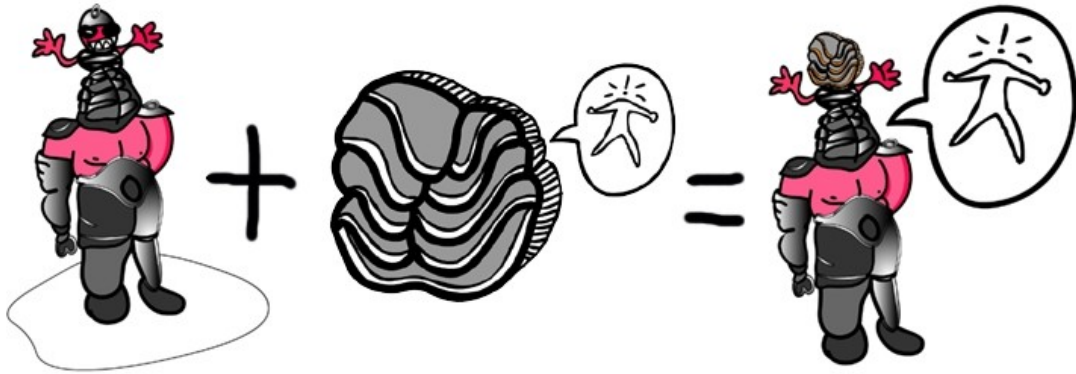


DERRITAXES

NÚMERO 1 / Xuño 2008

Na procura



Derritaxes, <http://derritaxes.proxectoderriba.org>

Proxecto derriba
Edicións

ISSN: 1988-9089

Galiza

Info: derritaxes@proxectoderriba.org

EDITORIAL

Na procura

A F. J. V. F.

Hoxe, na primeira década do s. XXI semella algo irrefutábel a concatenación existente entre linguaxe e pensamento, sociedade e estado, ou economía e política. I é así non por causa dun suposto progreso no que o pensamento avanza dende a precariedade até a autonomía, cando supersticións e ideais se superan polo bo facer e pola madurez da razón moderna.

Tampouco é así porque na postmodernidade esta idea de progreso se vira refutada a si mesma nos ss. XIX-XX, resultado dun conxunto de experiencias socio-políticas que mostraron de seu que iso de avanzar e retroceder non está nada claro en termos absolutos. Máis ben un dos motivos é que neste intre que vivimos aparece e se desoculta o *pastiche* formado por tódalas diferenzas, tódalas heteroxeneidades, tódolos matices que viven xa subsumidos uns polos outros. I esta é tamén unha definición de *postmodernidade*, a saber, o reino da homoxeneidade, tamén alá onde se presenta como unión do diverso, como respecto das diferenzas.

Aínda que non debemos esquecer que un *pastiche* significa, no francés que aínda conserva por enteiro, certamente unha mestura heteroxénea de cousas, mais primeiramente quere dicir (e todo “querer-dicir” marca xa un problema doutra fondura) amalgama de cousas co fin de suplantar un orixinal, imitación de anacos de obras diversas para que parezan de creación propia. Aparencia e falsificación, pois. Un *pastiche* fala sempre en francés, mais tamén en galego ou en castelán, de imitacións, copias e plaxios, e a súa sonoridade ten a frecuencia e o ritmo dun *pot-pourri*.

Os froitos desta situación aparecen especialmente dentro da política mais os seus rizomas xurdiron tal vez na articulación de linguaxes, na lectura de textos, na interpretación de situacións concretas que ían alén delas, que levaban consigo un xeito de entender a realidade. Ás veces non somos conscientes de todo o que presupón a nosa visión do mundo, de canta parte do noso inconsciente se reflicte nas lecturas que facemos, nos pensamentos que expresamos.

A un nivel xeral este problema se está vivindo hoxe en Europa, dende a dilucidación da súa identidade, o seu papel, as súas coordenadas e premisas, até como e por que dar forma a un proxecto novo. Que rastros e pegadas restan en Europa, na construción da política, dunha utopía? Cal é a marca que ela resiste dentro súa, na súa apertura, no seu desenvolvemento? E como condiciona ese resto ao seu (re)aparecer?

Do mesmo xeito, quizais a linguaxe filosófica da segunda metade do s. XX imprimiu unha marca muda ao pensamento político, dende Heidegger a Jameson, pasando

por Guattari e Deleuze, e tal vez sexa iso o que retorna, o que repite, o que (re)aparece cando a novidade asoma o fociño, sexa como algo chamado Europa, Socialismo do s. XXI, posthumano ou ciborg.

O papel da técnica e a tecnoloxía unido ao dominio absoluto que se consegue mediante o uso de mecanismos de control da subxectividade -que desembocan en produción semántica controlada para provocar opinión pública e discurso pre-establecido- o consideramos vital en tódalas súas fauces, dende a visión da técnica que se sustrae da postura heideggeriana aos esbozos dela en Deleuze ou á ciencia-ficción postulada na *tecnoliberación* e o *manifesto ciborg*.

En todo caso a tecnoloxía ten que pasar necesariamente por unha relación coa ecoloxía, sexa esta de carácter medioambiental, social ou mental (Guattari *dixit*). Tamén precisa unha reflexión sobre a máquina natureza-ser humano-tecnoloxía, como diríamos en palabras de *O Antiedipo* de Deleuze e Guattari.

Seguindo por este rego, continuando *na procura*, polo menos daremos conta de boa parte do presuposto neste *pastiche*.

DOCUMENTOS

A Utopía en Europa ou a malla das mallas. Sören Hauser

Occidente en xeral e Europa en particular viven unha realidade histórica que veu chamándose dende fai xa uns cantos anos *globalización*. A globalización representa un triunfo absoluto por parte do sistema capitalista con respecto ás diferentes alternativas que hasta o momento conviviran con el.

Algunhas das características da globalización son o desenvolvemento do traballo inmaterial e a aparición da deslocalización como fenómeno dominante na produción e distribución dos bens e as riquezas por parte dos intereses corporativistas. Estes transformáronse en gran medida en empresas transnacionais, non dependentes das normas internas de ningún estado e cun poder de acción que abarca a decenas de países. A transnacionalización ocúpase así mesmo de manter interconectados a centos de millóns de persoas. O fenómeno chegou a tal magnitude que ante un problema, por exemplo, co noso teléfono móbil, a chamada que realizamos ao servizo de atención ao cliente é recollida dende un país a 20000 km. de distancia do noso e cunhas leis totalmente distintas ás nosas. Do mesmo xeito, unha peza de roupa con etiqueta de produción orixinaria de Europa é producida realmente noutro continente para volver aquí soamente para o trámite de colocarlle dita etiqueta... É un proceso, pois, dalgún modo interdependente.

Socialmente, a interdependencia na globalización preséntanos tamén moitos problemas. En todo o global existen marxes, e nunha realidade globalizada vivimos unha situación na que se nos presenta o homoxéneo como o único real, como aquilo que pecha o sistema, o conxunto. Pero a marxe non se pode traer ao centro, ou o que é o mesmo, non todo residuo se pode asimilar.

Do acontecemento ou por que xa non máis heideggerianismo. Frank Hauser

Os obxectivos que se propoñen neste texto pasan por un intento de clarificar que implicacións comporta o emprego do termo "acontecemento" para referirse a un momento de transformación política, ata onde sabemos elevado a noción técnica de forma destacábel por primeira vez por Heidegger. Comezarase intentando ofrecer unha pequena crítica do termo en Heidegger para pasar a reflexións moito menos académicas e dun carácter certamente máis persoal e programático.

Ecoloxía e produción de subxectividade. De Guattari ao ciborg. Sören Hauser e D@n Hauser.

Félix Guattari na súa obra *Las tres ecoloxías* (Valencia, Pre-textos), desenvolve a noción de «ecosofía» que descansa sobre tres ecoloxías. A primeira, «medioambiental», é a demarcación ecolóxica ordinaria. O que nós desenvolveremos como parte fundamental desta ecoloxía é a relación «quecemento climático»-«globalización»-«Capitalismo Mundial Integrado».

A segunda, a «ecoloxía social», consiste en opoñerse a este CMI, recreando espazos de economía individual, autónoma, e relacións sociais ou familiares «reinventados»: Tales poden ser os casos, ao noso modo de ver, das «ecoaldeas» (recuperando a natureza dende unha visión pretecnolóxica) ou a «tecnoliberación» (co visor posto na tecnoloxía como canle liberadora en tempo postmoderno); finalmente, a «ecoloxía mental» que, para o Guattari experto en psicanálise permite a rehabilitación da subxectividade, da singularidade: por suposto aquí entraría en xogo no noso texto o papel do desexo e a produción de subxectividade, traballo inmaterial, etc. co que nos atopamos hoxe en día no intento de construíres en común unha malla informativa, colaborativa, etc. que de lugar a unha nova concepción de traballo.

A tese de O Anti-Edipo. Mano Hauser.

A tese de *O antiedipo, capitalismo e esquizofrenia* baséase nun estudo das sociedades chamadas “corpus sociais”, que ao longo da historia foron e deviron. A tese é que non hai senón un só modo de ser do corpus social, ou mellor, un mesmo modo que varía ao longo da historia segundo diferentes formas que, como veremos, dalgunha maneira se involucran e se fan consecuentes, as unhas ás outras. O primeiro punto a destacar é o modo en que estes corpus, as sociedades, son máquinas: estruturas que funcionan alén do organismo vivo, alén desa continuidade do vivo na natureza e que, sen embargo, nós temos que comprender dalgunha maneira tamén na natureza.

ENTREVISTA

François Houtart: socialista no século XXI – Txito Hauser

CONTEXTOS

Carta del mago blando de triunfo – Mano Hauser

RESEÑA

Posthumano, la vida después del hombre – Txito Hauser

DERIVAS

Amor a cachón – Drocha Hauser

Heiner Müller. Peza Vital – Oskar Hauser

ÍNDICE

- **A utopía en Europa ou a malla das mallas.** Sören Hauser (p. 7-16)
- **Do acontecemento ou por que xa non máis heideggerianismo.** Frank Hauser (pp. 17-28)
- **Ecoloxía e produción de subxectividade. De Guattari ao ciborg.** Sören e D@n Hauser (pp. 29-47)
- **A tese de *O Antiedipo*.** Mano Hauser (pp. 48-55)
- **François Houtart: socialista no s. XXI.** Txito Hauser (pp. 56-64)
- **Carta del mago blanco de triunfo.** Mano Hauser (pp.65-69)
- **Mauricio Bares: *posthumano, la vida después del hombre*.** Txito Hauser (pp. 70-77)
- **Amor a cachón.** Drocha Hauser (p. 78)
- **Heiner Müller. *Peza vital*.** Oskar Hauser (p. 79)

A utopía en Europa ou a malla das mallas

Occidente en xeral e Europa en particular viven unha realidade histórica que veu chamándose dende fai xa uns cantos anos *globalización*. A globalización representa un triunfo absoluto por parte do sistema capitalista con respecto ás diferentes alternativas que hasta o momento conviviran con el.

