertad hace milagros. No hay nada que le resista, ni las enfermedades del espíritu, ni los remordimientos, ni la culpabilidad, ni el sentimiento de la impotencia, ni el embrutecimiento que crea el entorno del poder. Cuando reventaron unas tuberías en el laboratorio de Pavlov, ninguno de los perros que sobrevivieron a la inundación conservó la menor traza de su largo condicionamiento. ¿Tendrá menos efecto sobre los hombres la marejada de los grandes trastornos sociales que una inundación sobre los perros? Reich es partidario de fomentar explosiones de cólera en los neuróticos efectivamente bloqueados y muscularmente hipertópicos. Este tipo de neurosis me parece especialmente extendido hoy en día: es el mal de la supervivencia. Y la explosión más coherente de cólera tiene muchas posibilidades de parecerse a una insurrección general.

Tres mil años de tinieblas no resistirán a diez días de violencia revolucionaria. La reconstrucción social reconstruirá de paso el inconsciente individual de todos.

*

La revolución de la vida cotidiana liquidará las nociones de justicia, de castigo, de suplicio, acciones subordinadas al intercambio y a lo parcelario. No queremos ser justicieros, sino amos sin esclavos, encontrando, más allá de la destrucción de la esclavitud, una nueva inocencia, una gracia de vivir. Se trata de destruir al enemigo, no de juzgarlo. En los pueblos liberados por su columna, Durruti reunía a los campesinos, les pedía que señalaran a los fascistas y los fusilaba inmediatamente. La próxima revolución rehará el mismo camino. Serenamente. Sabemos

que no habrá nadie para juzgarnos, que los jueces estarán ausentes para siempre, porque nos los habremos comido.

La nueva inocencia implica la destrucción de un orden de cosas que no ha hecho más que obstaculizar desde siempre el arte de vivir y amenaza hoy lo que queda de autenticidad vivida. No necesito razones para defender mi libertad. En cada instante el poder me coloca en situación de legítima defensa. En este breve diálogo entre el anarquista Duval y el policía encargado de detenerle, la nueva inocencia puede reconocer su jurisprudencia espontánea:

–Duval, le detengo en nombre de la ley.

–Y yo te suprimo en nombre de la libertad.

Los objetos no sangran. Los que pesan con el peso muerto de las cosas morirán como cosas. Al igual que esas porcelanas que los revolucionarios rompían, en el saqueo de Razumovskoe, se les amonestó y respondieron, como cuenta Victor Serge: «Romperemos todas las porcelanas del mundo para transformar la vida. Amáis demasiado las cosas y demasiado poco a los hombres... Amáis demasiado a los hombres como cosas, y no lo suficiente al hombre.» Lo que no es necesario destruir merece ser salvado: es la forma más sucinta de nuestro futuro código penal.

XXV. CONTINUACIÓN DE «¿OS REÍS DE NOSOTROS?»
NO OS REIRÉIS POR MUCHO TIEMPO

(CARTA DE LOS SANS-CULOTTES DE LA CALLE MOUFFETARD
A LA CONVENCIÓN, 9 DE DICIEMBRE DE 1792)

En Los Ángeles, en Praga, en Estocolmo, en Stanleyville, en Turín, en Mieres, en Santo Domingo, en Amsterdam, allá donde el gesto y la conciencia del rechazo suscitan apasionantes paros en las fábricas de ilusiones colectivas, la revolución de la vida cotidiana está en marcha. La contestación se enriquece a medida que la miseria se universaliza. Lo que durante mucho tiempo fue motivo de enfrentamientos carniceros, el hambre, la obligación, el hastío, la enfermedad, la angustia, la soledad, la mentira, desvela hoy su racionalidad fundamental, su forma vacía y envolvente, su abstracción terriblemente opresiva. Es contra el mundo del poder jerarquizado, del Estado, del sacrificio, del intercambio, de lo cuantitativo –la mercancía como voluntad y como representación del mundo– hacia donde se dirigen las fuerzas activas de una sociedad enteramente nueva, aún por inventar pero no obstante ya presente. No existe una sola región del globo en la que la *praxis* revolucionaria no actúe ya como revelador, convirtiendo lo negativo en positivo, iluminando con el fuego de las insurrecciones el rostro oculto de la tierra, trazando el mapa de su conquista.