Algunhas das características da globalización son o desenvolvemento do traballo inmaterial e a aparición da deslocalización como fenómeno dominante na produción e distribución dos bens e as riquezas por parte dos intereses corporativistas. Estes transformáronse en gran medida en empresas transnacionais, non dependentes das normas internas de ningún estado e cun poder de acción que abarca a decenas de países. A transnacionalización ocúpase así mesmo de manter interconectados a centos de millóns de persoas. O fenómeno chegou a tal magnitude que ante un problema, por exemplo, co noso teléfono móbil, a chamada que realizamos ao servizo de atención ao cliente é recollida dende un país a 20000 km. de distancia do noso e cunhas leis totalmente distintas ás nosas. Do mesmo xeito, unha peza de roupa con etiqueta de produción orixinaria de Europa é producida realmente noutro continente para volver aquí soamente para o trámite de colocarlle dita etiqueta... É un proceso, pois, dalgún modo interdependente.

Socialmente, a interdependencia na globalización preséntanos tamén moitos problemas. En todo o global existen marxos, e nunha realidade globalizada vivimos unha situación na que se nos presenta o homoxéneo como o único real, como aquilo que pecha o sistema, o conxunto. Pero a marxe non se pode traer ao centro, ou o que é o mesmo, non todo residuo se pode asimilar. De feito, esta xa célebre era do terrorismo revela a acumulación da exclusión na globalización, de xerarquías na igualdade. Nun mundo globalizado o resto, o excluído, os residuos tóxicos, as marxos terroristas presentan o outro lado non integrábel, sinistro e repulsivo.

En todo caso, diciamos, a interdependencia trae consigo problemas como o

da inmigración, problema especialmente notábel en Europa. Os Estados sofren un conflito interno dirimíndose entre o dereito internacional, as súas propias leis e os intereses económicos.

O capitalismo funciona como un cadeado, un ferrollo. Isto é recoñecido tanto polos seus partidarios como polos seus detractores. Un dos peches do sistema é a forte crenza en que calquera cambio estrutural nel levaría á perda de todo aquilo que temos, «dende as nosas inversións libidinais até os nosos hábitos psíquicos e, en particular, as excitacións artificiais do consumo e a moda»¹. Deste xeito, a imaxinación vese francamente minguada no seu xurdimento, xa que ela mesma parte sen remedio daquilo que vivimos, do noso espazo-tempo. É dicir, «incluso as nosas imaxinacións máis salvaxes son todas collages de experiencia, constructos compostos de anacos e pezas do noso aquí e agora»², o que leva a constatar que vivimos dentro dun ferrollo, aprisionados mentalmente, tamén se un dos cabalos de venta do sistema é o da busca da *liberdade*, ou precisamente por elo...

Fredric Jameson, filósofo e crítico cultural norteamericano, reivindica a reinvención da utopía como aquilo que, de entrada, «pode servir para o negativo propósito de facernos máis conscientes sobre o noso aprisionamento mental e ideolóxico»³. Diríamos pois, que é a utopía o gran inimigo, o gran oposto ao sistema capitalista, hoxe xa máis que nunca. Non é outra senón a persistencia da utopía a que «facilmente se explica por necesidades e desexos profundos que o presente deixou reprimidos e distorsionados»⁴.

Así, os resortes que podan postular unha reinvención da utopía procúranse nos desexos da multitude, nos desexos que se manifestan en pulos de todo tipo.

Jameson considera, con todo, que «podemos usar a palabra “Utopía” para designar todos aqueles programas -máis ou menos artellados ou inconscientes- que traten de expresalas demandas dunha nova vida colectiva futura e identifiquen a colectividade como o centro crucial de toda resposta verdadeiramente progresista e

¹ Jameson, F.: *Las Semillas del Tiempo*. Ed. Trotta, Madrid, 2000, p. 30.

² Jameson, F.: *Archaeologies of the Future*. Verso, London, 2005, p. XIII.

³ *Ibid.*

⁴ *Op. Cit.* P. 168.

innovadora fronte á globalización»⁵

Para Jameson a utopía xorde «nun momento de suspensión do político»⁶ porque representa o outro lado, a alteridade á que é preciso abrirse. Literalmente, di que «a forma utópica é en si mesma unha meditación representacional da diferenza radical, alteridade radical»⁷

Non está de máis sacar aquí a colación a visión de Negri e Hardt da Antropoloxía, segundo a cal esta naceu a finais do século XIX baixo a división “eu” europeo – “outro” primitivo, e pouco a pouco se foi desprazando cara “eu” europeo – “outro” campesiño co que, ao reducirse o grado de estrañeza entre ámbolos dous polos reducíase tamén o grado de alteridade⁸. E non é outra cousa o que sucede coa migración, especialmente agora, no momento da globalización.

Tamén poderíamos dicir que late o xurdimento da utopía cando a opción política está parada ou en vías de pecharse. E non é este o caso da globalización, da democracia na globalización?

Poderíamos argumentar que algo presuposto na concepción de democracia era a existencia dunha esfera pública na cal se podía formar unha opinión pública relativamente independente. E ademais supúñase tamén que o poder político respectaría a vontade da opinión pública.

En todo caso, na globalización xa non existe ningún proceso de formación da opinión que sexa independente do poder, hoxe xa ilimitado, dos medios de comunicación, á súa vez dominados polo gran capital.

É preciso, pois, saír da situación pechada na que estamos, e temos que inventar unha alternativa. Esta ten que ser a tarefa do movemento, dos movementos.

E aquí é onde chegamos a falar, por fin, de Europa, xa que no movemento europeo, no proceso de formación e unidade de Europa está en xogo a única

⁵ Jameson, F.: “Imaginarios de la globalización: cosas que nunca te dije”, en *Archipiélago* 52, Madrid, 2002, p. 34.

⁶ Jameson, F.: “Políticas de la Utopía”, en *New Left Review*, 25. Verso, London, 2004, p. 44.

⁷ Jameson, F.: *Archaeologies of the future. op. cit.* p. XII.

⁸ Cfr. Hardt, M. e Negri, A.: *Multitud*. Ed. Debate, Barcelona, 2004, p. 152.

posibilidade de invención política.

Do mesmo xeito que os movementos actúan xa segundo pulos baixo a forma da malla, tamén Europa é unha malla. Europa creou mallas que se estenden até zonas distantes da Europa histórico-xeográfica. É unha malla porque non ten unha xeometría fixa, senón que pode ampliarse ou reducirse e, o que é máis importante, pode interactuar, sentir a interdependencia do mallado sen por iso identificarse con outras mallas ou cuns mallados respecto de outros. Europa é un devir porque as mallas non son, debeñen⁹. E, como tal, existen as pequenas comunidades que se poñen en condicións de autogobernarse como mallas independentes pero interconectadas. O desafío aparente é arroutar procesos de crecente control popular ou cidadán sobre as dinámicas cotiás na poboación, naqueles espazos de acción próximos que desafíen a condución imperante nesas territorialidades e orixinar embrionariamente nun inicio relacións sociais máis democráticas.

De feito, no Estado español, dende hai xa algúns anos, e con forza dende a reforma da lei, de 2 de Abril de 2003, Reguladora das bases do réxime local (LRBRL), pola Lei de Medidas de Modernización do Goberno Local, de 16 de Decembro, lei 57/2003, o Estado foi cedendo e resituando á baixa as súas capacidades de goberno, ante o fortalecemento simultáneo do eixo territorios-globalidade, e dentro do marco que supón o segundo eixo de descentralización despois do autonómico. O fortalecemento local apóiase en varios factores estruturais: o postfordismo, a fragmentación social, as novas relacións de xénero, a propia revalorización do local como fonte de identidade, así como a indubidábel presenza do fenómeno das novas subxectividades políticas, feitos todos eles propios do momento da globalización e a postmodernidade¹⁰.

O goberno reclama dende a súa reestruturación formal-substancial unha fundamentación de capacidades lexítimas. Deste xeito, e seguindo a Ricard Gomá¹¹, podemos falar de politización dos espazos locais e de configuración en malla destes espazos. Esta configuración (orzamentos participativos, plans comunitarios,

⁹ Cfr. Berardi, F. *Bifo*: “Por una Europa menor”, en Archipiélago, 58, Madrid, 2003, p. 48.

¹⁰ Cfr. Vázquez, A.: “La ciudad como contexto ético de (des)adecuación”, no XV Congreso da Asociación Española de Ética e Filosofía Política, 24-27 de Abril de 2007. UNED, Madrid (en prensa).

¹¹ Gomá, R. e Brugué, Q.: “La dimensión local de la promoción económica: el marco conceptual”, en AA. VV.: *Gobiernos locales y políticas públicas*. Ed. Ariel, Barcelona, 1998.

proxectos educativos de cidade, cidade en distrito assembleario seguindo os modelos de Porto Alegre ou Belo Horizonte) actuaría como un método de regulación das relacións democráticas que ben orientado suporía un salto cara á hospitalidade¹².

Así a globalización non sería ningún triste fin da historia, nin da política senón, pola contra, un punto de partida.

Europa reuniría, pois, en si o conxunto de mallas locais que se estenden ao longo e largo de máis de 25 Estados: sería unha malla de mallas.

O mesmo sucede se nos centramos no caso da súa identidade:

A identidade europea é algo moi complexo por moitos motivos. Pero en todo caso é unha identidade plural, mutábel e en apertura constante e continua. E como vai ser outra a identidade e a realidade no proceso da globalización?

Por poñer só un exemplo, ao redor de 17 millóns de persoas que viven na UE non consideran propia a herdanza cultural nin étnica de Europa, en primeiro lugar porque son, sen ir máis lonxe, de cor e musulmáns. A pesar diso enténdense e orgánzanse como europeos, como parte de Europa. A mesma Europa cunha herdanza cultural que, de ser rastreada, denotaría que unha parte fundamental dela proviría da chamada “Europa do leste” (como podería ser o caso de Tolstoi, Dostoievski, Turguenev, Chejov, Eisenstein, Evutchensko, Tchaikovski, Kucturika, Kadaré, etcétera), e que outra boa parte do seu patrimonio cultural viría de aínda máis lonxe (pensemos en, por exemplo, Averroes, Maimónides, Ibn Jaldún, Al-Jwarizmi, Ibn Al Arabí, etcétera).

Así Europa vive no seu interior un paradoxo: a pregunta elemental, isto é, «até onde chega Europa?» encerra no seu enunciado estoutro: «Que é Europa, quen e por que son europeos?»

O paradoxo consiste no feito de que canto máis se profunda na cuestión da identidade e as fronteiras de Europa, menos claros son os vínculos que permiten afirmar unha identidade europea, un territorio europeo claro.

Ningún dos habituais marcadores de identidade cultural ou etnocultural (língua, tradición, relixión, historia, comunidade nacional) serven para unir aos europeos, senón máis ben fan evidentes as diferenzas.

¹² Cfr. Vázquez, A.: *Op. Cit.*

No contexto da globalización, ademais, está a suceder o decaemento, se non o fracaso, desa ferramenta de recoñecemento da identidade que son os Estados nacionais. Un fracaso ligado á quebra do orzamento de homoxeneidade cultural e social das comunidades políticas.

O modelo europeo semella ter como trazo distintivo a divisa Unidos na diversidade, no valor recoñecido á pluralidade, que non trata de reconducir a diversidade á unidade. Esa diversidade é valiosa, é máis, é o seu paradoxal signo de identidade.

Con todo, á súa vez, tamén rexe en Europa o mantemento das súas políticas de inmigración, unhas políticas que son o obstáculo fundamental para impedir o recoñecemento dos outros, os inmigrantes, como suxeitos, como membros da comunidade.

O mesmo comeza a pasar cos refuxiados, os que, cando menos, diferéncianse dos inmigrantes en que o dereito a asilo remite a un dereito consagrado pola convención de Xenebra de 1951.

É dicir, o que é dominante nesta Europa en vías de ampliación é que, debido ás crecentes desigualdades entre países dominantes e dominados alimentan o medo ao desembarco incontrolado de estranxeiros. A este sentimento se agrega o desalento causado polo probado fracaso das políticas de recepción e integración dos emigrantes. Estas obsesións¹³ conducen aos gobernantes a pechar o resto de vías legais a persoas que buscan fuxir de situacións espantosas.

Todo isto quizá polo medo, un medo a ser invadidos polo outro, o cal nos desnaturalizaría, un medo á incerteza, un medo ao descoñecido. Polo cal podemos dicir que, nestas premisas, o estranxeiro é un perigo e a súa irrupción unha tolemia. Sentímonos asediados polo inmigrante e polo seu espectro. O espectro que con moita realidade, aínda que realidade sen presenza, fai que lembremos o (neo)colonialismo e o que iso leva e levou consigo.

¹³ Etimoloxicamente, feito de estar ou sentirse asediado.

Nesta situación é imprescindible dar lugar a unha concepción de hospitalidade que voltee os intereses autónomos en realidade interdependente e que marque o acento na dignidade humana. En palabras de Derrida, a tarefa que debemos impornos é «converterse en gardiáns dunha idea de Europa, pero dunha Europa que consiste precisamente en non pecharse na súa propia identidade e en avanzar cara ao que non é ela»¹⁴.

É o medo e o afán de seguridade o que fai, en xeral, buscar a redución, a unificación. A tradición ensinounos un camiño, un método para analizar, para fixar, para posibilitar, para potenciar, para ter unhas regras ás que axustarnos nós e axustar á súa vez aos demais.

A nosa mismidade vese potenciada precisamente na nosa relación cos outros, co outro. Pero potenciado sempre que reafirmamos a nosa identidade, a nosa cara unificadora, reducindo a do outro, reducindo o outro ao mesmo... Isto é, unha lóxica de invitación... Acóllese ao outro segundo as miñas normas, e se as miñas normas non son cumpridas, non hai dereito de acollida... E a súa propia palabra indícao... Acollida como coller algo de fóra e traelo cara a ti, até dentro, cara á túa casa, na que un é anfitrión, xuíz e xurado. Na acollida hai expectativa e hai horizonte de espera e, polo tanto, hai programa claro de desenvolvemento¹⁵.

Aínda que quizais tampouco sexa outra cousa máis que esta o que indican os refuxiados e os inmigrantes: tomarán sitio, lugar, onde sexa. Tal é a súa situación desesperada¹⁶.

Quizais, con todo, aquilo do que debería un ocuparse sería, máis ben, o xeito

¹⁴ Derrida, J.: *El otro cabo*. Eds. Del Serbal, Barcelona, 1992, p.30.

¹⁵ «A hospitalidade que estivese simplemente regulamentada polo Estado, pola relación cuns cidadáns en canto tales, non parece bastar. A proba, a terríbel experiencia do noso século, foi, sigue sendo, o desprazamento de poboacións masivas que xa non estaban constituídas por cidadáns e para as cales as lexislacións dos Estados-nación non bastaban». Derrida, J.: “Sobre la hospitalidad”, en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Ed. Trotta, 2001, p. 54.

¹⁶ Somos conscientes das reticencias de Derrida con respecto a *identificar* [nunca hai identificación dunha cousa con outra en ningún caso] o problema da hospitalidade co da inmigración. Por exemplo:

«É preciso que distingamos constantemente o problema da hospitalidade en sentido estrito dos problemas da inmigración, dos controles dos fluíres migratorios: non se trata da mesma dimensión a pesar de que ámbolos dous sexan inseparábeis. A invención política, a decisión e a responsabilidade políticas consisten en encontrar a mellor lexislación ou a menos mala. Ese é o acontecemento que queda por inventar cada vez. Hai que inventar nunha situación concreta, determinada». Derrida, J.: “Sobre la hospitalidad”, *Op. Cit.* P. 55.

de facer lugar, de crear, de crealo, tamén alí onde é imposíbel¹⁷.

Se un acolle ao outro, até que punto respecta a súa alteridade? Acolléndolle imponlle os seus modos, as súas categorías? Ou é capaz de abrirse totalmente a el, sen imposición nin seguridade, sen saber que é, que quere ou a que vén? Aquí xógase a invención, o respecto, a hospitalidade e a responsabilidade que leva... é dicir, imponse unha decisión. O que habita, o anfitrión, séntese na casa, pero ese sentir no fondo remite a unha hospitalidade máis antiga que implica o sentirse en casa daquel que chega, coma se residira sempre na casa que cre visitar¹⁸.

«A hospitalidade pura consiste en acoller ao arribante antes de pórle condicións, antes de saber e de pedirle ou preguntarlle o que sexa, xa sexa un nome ou xa sexan uns “papeis” de identidade. Pero tamén supón que nos dirixamos a el, singularmente, que o chamemos, pois, e lle recoñezamos un nome propio: “Como te chamas?”. A hospitalidade consiste en facer todo o posíbel para dirixirse ao outro, para outorgarlle, até preguntarlle o seu nome, evitando que esta pregunta se converta nunha “condición”, unha inquisición policial, unha fichaxe ou un simple control de fronteiras. Diferenza á vez sutil e fundamental, cuestión que se expón no limiar do “en casa”, e no limiar de dúas inflexións. Un arte e unha poética, pero toda unha política depende diso, toda unha ética se decide aí»¹⁹.

Seguindo co asunto da nosa cultura, Derrida di que «o propio dunha cultura é non ser idéntica a si mesma»²⁰, é dicir, non poder tomar a forma do suxeito máis que na non-identidade consigo ou na diferenza consigo.

De feito, dende Foucault sabemos que «o suxeito non é unha sustancia; é unha forma, e esa forma non é nin fundamentalmente nin sempre idéntica a si mesma; un non ten o mesmo tipo de relación cando se constitúe como suxeito

¹⁷ «A hospitalidade non consiste simplemente en recibir aquilo que somos capaces de recibir». Derrida, J.: “Une certaine possibilité impossible de dire l'événement”, en AA. VV.: *Dire l'événement, est-ce possible?* L'Harmattan, Paris, 2001, p. 97.

¹⁸ Cfr. Derrida, J.: *Aporías*. Ed. Paidós, Barcelona, 1998, p. 28.

¹⁹ Derrida, J.: “El principio de hospitalidad”, en *Papel máquina*. Ed. Trotta, Madrid, 2003, pp. 240-241.

²⁰ Derrida, J.: *El otro cabo*, *Op. Cit.* P. 17.

político que vai votar... ou cando busca realizar o seu desexo nunha relación sexual»²¹.

Se asumimos isto de maneira real, política, encamiñariámonos cara unha práctica das pertenzas múltiples e contraditorias, en vez de cara a práctica da pertenza común a unha entidade fixa que denominaríamos *a civilización europea*. Así visto, e como diría Deleuze, o suxeito sería *nómade*.

Se estas complexas traxectorias do suxeito nómade converxesen na deconstrución dunha nacionalidade unitaria, fixa e definida, abriríanse novos espazos sociais²², hoxe cando «o importante é manter sempre aberta a posibilidade de novos procesos»²³, procesos en devir que, en tanto que realidade descoñecida, recorren a senda que xa é preciso emprender. Xa non hai alternativa á invención, xa «non hai alternativa á utopía»²⁴

Para Derrida «toda experimentación política ten, en si mesma, unha dimensión filosófica. [...] Toda innovación política incumbe á filosofía. A "verdadeira" acción política leva sempre unha filosofía. Calquera acción, calquera decisión política debería inventar a súa norma ou a súa regra. Semellante xesto atravesará a filosofía, implícaa»²⁵.

Con todo, como se fai o camiño contrario? Como se fai para que a filosofía interveña sen mediación na política?

Para Ripalda precisamente «o dramático da filosofía, incluso cando [...] se desprega máis libremente, é que carece de ponte coa intervención na realidade. [...] A filosofía, aquí e agora, só parece posíbel como unha implosión expansiva, contaminante»²⁶.

En todo caso o que interesa é a urxencia da intervención, o aquí e agora da urxencia.

²¹ Foucault, M.: *Dits et écrits, IV*. Gallimard, Paris, 2001, p. 451.

²² Rosi Braidotti, por exemplo, aboga pola adquisición legal do dereito ás pertenzas múltiples tanto no plano da nacionalidade como no do estatus legal e policial. Cfr. Braidotti, R.: *Sujetos nómades*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2000.

²³ Ripalda, J. M.: *Políticas postmodernas. Crónicas desde la zona oscura*. Ed. Los libros de la Catarata, Madrid, 1999, p. 35.

²⁴ Jameson, F.: "Postmodernidad y globalización", en *Archipiélago 63*, Madrid, 2004, p. 111.

²⁵ Derrida, J.: *Papel Máquina*. Ed. Trotta, Madrid, 2003, p. 311.

²⁶ Ripalda, J. M.: *De Angelis: Filosofía, mercado y postmodernidad*. Ed. Trotta, Madrid, 1996, p. 33.

Agora a utopía, en palabras de Northrop Frye, «só pode caber no que queda, o invisíbel punto non-espacial no centro do espazo. A pregunta: "Onde está a *utopía*?" equivale á pregunta: "Onde está o *en ningures*?", e a única resposta a esa pregunta é "aquí"»²⁷.

SÖREN HAUSER

²⁷ Frye, N.: "Diversidad de utopías literarias", en *Utopías y Pensamiento Utópico*. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1982, p. 81, [Cursiva nosa].

Do acontecemento ou por que xa non máis heideggerianismo

Os obxectivos que nos propomos pasan por un intento de clarificar que implicacións comporta o emprego do termo "acontecemento" para referirse a un momento de transformación política, ata onde sabemos elevado a noción técnica de forma destacábel por primeira vez por Heidegger. Comezaremos intentando ofrecer unha pequena crítica do termo en Heidegger para pasar a reflexións moito menos académicas e dun carácter certamente máis persoal e programático.

1. O acontecemento.

Tras o suposto fracaso do proxecto de Ser e Tempo semella que un dos textos máis relevantes na evolución intelectual de Heidegger foron as Contribucións á filosofía. Do acontecemento (1936-38).²⁸ O plan desta obra é repensar a metafísica baixo a consideración de que a súa esencia non foi aínda pensada. Na tradución castelá xa de entrada resulta problemática a elección do termo evento para traducir "Ereignis", que case sempre fai referencia a algunha actividade resultado da acción humana localizada no espazo e no tempo (un evento deportivo), mentres que acontecemento é precisamente algo importante que sucede, que acontece, sen que aínda se precise o seu axente. Precisamente para entender a Heidegger sería importante deshumanizar o concepto. Ademais, traducir "acontecemento" e non evento facilita o xogo co verbo acontecer, o feito activo de algo que acontece.