Únicamente la *praxis* revolucionaria real aporta a las instrucciones para una toma de armas la precisión sin la cual las mejores proposiciones permanecen contingentes y parciales.

Pero la misma *praxis* muestra también que es eminentemente corruptible desde el momento en que rompe con su propia racionalidad —una racionalidad ya no abstracta sino concreta, superación de la forma vacía y universal de la mercancía—, que es la única que permite una objetivación no alienante: la realización del arte y de la filosofía en lo vivido individual. La línea de fuerza y de expansión de dicha racionalidad nace del encuentro no fortuito de dos polos en tensión. Es la chispa entre la subjetividad que extrae del totalitarismo de las condiciones opresivas la voluntad de ser todo, y el debilitamiento que la historia provoca en el sistema generalizado de la mercancía.

Los conflictos existenciales no se diferencian cualitativamente de los conflictos inherentes al conjunto de los hombres. Ésta es la causa de que los hombres no puedan confiar en controlar las leyes que dominan su historia general si no controlan al mismo tiempo su historia individual. Los que se aproximan a la revolución alejándose de sí mismos —todos los militantes— la hacen vueltos de espaldas, al revés. Contra el voluntarismo y contra la mística de una revolución históricamente fatal, hay que divulgar la idea de un plano de acceso, de una construcción a la vez racional y pasional donde se unen dialécticamente las exigencias subjetivas inmediatas y las condiciones objetivas contemporáneas. El *plano inclinado de la revolución* es, en la dialéctica de lo parcial y de la totalidad, el proyecto de construir la vida cotidiana en y por la lucha contra la forma mercantil, de manera que cada estadio concreto de la revolución represente su conclusión final. Ni programa máximo, ni programa mínimo, ni programa de transición, sino una estrategia de conjunto basada en los caracteres esenciales del sistema a destruir, y contra los que se dirigirán los primeros golpes.

En el momento insurreccional, y por consiguiente también desde ahora, los grupos revolucionarios deberán plantear *globalmente* los problemas impuestos por la diversidad de circunstancias, lo mismo que el proletariado los resolverá globalmente

deshaciéndose de ellos. Citemos entre otros: ¿cómo superar concretamente el trabajo, su división, la oposición trabajo-ocio (problema de la reconstrucción de relaciones humanas por una *praxis* apasionante y consciente abarcando todos los aspectos de la vida social, etc.)? ¿Cómo superar concretamente el intercambio (problema de la desvalorización del dinero, comprendida la subversión mediante la falsa moneda, relaciones que destruyan la vieja economía, liquidación de sectores parasitarios, etc.)? ¿Cómo superar concretamente el Estado y toda forma de comunidad alienante (problema de la construcción de situaciones, de asambleas de autogestión, de un derecho positivo que garantice todas las libertades y permita la supresión de sectores retardatarios, etc.)? ¿Cómo organizar la extensión del movimiento partiendo de zonas-clave a fin de revolucionar el conjunto de las condiciones establecidas por doquier (autodefensa, relaciones con las regiones no liberadas, divulgación del uso y de la fabricación de armas, etc.)?