As Contribucións intentan facer regresar o pensamento ao núcleo da metafísica. O obxectivo non é ir máis alá da metafísica tradicional, senón descubrir nun segundo inicio do pensar o seu verdadeiro inicio e así poder explicar como se tería desenvolvido a historia da metafísica grazas a esta premisa ou motor tácitos. Trátase de volverse

²⁸ *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis (1936-38)*, ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt, Obra completa, volume 65. Hai unha tradución castelá (*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblos, Buenos Aires, 2003).

cara aquilo inicial que soporta o pensar da metafísica sen vir á linguaxe nela, situarse na verdade do ser que aconteceu en cada época histórica, atender a como esta verdade foi acontecemento [Ereignis] en cada época e ao feito de que o ser se amosara en cada época baixo unha diferente concepción da verdade do ente. O concepto empregado por Heidegger para referirse a este ser é *eseyer* [Seyn], tachado con dobre aspa no orixinal (X), porque se trata de aquilo que se aparece na forma de algo non dispoñible, de algo que non se amosa. O ser acontece como unha falta que ademais necesita do pensar humano para manifestarse como tal e que ao mesmo tempo é o fundamento que permite pensar o ser.

Dividida en oito faremos aquí referencia ós dous últimos capítulos da obra, todos eles divididos curiosamente en parágrafos, case diríamos aforismos. O sétimo e penúltimo titúlase "Os por-vir" [Die Zu-künftigen]. Heidegger comeza falando duns certos forasteiros cuxo destino sería que o ser [Seyn] lles está destinado e ó mesmo tempo reusado. Estes forasteiros estarían sometidos á decisión dos deuses, que de vez en cando permitirían ó esenciarse do *eseyer* (248). Do que se trataría é de conseguir manterse en certa calma serena, espiritual, nun estado anímico que permita a escoita e que nos prepare para o embate e a resistencia fronte a chegada deílica do ser - o termo é noso, pero de forma talmente épica describe Heidegger a situación -. Trátase entón de recibir a chamada do último deus (248), distante e próximo ó mesmo tempo, unha chamada para a que habería que prepararse adquirindo certo estado de ánimo, certo atoparse [Befindlichkeit], certo temple, traducía Gaos ó castelán en Ser e tempo. Na tradución castelá, "o ánimo de coraxe en tanto querer disposto-sabedor do acontecemento" (249).

No 250 fálanos da necesidade da filosofía como "preparación do vindeiro" mediante un preguntar cuxa importancia radicaría en ser consciente do esquecemento do problema do ser. No 251 dun "estar aberto á resonancia do máis singular e máximo". No 252 o *Dasein*²⁹ é directamente identificado coa fundación do ser dos entes: el non consiste en nada máis. É dicir, en definitiva, a estrutura fundamental que nós

²⁹ Negámonos a traducir esta expresión alemana. Primeiro, porque xa é clásica. Segundo, porque a súa tradución implica unha decisión interpretativa esencial que vai moito máis alá das pretensións deste artigo: suxeito, ser-aí, estar, existencia...

"somos" ou que nos constitúe non é máis ca unha peculiar forma de relacionarnos co ser, de deixar que este alumee e se amose.

E ademais, non se modera nin o máis mínimo para afirmar que o desvelamento do ser se lles produce en especial a uns poucos escollidos, dotados da "beleza interior" necesaria, "uns poucos e insólitos" (254).

Agora ben, volvendo ó tema do acontecemento, o máis perigoso seméllannos as súas afirmacións acerca da imposibilidade ou en todo caso suma dificultade para mover nin tan sequera un dedo de cara a apurar o acontecer, o ser do ser. Porque a cuestión é que calquera paso imprevisto, calquera decisión forzada podería levarnos a ser vítimas da "rancorosa carraxe do terrible". Se ben estas referencias teñen sentido pensando na excesiva lixeireza coa que técnica manipula, crea xa entes, é evidente que pensando en termos históricos a proposta heideggeriana practicamente nos condena á inmovilidade. Case se lle ocorre a un dicir que o lamentable acercamento ó nazismo de Heidegger, por moi puntual que fora, tería xerado a definitiva renuncia e a apartamento de todo político. Mellor non actuar que equivocarse. Alo menos Platón o intentou tres veces.

No capítulo último e oitavo Heidegger fala aquí de "O último deus", incalculábel, non predicíbel. E así, o feito da decisión, do decidirse, da resolución, do resolverse a facer algo [Entschlossenheit], que non da decisión no sentido da elección, é reducido por Heidegger a un abrirse a un "acontecer-apropiador" (254).

Non nos interesa que esta sexa a nova definición do Seyn que vaia a dar Heidegger, se non o feito de que todo o vocabulario co que se está xogando pertence ó campo da pura "concesión", "disposición á doación"... En definitiva, certa graza protestante que non nos pode deixar de remitir ó concepto da vontade divina como salvadora. Ademais, porque deus é de entrada, como antes lle sucedía ó ser, caracterizado como aquilo que non pode ser definido, non pode ser sorprendente que todo remate nos rodeos e nas voltas (cal obxecto a laciano, cal significación diferida en Derrida). Especie de (espèce de...) teoloxía negativa que se pecha en círculo para permitirlle a Heidegger non ter que arriscarse a atribuírlle algún predicado ó ser.

O acontecemento - apropiador, último deus, chama mediante sinais ó Dasein e lle comenta cando vai ser o momento fugaz no que se van atopar: o ser relampaguea, emite destelos fugaces. E todo sempre enmarcado nunha situación de calma que

obriga, fala Heidegger, a "gardar silencio" para poder atender ó "secretísimo acontecemento" (255). O acontecemento é para Heidegger algo indescifrabel, máis alá de humanos e deuses, fronte ó que non é posible a máis mínima possibilidade de acercamento, feito incalculabel, froito en parte da vivencia individual e en parte da decisión caprichosa do ser de amosarse. Heidegger rexeita que se trate dunha vivencia pero algo haberá que escribir. Intuición intelectual? Iluminación?.

O acercamento ó ser é unha cuestión da vontade, privilexio de certos individuos, aquelas "soidades máis solitarias", máis maduras. Alguén máis ademais de Heidegger mesmo?. O resto están condenados ó abandono por parte do ser e a non poder desenvolver máis ca unha certa praxe de calidade moi inferior, sen sentido, aloucada. Padecen unha certa miopía provocada polo seu carácter de reacción, de non ser creativos, de non ter ningún proxecto propio senón de só saber someterse ás circunstancias presentes, sen unha visión histórica e reaccionando movidos pola moda de cada momento: "'reactivos', cuxa 'acción' esgótase no cego aferrarse ó que foi ollado miopeamente ata o intre desa acción. Para estes nunca se puxo de manifesto o sido na súa inserción no vindeiro e nunca tampouco o vindeiro no seu chamado ó sido" (256). É dicir, carecen de perspectiva histórica.

Semella que logo toma as súas decisións: a cuestión é que se todo o humano é cálculo, para que ser humano? É preferible entregarse ás letanías do acontecemento, agora acontecemento-apropiador. De feito, o máis propio do Dasein sería entregarse a esta "experiencia" preparatoria, non sabemos se o termo é validábel, seguramente non, pero algún haberá que empregar.

Igual de preparatoria era a analítica do ser-aí en Ser e Tempo e igual de preparatoria era tamén toda a operación fundamentadora de toda fenomenoloxía de Husserl, e igual de preparatoria remata sendo a deconstrución: preparación - dilación para o nunca-xamais, para o deixar que outros erren.

Xa no parágrafo 252 Heidegger loubaba a Hölderlin, prototipo do escoitador do ser. No semestre de inverno de 1934-35 Heidegger afirmaba nun curso sobre os himnos Germanien e O Rin que o verdadeiro poeta é o que garda a esperanza de que o divino volva de novo cara nós. A situación do ser humano occidental é unha penuria porque xa desapareceron os vellos deuses pero aínda non chegaron aqueles que os puideran substituír. En "Hölderlin e a esencia da poesía (1936)" (Aclaraciones a la

poesía de Hölderlin, Alianza editorial, Madrid, 2005). Heidegger nega que a poesía sexa un mero entretemento, unha manifestación da cultura ou unha expresión do espírito dun tempo. Do que se trata é de “ese dicir mediante o cal aparece previamente no aberto todo o que falamos e discutimos logo na linguaxe cotiá” (op. cit., 47-48). A poesía precede á linguaxe e funda o ser previamente á linguaxe. É na poesía segundo Heidegger no único lugar onde se pode fundar a existencia dos seres humanos. O mundo de fantasía e irrealidade da poesía, que contrasta coa intensidade e veracidade do real, é en realidade a verdadeira busca do real e de aquilo que nós mesmos somos.

Son os deuses os que nos interpelan e nos conducen á linguaxe a través de diferentes acenos, xestos. O poeta debería interpretar estes acenos e amosarllos ao resto do seu pobo, mediando entre as sinais dos deuses e a voz do pobo, nun certo Entre intermedio que é o único lugar no que verdadeiramente debe habitar o ser humano. Hölderlin poetiza a esencia da poesía na medida en que poetiza aquilo que debe facer a poesía nun tempo no que tódolos deuses fuxiron: a poesía debe manterse á expectativa para poder cantar os novos deuses así que cheguen, deuses que nos sacaran da situación histórica de penuria na que nos atopamos. É un nomear o sagrado, darlle a esencia a aquilo nomeado. Os seus poemas non son representacións simbólicas de certas cousas reais coñecidas de antemán, senón que destas cousas se ten experiencia de forma orixinaria grazas á poesía. O dicir poético amosa unha verdade orixinaria inicial insuperable sobre a que se fundan todas as outras interpretacións posibles: do sentido común, científicas... Heidegger renuncia en parte ao seu propio pensar para escoitar o que Hölderlin ten que dicir, nunca mellor dito. O ser que se oculta amósase como un espazo entre o Dasein e o Deus, entre mundo aberto e a terra pechada. O ser é o sagrado que acontece, aquilo que nunca pode ser captado directamente pero que nos interpela.

Na súa *Carta sobre o humanismo* (Alianza editorial, Madrid, 2000) afirma que o ser humano non é un ser animal situado entre outros seres animais, porque non é un ente máis situado entre outros entes, senón o único ente que é interpelado polo ser. A ex-istencia do ser humano consiste no feito de gardar o ser. Esta ex-sistencia non

é unha existencia tradicional entendida como a realización efectiva dunha esencia (posibilidade), senón que se refire ao feito de que o ser humano é un “claro do ser” ou “extático estar dentro da verdade do ser”. O ser humano é Dasein na medida en que toma ao seu coidado o aquí [da] en canto claro no que se amosa o ser.

O Dasein é aquilo que está arroxado polo ser mesmo á verdade do ser de forma que permite que se aparezan os entes: o importante é que é o ser mesmo o que determina como se produce isto, de forma que o ser humano ten que converterse nun gardián da verdade do ser, nun “pastor do ser”. O ser é o claro mesmo, o horizonte no que se presentan os entes. O ser humano moderno estaría desterrado do ser na medida en que comprendeu o ente unicamente como obxecto manipulable mediante a técnica. O ser humano é “de xeito máis orixinario” algo diferente a un mero ser racional. Como esqueceu a pregunta polo ser o humanismo non pode ser máis ca unha metafísica.

De seguro que a súa crítica ó humanismo non é unha defensa do inhumanismo, de certo «irracionalismo» ou de certo nihilismo dos valores, pero o concepto absolutamente pasivo de ser humano que impón é como mínimo sospeitoso. O ser destínase por si mesmo ao ser humano, ó cal simplemente ten que corresponderlle entón manténdose no aberto, única forma na que el pode ser verdadeiramente esa estrutura, o Dasein, na que el consiste.

Dramatización da pasividade, poetización do obvio, deriva mística. Mesmo xesto que o de Husserl cando afirmaba que “pensando, pensando” iamos saír da crise de principios do XX que supuña a imposibilidade de controlar os obxectivos das ciencias. É dicir, cando consideraba que a crise tiña motivos principalmente teóricos, que era unha falta de cuestionamento ou de potencia intelectual. Por certo, Lacan afirma que precisamente o discurso da ciencia se caracteriza pola circulación non cuestionada e sen obxectivo dos seus produtos. Polo menos no discurso do amo parálizase o proceso co roubo e acumulación do goce, da plusvalía (Lacan, *L' envers de la psychanalyse*, Séminaire XVII). Véxase así o intento desesperado de Husserl nos seus últimos anos de produción por falar da necesidade dunha “renovación do

ser humano", unha meditación "autororientadora" e outras expresións de idéntica formalidade baleira (Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Husserliana volume VI; *Renovación del hombre y de la cultura*, Husserliana XXX) despois de trinta anos de obsesión con esa especie de psicoloxía cognitiva especulativa que é a fenomenoloxía.

Somos conscientes de que o tema da historia conduce a problemáticas infinitamente máis complexas. Boa parte da literatura e da enerxía de tradición marxista consumíronse na discusión acerca de se as condicións (obxectivas) para a revolución eran chegadas ou non. Como di o coñecido hit "Os tempos son chegados dos bardos das idades...". Aquí trátase de renunciar expresamente a calquera mitoloxía do gran cambio. Pola parte dos perdedores acontecementos hai poucos e pequenos; grandes son só as vitorias das multinacionais e o aumento dos beneficios, digamos máis ben, da cifra de rentabilidade, por non entrar no xogo que impón a conceptualidade máis que metafísica da economía. Unha severa desconfianza de todo relato do pasado debe ser aquí medida profiláctica, non vaia ser que a carga que impoña a historia impida contemplar os procesos de transformación e melloramento social que se levan a cabo en fronte das nosas casas: por exemplo, maio do 68; por exemplo, a constante referencia ó 36 español, usw.

Cando se interpreta a historia como o agardar algún acontecemento estamos sen sabelo retrotraéndonos á un intre situado na mesma xenealoxía do cristianismo. De feito é o propio Heidegger quen no seu curso do semestre de inverno de 1920/21 acerca da fenomenoloxía da relixión (*Estudios sobre mística medieval*, FCE, México, 1997) comenta a exposición do advenimento de Xesús de Nazaret na primeira Epístola aos Tesalonicenses de San Pablo entendéndoa como a fixación da chegada nun momento futuro que non pode ser concretado. Trátase dun feito que virá a cumprir, a encher e darlle sentido á vida, pero que non pode ser fixado como un momento temporal concreto nin como o resultado final causado por unha serie de acontecementos previos. A historia ten sentido para o cristianismo en canto chegada imprevisible e indeterminable do acontecemento da salvación; mentres tanto, o resto é puro advenimento, que como un significado transcendente fai que perdan o seu valor todo o conxunto de contidos concretos históricos.

A cuestión é interrogarse acerca de a quen lle interesa transformar o pensamento nunha

experiencia de purificación ou liberación de horizontes que nos condena á agardar pasivamente non se sabe moi ben que cousa. Penso que a elección do termo acontecemento non é gratuita en ningún dos pensadores máis contemporáneos. Non é gratuita no sentido de que aínda que non se fora consciente das implicacións que conleva, trátase dunha noción que determina xa o xeito no que se vaia a afrontar o problema da historia e do papel dos suxeitos na súa construción, e permite cecais a arrogancia de atribuírnos esta capacidade.

2. Que facer?

Ausente en moitos pensadores contemporáneos, segunda pregunta de Kant, primeira de Lenin. Coas debidas distancias. O Estado nacional cae e no seu lugar xurde unha rede global fundamentalmente financeira.³⁰ Pensemos na sucesiva cualificación da sociedade primeiro como sociedade da comunicación (Marshall MacLuhman), despois como sociedade do coñecemento, despois como sociedade (Lyotard) agora como sociedade virtual. Precisamente pensamos que dentro deste campo do virtual vén a localizarse a especulación financeira como motor principal da transformación do planeta. E iso sen desprezar outras dimensións. Tampouco xa para o mesmo Marx se reducía todo ás relacións de produción, senón que consideraba que esta era a dimensión máis interesante para abordar o funcionamento do real. Falsa oposición a que se daría entre el e Weber cando se pensa que defenderían a determinación unidireccional infraestrutura / supraestrutura, de forma que para o primeiro as relacións de produción esgotan a supraestrutura e para o segundo o espírito protestante xermolou el soño o capitalismo.

³⁰ Nada mellor que os artigos desta mesma revista. Véxase tamén Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas de la globalización*, Paidós, Barcelona, 1998; así como tamén a súa triloxía sobre o cosmopolitismo: *Poder y contrapoder en la era global*, ed. Paidós, Barcelona, 2004; *La mirada cosmopolita*, Paidós Iberica, Barcelona, 2005; *La Europa cosmopolita*, Paidós Iberica, Barcelona, 2006.

Os partidos políticos perden progresivamente o seu apoio, e isto independentemente de que se vote máis ou menos. Parte do electorado adverte a impotencia da política para contrarrestar decisións e procesos económicos que fican máis alá da súa capacidade - agora reducida á administración de bens - , algo que nos insulta máis cando cando os partidos insisten coas súas promesas na súa capacidade como axentes de transformación.

Outra parte do electorado desaníbase directamente debido á corrupción, de alta (desviación de fondos públicos, evasión de impostos) ou baixa intensidade (enchufismo), e ante o feito de que os mesmos roles con practicamente as mesmas consecuencias son xogados por individuos veñan de onde veñan. Os liberados da política (e de certos sindicatos) non convencen máis que a golpe de espectáculo. E curioso resulta que pese ó bombardeo informativo constante aínda non queden resistencias.

Se na década dos 60 e 70 o pensamento europeo que merecía a pena acompañaba dunha ou doutra forma fundamentalmente ó movemento político da esquerda, hoxe, cando a política institucional xa non serve e se sitúa no social, considero que deberíamos ir aproximándonos ós movementos sociais. Somos conscientes das diferenzas entre un goberno do Opus Dei ou un goberno socialista, socialdemócrata - a verdade é que é imposible atopar unha denominación axeitada, digamos “os partido do empresariado progre” – do bng, psde, er, iu, hb..., pero cremos que é preferible que os conflitos entre sociedade civil e administradores se produzan canto antes mellor.

Unha reunión na cidade olívica de diferentes centros sociais comezaba coa cuestión "qué é un centro social?". Resposta: un centro social é un centro que serve á sociedade.

A posición praxica dos “intelectuais” nestes momentos, máis alá de que haxa que gañarse a vida, sempre ameazados pola precariedade laboral, penso que está en poñerse ó servizo destes movementos non tan dispersos como cre Negri e non tan

non imposibilitados para converterse en suxeito político como afirma Ulrich Beck.

A quen lle toque en sorte entrar neles, ten bastante por facer no campo do académico. No ensino secundario, na medida en que a lectura é practicamente unha resistencia de por si e contaxiar algo do vello espírito ilustrado da crítica, sempre moralizante, é necesario. Ademais habería que pensar no paseo da historia cadavérica da filosofía en segundo de bacharelato motivado por un programa imposto e un sistema de cualificación que non permite practicamente nada de avaliación. Por outra banda, na materia de primeiro é perfectamente posible fixar contidos e métodos entre profesores e alumnos. Na universidade, para frear a privatización que se aveciña, corresponder coa propia formación ó posto do que se desfruta e promover unha democratización dos programas de estudo e das materias. Tamén aqueles que poidan entrar no ámbito da xestión cultural teñen infinitas tarefas críticas por diante: en que merece a pena gastar os cartos públicos? Hai realmente demanda das exposicións coas que trafican comisarios e directores de museos?

Pero ademais, disto, e en canto colectivo, en canto suposta filosofía viva, a actividade académica debe ser complementada con algún tipo de acción, aínda que só sexa, se se quere, simbólica. Non penso que nestes intres poidamos ser outra cousa que ferramentas dos diferentes movementos sociais galegos. É evidente que se necesita dunha visión que se poida separar do inmediatamente próximo, do engano no que se pode caer se se acode ás diferentes modas e protestas guiados por unha axenda marcada no día a día – aínda que non creo que este sexa un problema en Galicia, polo menos non na maioría dos casos. Pero distanciarse e non tomar parte en ningún destes movementos coa escusa dunha necesaria perspectiva de futuro non é lexítimo.

Ademais o traballo social limpa de por si o discurso meta-meta-meta no que ten caído a filosofía de finais do XX. Unha realidade que, por desgraza, non é tan complexa non necesita de análises puramente conceptuais, liberadas ó libre capricho daqueles que xa non se senten obrigados a xustificar a súa posición social. Se se permite a inversión, non é que a realidade teña superada a ficción, senón que o

discurso ten superada (con creces) á realidade.

A nivel persoal: Cales son as diferenzas entre o grupo Husserl - Heidegger e o grupo Derrida, Sloterdijk, Negri, Jameson, Žizek... se ambos fican no plano do discurso e non acompañan os seus xestos de certo sacrificio (cristián) do tempo de pracer académico en beneficio do supostamente máis pequeno que os rodea. As pretensións deben estar máis alá de instuír unha nova revista. É por iso, que sendo conscientes da imposibilidade de participar debido á separación xeográfica como colectivo en diferentes accións, vai sendo necesario entrar en contacto e poñerse a pensar con e para aqueles que de momento nos sacan moralmente bastante vantaxe. Benvido sexa proxecto derriba se intenta “realizar” o seu nome.

Se un pensa que a función dos académicos se reduce a liberar horizontes, permitir que aquilo novo se amose por elo mesmo está caendo na trampa de considerar que o mellor é situarse profesionalmente para logo crear discurso. E se non se sabe, se aprende. A inmediatez, o agradecimento, a cooperación, aporta case sempre o necesario contrapunto para o avance conceptual. Pregunto: non é ese o cerne da dialéctica hegeliana? Certa infección por parte do virus da inquietude e da remordemento deben estar sempre aí – a culpa xa nos ensinou Freud en O malestar na cultura que é outra cousa que non ten que ver con ningunha acción incorrecta cometida, senón que se trata de algo “estrutural”. E iso non implica renunciar ás lecturas coas que se “gocen”. Tan só se trataba aquí de propor a necesidade da converxencia, se non queremos que precisamente uns se adiquen a re-accionar, como dicía Heidegger, a golpe de pedradas e outros fiquen pechados, resgardados pero fuxindo na casa toda a vida, como se me dicía en portugués e en Tréveris, cal “rato de biblioteca”. O acontecemento é definido pola RAE como “un feito importante que sucede”. O evento, como un “acontecemento imprevisto ou de realización incerta ou continxente”. Se medimos con esta vara as cousas que se poden facer nada serve. Por unha banda, é unha escusa agardar algo que acade o rango de importancia que se lle dan a outras transformacións históricas – benvidas foran -. E por outra, tamén é defensivo non moverse considerando que todo é imprevisíbel. De entrada, así como a nivel social se traballa pola ocupación,

queremos dicir, usurpación temporal, agardemos polo menos que a nivel académico os ratos roan e non deixen en pé aquilo que contamina espazos discursivos que tamén é necesario liberar.