Entre la vieja sociedad en desorganización y la sociedad nueva a organizar, la Internacional situacionista ofrece un ejemplo de grupo en búsqueda de su coherencia revolucionaria. Su importancia, como la de todo grupo portador de la poesía, estriba en que servirá de modelo a la nueva organización social. Hay que impedir, pues, que la opresión exterior (jerarquía, burocratización...) se reproduzca en el interior del movimiento. ¿Cómo? Exigiendo que la participación esté subordinada al mantenimiento de la igualdad real entre todos los miembros, no como un derecho metafísico sino, al contrario, como la norma a alcanzar. Precisamente para evitar el autoritarismo y la pasividad (los dirigentes y los militantes), el grupo debe sancionar sin vacilaciones todo descenso del nivel teórico, todo abandono práctico, todo compromiso. Nada autoriza a tolerar a unas personas que el régimen dominante puede tolerar muy bien. La exclusión y la ruptura son las únicas defensas de la coherencia en peligro.

Igualmente, el proyecto de centralizar la poesía esparcida implica la facultad de reconocer o de suscitar grupos autónomos revolucionarios, de radicalizarlos, de federarlos sin asumir nunca su dirección. La función de la Internacional Situacionista es una función axial: estar en todas partes como un eje que la agitación popular hará girar y que propaga a su vez, multiplicándolo, el movimiento inicialmente recibido. Los situacionistas reconocerán a los suyos con el criterio de la coherencia revolucionaria.

La larga revolución nos encamina hacia la edificación de una sociedad paralela, opuesta a la sociedad dominante y a punto de reemplazarla; o mejor aún, hacia la constitución de microsociedades coaligadas, verdaderos focos de guerrilla en pugna por la *autogestión generalizada*. La radicalidad efectiva autoriza todas las variantes; es la garantía de todas las libertades. Los situacionistas no llegan, pues, frente al mundo con un nuevo tipo de sociedad: he ahí la organización ideal, ¡de rodillas! Muestran tan sólo, combatiendo en favor de ellos mismos y con la conciencia más elevada de este combate, por qué la gente lucha verdaderamente y por qué la conciencia de tal batalla debe ser adquirida.

(1963-1965)

La crítica radical no ha hecho más que analizar el viejo mundo y lo que lo niega. Ahora debe realizarse en la práctica de las masas revolucionarias o renegar de sí misma.

Mientras el proyecto del hombre total siga siendo el fantasma que atormenta la ausencia de realización individual inmediata, mientras el proletariado no haya arrancado *de hecho* la teoría a los que la aprenden de su propio movimiento, el paso hacia delante de la radicalidad siempre irá seguido de dos pasos hacia atrás de la ideología.

Al incitar a los proletarios a apoderarse de la teoría extraída de lo vivido y de lo no-vivido cotidianos, el *Tratado* asumía, al mismo tiempo que el partido de la superación, el riesgo de todas las falsificaciones a las que le exponía el retrato de su puesta en práctica insurreccional. Desde el instante en que escapa al movimiento de la conciencia revolucionaria bruscamente frenado por la historia, la teoría radical se convierte en otra cosa aún sin dejar de ser lo que es, y no escapa totalmente al movimiento similar e inverso, a la regresión hacia el pensamiento separado, hacia el espectáculo. Y el hecho de que lleve consigo su propia crítica no hace más que exponerlo a soportar además de la basura ideológica —cuya variedad se extiende ahora del subjetivismo al nihilismo, pasando por lo comunitario y

por el hedonismo apolítico— a las ranas hinchadas de la crítica-crítica.

Los retrasos de una acción obrera radical, que pronto pondrá al servicio de las pasiones y de las necesidades individuales las áreas de producción y de consumo que ella es *inicialmente* la única que puede tergiversar, han mostrado que la fracción del proletariado sin dominio directo sobre los mecanismos económicos sólo conseguía, en su fase ascendente, formular y difundir una teoría que, incapaz de realizar y corregir por sí misma, transforma, en su fase de reflejo, en una regresión intelectual. La conciencia sin uso ya no tiene que justificarse como conciencia usada.

Lo mejor de sí que pudo dar la expresión subjetiva del proyecto situacionista en la preparación de mayo de 1968 y en la toma de conciencia de nuevas formas de explotación, se convirtió después en lo peor a través de la lectura intelectualizada a que se resignó la impotencia de muchos en destruir lo que sólo podían destruir, menos, por otra parte, a través de la ocupación que a través del sabotaje y el *détournement*, los trabajadores responsables de los sectores clave de la producción y del consumo.