FRANK HAUSER

Ecología e produción de subxectividade. De Guattari ao ciborg.

Félix Guattari na súa obra *Las tres ecologías* (Valencia, Pre-textos), desenvolve a noción de «ecosofía» que descansa sobre tres ecoloxías. A primeira, «medioambiental», é a demarcación ecolóxica ordinaria. O que nós desenvolveremos como parte fundamental desta ecoloxía é a relación «quecemento climático»-«globalización»-«Capitalismo Mundial Integrado».

A segunda, a «ecoloxía social», consiste en opoñerse a este CMI, recreando espazos de economía individual, autónoma, e relacións sociais ou familiares «reinventados»: Tales poden ser os casos, ao noso modo de ver, das «ecoaldeas» (recuperando a natureza dende unha visión pretecnolóxica) ou a «tecnoliberación» (co visor posto na tecnoloxía como canle liberadora en tempo postmoderno); finalmente, a «ecoloxía mental» que, para o Guattari experto en psicanálise permite a rehabilitación da subxectividade, da singularidade: por suposto aquí entraría en xogo no noso texto o papel do desexo e a produción de subxectividade, traballo inmaterial, etc. co que nos atopamos hoxe en día no intento de construíres en común unha malla informativa, colaborativa, etc. que de lugar a unha nova concepción de traballo.

1.- ECOLOXÍA MEDIOAMBIENTAL

Partindo da chamada *ecoloxía medioambiental* poderíamos, loxicamente, dicir moitas cousas máis ou menos discutíbeis pero o que semella evidente a estas alturas de comezo de s. XXI é a aparición do chamado “quecemento climático” e a súa necesidade de problematización no que refire ás novidades que traerá consigo, os acontecementos do porvir.

Para comezar, deberíamos ter en conta o xurdimento daquilo chamado *globalización capitalista* dende o seu nacemento nos EEUU xunto co seu correspondente cultural, a *postmodernidade*, xurdimentos que se realizan dende a crenza de estar vivindo unha utopía real(izada), a utopía do libre mercado.

Na postmodernidade cumpriuse *de facto* todo o proclamado por Hegel, e máis adiante por Kojève, pero non se cumpriu polo nivel de consciencia conseguido pola Razón (nin por calquera outra instancia transcendental) senón pola suposta satisfacción das necesidades da sociedade estadounidense.

No s. XIX de Hegel, con todo, o que sucedera foi que se fixo consciente o concepto de evolución e cambio histórico e así a construción ético-política volveuse temporal e racional, é dicir, creuse que se podía desenvolver un plan de progreso para o ser humano, proxectar un ideal regulativo que desenvolvese á súa vez as posibilidades que o ser humano podía expor para a sociedade, ao fin, un programa de desenvolvemento. E isto é o que configura o proxecto ilustrado, o proxecto da modernidade, o desenvolvemento da *possibilitas* asumida esta como ideal regulativo desexado polo ser humano (en abstracto, o *suxeito* moderno).

Este ideal tamén veu condicionado pola forte crenza na técnica e a tecnoloxía e o seu conseguinte desenvolvemento, despois da revolución industrial, cando o progreso parece claro en virtude do mesmo, cando parece que isto contribuirá a darlle ao ser humano autonomía e liberdade, xustiza e igualdade.

Así, dende mediados do s. XIX o desenvolvemento tecnolóxico é centrado baixo a tendencia a reducir as distancias, a aumentar as comunicacións, etc. E este é, sen lugar a dúbidas, un dos comezos do que máis tarde será denominado, como dicíamos, *globalización capitalista*.

Deberíamos agora centrar a nosa atención nos motivos polos que cremos que as aspiracións modernas e modernistas quedáronse sen pulo nin paraugas e por que, entón, xurdiu algo chamado *postmodernidade* que marcou un cambio de paradigma no que refire a modelos de distribución de poder, produción de subxectividade, etc. e que ao mesmo tempo dera lugar a fenómenos como o do pastiche económico-cultural, a deconstrución do suxeito moderno, etc.

En primeiro lugar o Estado-Nación clásico vese obrigado a aceptares unha perda das súas competencias e unha disolución das súas responsabilidades no que refire precisamente ao novo paradigma xurdido coa globalización que impide a autonomía moderna da que gozaba o Estado.

Para Ulrich Beck «a *globalización* significa os *procesos* en virtude dos cales os Estados nacionais soberanos mestúranse entre eles mediante actores transnacionais e as súas respectivas probabilidades de poder, orientacións, identidades e ensamblaxes varios»,³¹ e distingue nela diversas dimensións, a saber, a económica, a ecolóxica, a das comunicacións, a da organización do traballo e a cultural.

Pola outra banda, Carlos Taibo cóntanos outra serie de trazos:³²

- O desenvolvemento experimentado polos fluíres de carácter especulativo, sesenta veces máis operacións que as que corresponden a transaccións materiais.
- A concentración dos capitais, xa que as fusións multiplicáronse por sete nos dous últimos decenios do s. XX.³³
- A deslocalización de miles de empresas ao mudarse, totalmente ou só en parte, a outros países para obter vantaxes fiscais, man de obra barata ou para aproveitarse de determinadas leis inaceptábeis para os seus “países de orixe”.
- A desregulación que, mentres avanzaban as privatizacións, provocaban que desaparecesen controis e trabas para os capitais.

Por tanto, vémonos con moitos puntos negros á hora de valorar a globalización, xa dende os seus primeiros conatos nos EE. UU, dende a «absoluta polarización social e depauperización, destrución das clases medias, desemprego estrutural sen unha mínima malla de protección social, un dos réximes de cárcere máis monstruosos do mundo, devastación das cidades», etc.³⁴ (isto referido soamente aos EE. UU.) até unha serie de datos de sobra coñecidos a nivel xeral, como que tres mil millóns de

³¹ Beck, U., *¿Qué es la globalización?* Paidós, Barcelona 1997, p. 29.

³² Para o que segue, Cfr. Taibo, C., *Movimientos antiglobalización*, Los libros de la Catarata, Madrid 2007, pp. 16-19.

³³ Cfr. Amin, S., “¿Nueva fase del capitalismo? (o cura de rejuvenecimiento del capitalismo senil)”, en Monereo, M., e Riera, M. (Dirs.), *Porto Alegre. Otro mundo es posible*, El viejo topo, Barcelona 2001, p. 72.

³⁴ Jameson, F. [citando a John Gray], “Imaginaris de la globalización: cosas que nunca te dije”, *Archipiélago* 52 (Madrid 2002), p. 28.

persoas malviven con menos de dous euros ao día, máis de mil millóns con menos dun euro, oitocentos millóns sofren problemas graves de malnutrición, cerca de novecentos millóns non teñen atención sanitaria, case mil millóns carecen de auga potábel e máis de dous mil millóns non contan nos seus fogares con sistemas de saneamento, etc. etc. E hai outro dato tamén curioso, que é que as tres maiores fortunas do planeta equivalen á riqueza conxunta dos 48 países máis pobres.³⁵

Con todo, a pesares da violencia inusitada destes números, debemos marcar o til noutra parte do problema, a saber, a xeralización das leis do capital no que estas teñen de configuradoras de realidade global, e isto sucede porque as categorías de economía, política, socioloxía, filosofía, etc. xa están solapadas... ou xa forman parte do mesmo *pastiche*.

Sendo coherentes coa lóxica que move e alimenta o sistema *global*, podemos comprender que un ente xurídico (o transnacional) que goza de total liberdade de actuación, dada a súa condición apátrida e a súa (consciente) desvinculación das obrigas nacionais, escolla un modelo de produción que potencie os beneficios, i.e. que garanta o seu crecemento, sen que lle incumban as transformacións sociais producidas en consecuencia. A fin do Estado-Nación, por tanto, está a provocar unha anteposición de intereses bolsistas á propia supervivencia planetaria. Por iso non é casualidade que tres dos países máis poboados do planeta (EE. UU., India e China) renunciaran recentemente a respecta-los protocolos de Kioto, malia o quecemento climático e a ameaza para a vida mesma sobre a Terra, antepoñendo explicitamente o seu “crecemento económico” á súa supervivencia como especie; que inclusive algún destes países invertera tempo, esforzo e capital en silenciar o apocalipse natural, leva a unha formulación tacitamente asumida por todos: É posíbel deter á máquina?³⁶

³⁵ Cfr. De Senarclena, P., *La mondialisation*, Armand Colin, Paris 2001, p. 99; Estefanía, E., *Aquí no puede ocurrir*, Suma de Letras, Madrid 2001, p. 84; Faux, J. e Mishel, L., “La desigualdad y la economía mundial”, en Giddens, A. e Hutton, W. (Dir.), *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Tusquets, Barcelona 2001, p. 142; Navarro, V., *Globalización económica, poder político y Estado de bienestar*, Ariel, Barcelona 2000, p. 26; PNUD, *Informe sobre el desarrollo humano 2001*, Mundi-Prensa, Madrid 2001, p. 11.

³⁶ En decembro de 2007 produciuse en Bali (Indonesia) a Conferencia da O. N. U. sobre o quecemento climático cun acordo abstracto no que se incluía finalmente aos EE. UU. para

Tal é a situación que o mesmo concepto de *desenvolvemento sustentábel* soa xa a un anacronismo máis propio do s. XIX, xa que agora semella que calquera tipo de desenvolvemento levará á destrución máis catastrófica imaxinábel. Como moito, poderíamos falar dunha *retirada sustentábel* (Riechmann *dixit*).³⁷ Pero o que xa queda fóra de dúbidas é que a situación ecolóxica medioambiental é consecuencia directa do desenvolvemento que o capital conseguiu realizar no conxunto dos últimos 150 anos, especialmente os derradeiros 50. Dito doutro xeito, non podemos falar de ningunha saída para a ecoloxía medioambiental sen falar do que Guattari chama *ecoloxía social*, creando e inventando novas formas de relacións socio-económico-políticas que se opoñan directamente á chamada Globalización capitalista.

2.- ECOLOXÍA SOCIAL

Nos anos 60 xa existiron multitude de movementos políticos, de moitos niveis, que se manifestaban dun xeito anticapitalista para mostrar a súa preocupación pola saúde da natureza.

En primeiro lugar, porque xa sabían que era o capital o que estaba rematando os recursos naturais da Terra, etc. Pero non só era, digámolo así, un problema de ecoloxía (a pesares de que a ecoloxía xurdise nos anos 60 e 70), senón de raza, de xénero, de etnia, etc.

Á súa vez, comeza a diminuír a crenza no progreso da vida a partires da revolución tecnolóxica (xa que estaba de fondo a experiencia da 2ª guerra mundial, e non digamos a experiencia presente nos EEUU naquel mesmo intre da guerra do Vietnam) e o *refuxio* atópase na nai natureza, volvendo cara atrás.

E seguindo coa natureza, o que si se viviu con intensidade neste aspecto é que unha das grandes antinomías modernas irresolúbeis, a antinomia que contrapón a natureza e a cultura veuse *neutralizada*. Nos 60 os movementos ecolóxicos comezan

poñer en marcha un Protocolo de Kioto II no 2009, pero o acordo non avanza nin unha soa cifra, nin un só compromiso concreto dos países desenvolvidos para reducir a súa contaminación. Estes compromisos, obxectivo primario da Conferencia contou co veto dos EE.UU., Rusia, Xapón e Canadá.

³⁷ Cfr. Linz, M., Riechmann, J. & Sempere, J., *Vivir (bien) con menos*, Icaria, Barcelona 2007.

unha dimensión político-cultural do problema *natural*. Máis adiante, a natureza convértese xa en cultura, ámbolos dous vólvense homoxéneos, e o consumo entra a ferro e lume na natureza, que xa é escenario: pensemos no parapente, o *rafting*, *mountain-bike*, tracción integral, etc.³⁸

Esta unión de natureza e cultura, isto é, natural e artificial, antecede directamente á unión natureza-máquina máis propia dos nosos tempos.

E podemos considerar que hoxe en día as opcións con respecto a esta unión son dúas: confiar na posibilidade dun uso tecnolóxico-ecolóxico de liberación, ou ben, facer de novo un retorno ecolóxico-natural no que competa a formas de vida, organización e produción pretecnolóxicas.

En todo caso, ambas posturas contrapóñense ao espírito mesmo da globalización capitalista, e por tanto, considéranse artelladas dentro da denominación guattariana de *ecoloxía social*.

Nesta última alternativa pretecnolóxica podíamos situar a realidade das *ecoaldeas*.³⁹

Estas son o claro exemplo da procura do retorno á natureza que se enfronta de cheo ao capital.

As ecoaldeas teñen características comúns entre elas e teñen tamén características singulares.

De entrada, semella que o que buscan son alternativas vivenciais ao Sistema e, para vivilas, funcionan de xeito local.

Parece obvio que o comezo dun cambio de vida debe comezar precisamente por un. Neste caso comeza por “nós”... A procura dunha comunidade, de algo común, que se estructure baixo condicións pactadas entre os membros. Por tanto o máis frecuente é funcionar horizontalmente, por exemplo: o asemblearismo semella ser unha constante de tódolos experimentos, ao igual que o desexo de sustentabilidade do planeta e, por ende, de todo tipo de comunidades. De aí o nome de ecoaldea, onde se formula expresamente a visión ecolóxica sustentábel.

A sustentabilidade *ecoaldeica* búscase de moi diferentes camiños, dende a recollida de auga de chuvia, a utilización de enerxía solar térmica, as instalacións fotovoltaicas ou

³⁸ Cfr. Ripalda, J. M., *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*, Trotta, Madrid 1996, pp. 39 e ss.

³⁹ Para o que segue, Cfr. Álvarez de Neira, S., “Ecoaldeas: construyendo comunidades sostenibles”, en *Diagona* 47, (Madrid 2007).

a procura da recuperación da cultura campesiña como forma de achegamento á sustentabilidade co medio.

Pero o camiño realmente serio vén do interior. Soamente vivenciando experiencias semellantes un apercibe seriamente a existencia do sistema capitalista no noso interior... O gran trunfo deste sistema é pois reproducirse no noso cerebro, nas nosas máis básicas normas de conduta, no noso xeito de resolver problemas, no noso propio compartires.

As normas privadas, capitalistas, prohibitivas, baseadas no medo e o pánico forman parte do noso eu máis íntimo e é difícil enfrontarse a elas. Este é o gran reto da alternativa, de vivir a recuperación do desexo, do común, da crenza na construción, sen testa visíbel, sen líderes, sen condicións externas de obriga. No fondo é unha recuperación do desexo e a imaxinación.

A mesma multiplicidade vén tamén dos motivos de cada un para chegares as comunidades, xa en vías de construción, ou recentemente descuberta a posibilidade da súa fundación.

Algúns falan de tentar cambiar este sistema dende dentro, como é o caso da ecoaldea cooperativista de Valdepiélagos (Madrid), que se constituíu en 1996 como “Sociedade Cooperativa de Vivendas Bioclimáticas”. De momento contan con 30 vivendas unifamiliares, e comezaron a ocuparse na primavera de 2007: é unha alternativa ao sistema inmobiliario convencional.⁴⁰ Outros exemplos viven da reconstrución e rehabilitación de pobos abandonados como a Asociación Artiborain, que xa conseguiu establecer a unhas 100 persoas nun xeito de vida alternativo. Esta xente múdase individualmente, pero tamén en familia, é dicir, aproveitan o desexo de fuxida do sistema do capital, e en base a ese desexo establécese a alternativa.

Outro pobo xa recuperado é o de Amayuelas, feito a través da recuperación da cultura ecolóxica e agricultora, dende principios dos anos 90. En 2004 chegouse aínda a fundar unha Universidade Rural (Paulo Freire), como “movemento asociativo en proceso permanente de construción de diversos espazos educativos”.⁴¹

⁴⁰ Máis información en www.ecoaldeavaldepielagos.org.

⁴¹ www.nodo50.org/amayuelas.

É simbólico xa niso o nome do célebre educador brasileiro utilizado como referente.

Pero o decano español de comunidades alternativas é o de Lakabe, que naceu na primavera de 1980, e que é base de boa parte dos encontros feitos en *malla*. A existencia desta Malla Ibérica de Ecoaldeas nace da consciencia de que a experiencia local fai gañar e perder ao mesmo tempo multitude de oportunidades. O xeito de contrarrestar as perdas é o contacto con outras comunidades cos mesmos principios ou obxectivos. E este contacto faise en malla. O referente, neste caso, vén de fóra: En 1995 fundouse a “Global Ecovillage Network”, a malla global de ecoaldeas. As comunidades que forman parte da malla difiren en canto forma pero se achegan en tanto visión común, e a busca fundamental é a da coordinación. Esta malla contén a casos como os da malla Sarvodaya, de Sri Lanka, formada por máis de 11.000 asentamentos sustentábeis, a cidade “universal” Auroville na India, a ecoaldea Gaia en Arxentina, o proxecto de rexeneración urbana Christiania de Copenhague, novos deseños de permacultura como o de Crystal Waters en Australia ou centros educacionais como o da Fundación Findhom en Escocia.

Esta é unha alternativa natural pretecnolóxica, que busca dete-la mesma dende o contaxio exterior.

Pero tamén existe un caso contrario que se opón coa mesma vehemencia á globalización, e para elo utiliza a tecnoloxía facilitada pola mesma: chámase a si mesma *tecnoliberación*.⁴²

Esta proposta busca a creación da máquina-human@, ou o que é o mesmo, trata ao ciborg como a verdadeira subxectivación de hoxe, o verdadeiro poder subxectivante. Nesta perspectiva é fundamental a crenza en que @ human@ occidental está indisolubelmente xa, queira ou non, unid@ á tecnoloxía e á máquina. E as mostras desta convicción veñen fundamentalmente da mutación do traballo, xa que nas nosas sociedades o traballo tende cada vez máis a facerse inmaterial -intelectual, afectivo, tecnocientífico, en definitiva, traballo de ciborg.⁴³

⁴² Cfr. Cosmodelia, *Tecnoliberación. Ya somos cyborgs*, Lulu.com 2007.

⁴³ Esta é unha das teses fundamentais do pensamento de Toni Negri. Cfr., por exemplo, Lazzarato, M. e Negri, A., *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*, DP&A

O traballo e a vida, hoxe, tamén se solapan e son xa apéndices cibernéticos que forman parte de nós. Na realidade material existen xa xenialidades para os sentidos, como os implantes cocleares que substitúen ao ouvido, e algo máis estendido: implantes temporais e prescindíbeis, órganos como o teléfono móbil ou o computador que agora úsanse a cotío, órganos separados do seu corpo. Do mesmo xeito actúa o software libre e código aberto, mallas de intercambio *p2p*, filosofía e activismo *ciborg*, *ciberfeminismo*, *bloggers*, *afrofuturismo*, comunicación estratéxica, *hackactivismo*, colectivos de interferencia, *posthumanismo* radical, economía participativa ou a cibercultura máis radical, creativa e crítica, e todos eles indican a posibilidade de organizarse mellor dende dentro da tecnoloxía.

A cuestión importante desto sería ver a máquina como a opción do común, o xeito máis sinxelo de colaborarmos e comunicarmos, de crear xuntos en definitiva unha alternativa dende dentro.

E esa alternativa tamén é ecolóxica, coma no caso da iniciativa *Viridian design*, comandada polo escritor de ciencia-ficción Bruce Sterling que xa toma o problema ecolóxico como o problema dominante da actualidade.⁴⁴ Tamén está o proxecto da *Torre biónica*, un xeito máis ecolóxico e sustentábel de disposición das vivendas onde morarían os seres humanos.⁴⁵

Por non falar da corrente que dá nome ao movemento, comandada por Muteba Kazadi, poeta, enxeñeiro de comunicacións, divulgador científico e Ministro de Desenvolvemento de Zaire. Kazadi, a través da *UPCL (Unión Panafricana Ciencia Libre)*, esixe a rescisión das patentes científicas, esixe que as comunicacións pasen a ser de dominio público e reivindica o dereito de acceso universal ao coñecemento científico, sen restricións legais ou nacionais.

Ao longo dos últimos anos Kazadi organizou pouco a pouco un grupo panafricano de homes e mulleres *pirata*, expertos en biotecnoloxía, que van logrando ser

Editora, Río de Janeiro 2001.

⁴⁴ Toda a información na páxina oficial do movemento: www.viridiandesign.org.

⁴⁵ Estudo feito polos arquitectos españois M. R. Cervera e J. Pioz froito de máis de 10 anos de investigación. Cfr., por exemplo, Cervera, M. R. & Pioz, J., *Arquitectura y biónica* (4 tomos), Cervera & Pioz eds., Cuenca County Council 2001-2004.

contratados por algunhas das maiores compañías estadounidenses. A infiltración ao parecer tivo éxito. Nas intramallas anarcofuturistas da Internet corre a noticia de que a comezos do 2007 varias empregadas de *InGenio* escaparon co coñecemento que elas mesmas desenvolveran durante horas e horas de traballo asalariado. Estas biohackers non recoñeceron o dereito de propiedade da compañía sobre esas técnicas, e actuaron en consecuencia. Audazmente, unha vez completado o seu traballo, puxéronse fóra do alcance das autoridades de EEUU, e dende a clandestinidade, anunciaron nalgunhas *websites* do ciberespacio que moi cedo porán a disposición da humanidade os seus descubrimentos.

A tecnoliberación está baseada nun libro de ciencia-ficción, *El instante Aleph* de Greg Egan, e se é curioso é porque xa semellan hoxe en día máis críbeis estas imaxinacións desexantes que os artellamentos dados dende a filosofía política. E o motivo fundamental desto é a liberación que a ciencia-ficción fai da coñecida parálise na que se atopa a imaxinación e o desexo hoxe en día.