Puesto que el proyecto situacionista ha sido el pensamiento práctico más avanzado de ese proletariado sin poder sobre los centros motores del proceso mercantil, y puesto, también, que nunca ha dejado de atribuirse como tarea única *el aniquilamiento de la organización social de supervivencia en favor de la autogestión generalizada*, es forzoso que tarde o temprano recupere su movimiento real en el medio obrero, dejando al espectáculo y a sus flatulencias críticas la tarea de descubrirlo o de aumentar sus escolios.

La teoría radical pertenece a quien la mejora. Defenderla contra el libro, contra la mercancía cultural donde permanece con demasiada frecuencia y por demasiado tiempo *expuesta*, no es apelar al obrero antitrabajo, antisacrificio, antijerarquía en contra del proletario reducido a la conciencia, desarmada, de los mismos rechazos; es exigir de quienes están en la base de la lucha

unitaria contra la sociedad de supervivencia que recurran a los modos de expresión de que disponen con el máximo de eficacia, a los actos revolucionarios que crean su lenguaje en las condiciones expresamente creadas para impedir cualquier retroceso. El sabotaje del trabajo forzado, la destrucción del proceso de producción y de reproducción de la mercancía, el *détournement* de los stocks y de las fuerzas productivas en favor de los revolucionarios y de todos aquellos que se unirán a ellos por atracción pasional, es lo que puede acabar, no sólo con la reserva burocrática constituida por los obreros intelectualistas y los intelectuales obreristas, sino con la separación entre intelectuales y manuales, con todas las separaciones. ¡Contra la división del trabajo y la fábrica universal, unidad de no-trabajo y autogestión generalizada!

La evidencia de las principales tesis del *Tratado* debe manifestarse ahora en manos de sus antilectores bajo forma de resultados concretos. Ya no en una agitación de estudiantes sino en la revolución total. Es preciso que la teoría lleve la violencia allí donde la violencia ya está. Obreros de Asturias, de Limburgo, de Poznan, de Lyon, de Detroit, de Csepel, de Leningrado, de Cantón, de Buenos Aires, de Johannesburgo, de Liverpool, de Kiruna, de Coimbra, a vosotros os corresponde otorgar a todo el proletariado el poder de extender al placer de la revolución hecha para sí y para todos el placer vivido cada día en el amor, en la destrucción de las obligaciones, en el goce de las pasiones.

Sin la crítica de las armas, las armas de la crítica son las armas del suicidio. Cuando no caen en la desesperación del terrorismo o en la miseria de la contestación, buen número de proletarios se convierten en los voyeurs de la clase obrera, en los espectadores de su propia eficacia diferida. Satisfechos de ser revolucionarios por delegación a fuerza de haber sido cornudos y apaleados como revolucionarios sin revolución, esperan que se precipite la baja tendencia de poder de los cuadros burocráticos para proponer su mediación y comportarse como jefes en nombre de su impotencia objetiva en romper el espectáculo. Por di-

cho motivo es tan importante que la organización de los obreros insurrectos —la única necesaria por el momento— sea obra de los propios obreros insurrectos, a fin de que sirva de modelo de organización a todo el proletariado en su lucha por la autogestión generalizada. Con ella morirán definitivamente las organizaciones represivas (Estados, partidos, sindicatos, grupos jerarquizados) y su complemento crítico, el fetichismo organizativo que domina en el proletariado no productor. Corregirá en la práctica inmediata la contradicción del voluntarismo y del realismo por la que la IS,¹ que sólo disponía de la exclusión y de la ruptura para impedir la incesante reproducción del mundo dominante en el grupo, mostró sus límites y demostró su incapacidad para armonizar los acuerdos y los desacuerdos intersubjetivos. Probará finalmente que la fracción del proletariado separada de las posibilidades concretas de tergiversar los medios de producción no necesita de organizaciones sino de individuos que actúen por su cuenta, federándose ocasionalmente en comandos de sabotaje (neutralización de las redes represivas, ocupación de la radio, etc.), interviniendo donde y cuando la oportunidad le ofrezca garantías de eficacia táctica y estratégica, sin otras preocupaciones que la de gozar sin reservas e *inseparablemente* atizar por doquier las chispas de la guerrilla obrera, el fuego negativo y positivo que, venido de la base del proletariado, es asimismo la única base de liquidación del proletariado y de la sociedad de clases.

Si bien falta a los obreros la coherencia de su eficacia posible, al menos están seguros de conquistarla para todos y de manera decisiva, pues a través de la experiencia de las huelgas salvajes y de los disturbios se manifiesta claramente la reaparición de las asambleas de consejos, el retorno de las Comunas, cuyas apariciones repentinas sólo sorprenderán —el tiempo de un contraataque represivo sin comparación posible con la represión de los

1. Abandoné la IS y su creciente cantidad de importancia nula en noviembre de 1970.

movimientos intelectuales— a quienes no ven bajo la diversidad de la inmovilidad espectacular el progreso unitario del viejo topo, la lucha clandestina del proletariado en favor de la aprobación de la historia y el cambio global de todas las condiciones de la vida cotidiana. Y la necesidad de la *historia-para-sí* desvela también su ironía en la coherencia negativa que alcanza, en el mejor de los casos, el proletariado desarmado, una coherencia vacía presente por doquier como una desconfianza objetiva contra lo que amenaza desde dentro la radicalidad obrera: la intelectualización, con su regresión de la conciencia al saber y a la cultura; los mediadores incontrolados y su burocracia crítica; los obsesionados por el prestigio, más preocupados de la renovación de los roles que de su desaparición en la emulación lúdica de la guerrilla de base; la renuncia a la subversión concreta, a la conquista revolucionaria del territorio y a su movimiento unitario-internacional hacia el fin de las separaciones; del sacrificio, del trabajo forzado, de la jerarquía, de la mercancía bajo todas sus formas.

El desafío que la reificación lanza a la creatividad de todos ya no está en los «¿qué hacer?» teóricos sino en la práctica del hecho revolucionario. Quien no descubra en la revolución la pasión pivotal que permite todas las demás sólo posee las sombras del placer. En dicho sentido, el *Tratado* es el camino más corto de la subjetividad individual hacia su realización en la historia hecha por todos. Respecto a la larga revolución no es más que un punto, pero uno de los puntos de partida del movimiento comunista de autogestión generalizada, de la misma manera que no es más ni menos que un esbozo de la condena a muerte que la sociedad de supervivencia pronuncia contra sí misma y que la internacional de las fábricas, del campo y de las calles ejecutará sin apelación posible.

Para ganar un mundo de placeres, sólo tenemos que perder el tedio.

Octubre de 1972

ÍNDICE

<i>Prólogo a la segunda edición francesa</i>	7
<i>Introducción</i>	17
Primera parte	
LA PERSPECTIVA DEL PODER	
I. El insignificante significado	23
LA PARTICIPACIÓN IMPOSIBLE O EL PODER	
COMO SUMA DE OBLIGACIONES	
II. La humillación	33
III. El aislamiento	45
IV. El sufrimiento	52
V. Degradación del trabajo	63
VI. Descompresión y tercera fuerza	69
LA COMUNICACIÓN IMPOSIBLE O EL PODER	
COMO MEDIACIÓN UNIVERSAL	
VII. La era de la felicidad	79
VIII. Cambio y don	89
IX. La técnica y su uso mediatizado	98
X. El reino de lo cuantitativo	104
XI. Abstracción mediatizada y mediación abstracta ..	112

LA REALIZACIÓN IMPOSIBLE O EL PODER

COMO SUMA DE SEDUCCIONES

XII. El sacrificio	129
XIII. La separación	141
XIV. La organización de la apariencia	148
XV. El rol	157
XVI. La fascinación del tiempo	181

LA SUPERVIVENCIA Y SU FALSA CONTESTACIÓN

XVII. El mal de la supervivencia	189
XVIII. El rechazo inútil	195

Segunda parte

LA INVERSIÓN DE PERSPECTIVA

XIX. La inversión de perspectiva	221
XX. Creatividad, espontaneidad y poesía	226
XXI. Los amos sin esclavos	242
XXII. El espacio-tiempo de lo vivido y la corrección del pasado	261
XXIII. La tríada unitaria: realización – comunicación – participación	280
XXIV. El intermundo y la nueva inocencia	319
XXV. Continuación de «¿Os reís de nosotros?» No os reiréis por mucho tiempo	324
<i>Brindis a los obreros revolucionarios</i>	<i>328</i>

El *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones* fue un libro precursor que se hizo justamente mítico en la época del Mayo del 68, inscribiéndose en una línea de agitación radical, de crítica global del viejo orden del mundo.

En la primera parte, «La perspectiva del poder», se describe la vida real con sus condicionamientos, mientras que en la segunda, «Inversión de la perspectiva», se dan las pautas para la futura vida posible centradas en tres elementos: creatividad, espontaneidad y poesía.

Algunas de sus ideas básicas: la defensa a ultranza del derecho individual a la subjetividad; el rechazo de un mundo donde la garantía de no morir de hambre se cambia por el riesgo de morir de aburrimiento; la reivindicación de lo «vivido» en contra de la espectacularidad con que se adorna y vence «lo representado»; la oposición a los imperativos económicos, que convierten a todo ser humano en cronómetros vivientes, esclavos del tiempo-mercancía.

En su *Tratado*, en el que se dan cita tantas heterodoxias, Vaneigem invoca, entre otros, a Sade, Fourier, Babeuf, Marx, Stirner, Lautréamont, Zapata y Makhno, junto con el principio «tengo deseos; luego existo».

«Se inscribe en una corriente de agitación que no ha cesado de intrigar a los sociólogos y otros asalariados del orden establecido. Partiendo de una crítica global del viejo mundo, se dedica a extraer de la tradición del rechazo y de la contestación contemporánea las nuevas líneas de fuerza revolucionarias» (*Le Magazine Littéraire*, enero 1968).

«El *Tratado del saber vivir* y *La sociedad del espectáculo*, publicados un poco antes del Mayo del 68, son dos "máquinas de guerra" que proveerán de ideas y slogans la revuelta de los estudiantes franceses» (Jérôme Hansen).

«Un libro asombroso. Las tres últimas décadas de nuestro siglo están en esas páginas de quien, junto al gran Guy Debord –suicidado en el 94–, fuera el inventor de aquella última aventura de las vanguardias europeas que dio en ser la Internacional Situacionista. Libro implacablemente cercano; casi íntimo, como lo son todos los clásicos. Intempestiva confirmación del apotegma borgiano que quiere que sólo perduren en el tiempo las cosas que no fueron del tiempo» (Gabriel Albiac, *El Mundo*).

«Una lectura indispensable al plantear una nueva metodología de vida. Un texto mítico» (J. F. Gómez Hinojosa, *Efemérides Mexicana*).

Raoul Vaneigem (Lessines, 1934) se licenció en filología romana y fue profesor de literatura. A partir de 1960 y hasta 1970 fue un elemento fundamental de la Internacional Situacionista, que editaba la revista del mismo título. La IS fue, quizás, el movimiento que más esfuerzos hizo por formular intelectualmente una nueva metodología de vida, y Vaneigem, uno de sus portavoces más penetrantes. Entre sus libros publicados en España por Anagrama en la década de los setenta, además del *Tratado* figuran *De la huelga salvaje a la autogestión revolucionaria* y *Trivialidades de base*.