3.- ECOLOXÍA MENTAL

E esta é a parálise que nos leva a falar da *ecoloxía mental*, aquela que nos permita a rehabilitación da subxectividade e da singularidade. E ambas están indisolubemente unidas ao desexo.

Poderíamos dicir que a situación na que se atopa o desexo ven da súa propia concepción tradicional, a saber, entendido como un movemento cara algo que non temos: o desexo maniféstase ante unha falta, una carencia, e a satisfacción do desexo reside na posesión daquilo que nos falta. Polo tanto pensamos que o satisfactorio é non desexar, que é máis feliz quen non desexa porque iso significa que non lle falta nada. Unha concepción do desexo como carencia de algo sempre vincula o desexo ao obxecto.

Para comezar, a máquina Deleuze-Guattari di que o inconsciente é unha fábrica e que o desexo é produción.⁴⁶ Esta idea podería expresarse dicindo que non é certo que se desexe un obxecto, senón que sempre que se desexa deséxase un conxunto. Falamos abstractamente cando dicimos que desexamos este ou aquel obxecto, porque o noso desexo sempre é concreto, sempre é o desexo dun conxunto espacial, xeográfico, temporal, territorial, concreto. Referíndose ás novelas de Marcel Proust, a máquina Deleuze-Guattari afirma que, por exemplo, non se desexa a unha muller senón a esa muller e todos os paisaxes, os encontros, os libros, todas as cidades que se dan nela, que están enrolados nela: amala é desexar desenrolar, desenvolver o enrolado.

Producimos, fabricamos un conxunto, cando desexamos. A publicidade a través de imaxes tamén sabe isto e presenta os seus produtos dentro dunha combinación de cousas –o momento, o lugar, a compañía, a luz, a música- que fan do conxunto algo desexable. Pero engana cando pretende vendernos o obxecto abstracto, illado. Se o desexo é produción, hai que concluír que non é algo espontáneo. Se partimos de considerar que é o obxecto o que desexamos, efectivamente o desexo semella o movemento espontáneo que nace ante un obxecto desexable. Pero se entendemos con Deleuze-Guattari que o desexo é sempre desexo dun conxunto, entón é o propio suxeito do desexo o que dispón os elementos, colócaos uns ao carón doutros, e os concatena. Isto é xustamente o que fai a publicidade, constrúe o desexo, propono xa feito aos espectadores, e estes, cando o adoptan, desexan esa construción: con todo, rematan igualmente crendo que posuirán a construción enteira coa mera compra do produto.

O desexo é unha disposición, é o acto de dispor, de colocar, de construír unha disposición concatenada de elementos que forman un conxunto. Esta é a fórmula de Deleuze- Guattari: o desexo discorre dentro dunha disposición ou concatenación: dun *arranxo*.

O problema que nos atopamos dun tempo a esta parte é a manipulación do desexo dado polo capital a través dos *media*, ocupados xa de fabricar mundos consumíbeis nun delirio: por unha banda, o capital comunicativo constrúe o mundo que se supón

⁴⁶ Para o que segue, Cfr. Larrauri, M.: *El deseo según Deleuze*, Tándem, Valencia 2000.

vaise poñer a disposición do espectador mentres este en ningún momento se sinte participe do proceso, pero por outra banda, síntese continuamente insatisfeito polo alcance do engano: nunca será capaz de consumir os obxectos que están á súa disposición, nunca poderá conseguir o mundo que se lle ofrece... O dito, un delirio. Cando se fala dos desexos é igualmente un lugar común o afirmares que sempre é difícil conseguir o que se desexa. Agora dáse a volta a esta afirmación: o difícil non é conseguir o que se desexa, senón que o difícil é desexar.

O verdadeiramente difícil é desexar, porque desexar implica a construción mesma do desexo.

O desexo ten poder para procrear o seu obxecto. As necesidades derivan do desexo, e non ao revés. Desexar é producir, e producir realidade. E a máquina desexante é un sistema de producir desexos.

“Xa non se trata de enfrontar ao home e á máquina para avaliar as súas correspondencias, os seus prolongamentos, as súas posíbeis ou imposíbeis substitucións, senón de facelos comunicar para mostrares como o home *forma unha peza coa máquina*, ou forma peza con calquera outra cosa para constituíres unha máquina”⁴⁷.

E de xeito parecido a este nivel *molecular*, pequeno, *micro*, individual, sucede tamén dentro do sistema capitalista a nivel *molar*, *macro*, hoxe xa xeral.

Coa caída do muro e a implantación definitiva do Capitalismo na versión absolutista, o sistema pasa a centrar a súa actividade na produción –semántica- de subxectividade. Da produción de obxectos de consumo á produción do consumo mesmo, de tal xeito que pasa a se-lo artífice da súa propia lexitimidade: *quieres e douche o que quieres que alguén fabrica* –momento secundario na cadea de acontecementos-. O nacemento do capitalismo cognitivo leva a unha situación límite, por canto o traballo sobre as consciencias, o esforzo na subxectivación, a implementación de dispositivos de enunciación cada vez máis potentes, cada vez máis fundidos no cotián, supón a eliminación da posibilidade crítica –agora experimentada como “ilóxica”-, elimina o desexo da externalidade dende a convicción da utopía acadada.

⁴⁷ Deleuze, G. & Guattari, F., *El Anti Edipo*, Paidós, Barcelona 1985, p. 396.

O novo estado de cousas, a nova orde mundial denominámolo aquí Capitalismo Mundial Integrado. Podemos dicir que é a primeira orde *mundial* en sentido estrito, por canto se trata dun sistema que ten universalizado as súas prácticas, coa consecuente universalización das súas formas sociais, modos de vida, obxectos de desexo,... Ao mesmo tempo forma parte do modelo económico que emerxía trala revolución industrial como Capitalismo, centrado sobre o Capital (financeiro), cun sistema de equivalencias entre os valores de obxectos e suxeitos (tempo de traballo - forza de traballo) que se establece a modo totalizante, abarcando tódolos ámbitos da vida social.

«O capitalismo, o “método” do capital, será considerado como un procedemento específico de valorización das mercadorías, os bens, as actividades e os servizos, fundado nuns sistemas de indexación e de simbolización que dependen dunha sintaxe particular e que permiten sobrecodificar e controla-la súa xestión [...]. Dende un segundo punto de vista, o capitalismo aparecerá máis ben como xerador dun tipo particular de relacións sociais; as leis, os costumes e as prácticas segregativas pasan aquí a un primeiro plano»⁴⁸.

É integrado no que atinxe ao seu carácter omniabarcante da totalidade do planeta e de tódalas actividades humanas. Coa nova forma que toma o capitalismo a partir da desaparición dos bloques e a conseguinte anulación da bipolaridade Leste-Oeste, tódolos países quedan *integrados* no sistema de ordenación capitalística⁴⁹. A súa participación na consolidación do CMI queda patente coa apreciación de zonas dentro do que se denomina “terceiro mundo”, de sistemas relacionais, modos de vida vencellados ao “primeiro mundo” e viceversa. A ordenación xeográfica dos antagonismos de clases deixa de ser operativa, e prodúcese unha nova estratificación que non contempla Estados-Nación nin clasificacións profesionais. Alén diso, dáse unha desaparición dos límites xeopolíticos occidentais que se representa na

⁴⁸ Guattari, F., *Plan sobre el Planeta*. Traficantes de Sueños, Madrid 2004, p. 99.

⁴⁹ Guattari emprega este termo para distanciarse do capitalismo entendido en sentido clásico e decimonónico.

inclusión do Terceiro Mundo nas economías mundiais, ben sexa no que respecta ás materias primas ou aos recursos enerxéticos⁵⁰. O que dende agora suceda nestas rexións, teoricamente exteriores ás economías occidentais, será fundamental para os equilibrios bursateis dos países *ricos* e en consecuencia para todo o estilo de vida profesado, co que o control sobre as súas cúpulas de poder será totalmente imprescindible.

A súa consolidación ven dada por un dobre movemento. Por unha banda, asistimos a unha práctica xeral de desterritorializacións, onde familia, relixións, comportamentos sociais “arcaicos” son anulados debido á súa incompatibilidade co mercado. Prodúcese entón una especie de visión de liberdade xustificada coa desaparición de vellos sistemas de referencia social, de estratificacións e ligazóns establecidas que simulan *libera-lo desexo* (“A cidade faravos libres” é o lema da fuxida masiva ás cidades en busca dun modo de vida liberado das esixencias da terra e das obrigas sociais vencelladas aos vellos sistemas de produción/vida tradicional). Pero por outra, e simultaneamente, estase a producir un novo sistema de sometemento xeral dos neo-liberados que de novo cerca territorios, que de novo fixa os modos de vida aceptábeis, aínda que agora no contexto dunha inmensa maquinaria de alcance global e un sistema referencial sen disidencias internas nin externas. O Estado-Nación deixa paso ao mercado mundial que substitúe as súas institucións por unhas novas que asumen a totalidade das súas competencias (F.M.I., O.C.M.,...).

«Unha desterritorialización dos modos locais de semiotización dos poderes; modos locais, que caen de esta sorte baixo o control dun sistema xeral de inscricións e de cuantificación do poder. Unha reterritorialización de este

⁵⁰ Un economista libanés, Georges Corm, amosa moi ben as sucesivas incursións das potencias occidentais en todo oriente medio dende a desaparición do imperio otomano. É de resaltar as relacións que establece entre as economías de ámbolos dous mundos e en especial as consecuencias que se derivan da “tímida” subida dos prezos do barril nos anos setenta. A chamada Guerra Fría, que non produce máis que pequenas crises no primeiro mundo, cébase con esta rexión do planeta que intentan repartirse entre rusos e estadounidenses. Resulta curioso que o desenlace dos conflitos árabe-israelitas, desfavorábel para os grupos de influencia socialista e vitorioso para as monarquías wahabbitas e demais escisións radicais-fascistas do Islam, apoiados e armados polos U.S.A., volva ser relevante na escena global. Cfr. Corm, G., *Le Proche-Orient éclaté*, Gallimard, Paris 2003.

último sistema nunha formación de poder hexemónica: a burguesía dos Estados-Nación»⁵¹.

De feito, o estado xa non ten máis función que asegura-la orde interna, dispor os corpos e forzas de seguridade para que a máquina mundial siga en marcha. As verdadeiras decisións xóganse agora nos mercados bolsistas, nas xuntas directivas das grandes multinacionais, nas reunións empresariais transnacionais. As decisións políticas xogan a favor dos mercados mundiais e ven de se instalar nas consciencias a necesidade do crecemento económico infinito, sen ter en conta as nefastas consecuencias directas: aumento das desigualdades, destrución ecolóxica,... Os grandes beneficiarios: as burguesías primer-mundistas.

Os *perdedores da globalización* son os países do chamado “terceiro mundo”, tildados de “subdesenvolvidos”. Mais falar de subdesenvolvemento é entender que hai certos países que non foron quen de se adaptar ao modelo de benestar, que hai unha serie de países incapacitados, deixando fóra a relación causal e as contradicións dun modelo económico que paulatinamente nos leva cara o desaxuste en termos de riqueza, que repercute en mortos, degradación ambiental e destrución do tecido social a escala planetaria.

«O que caracteriza ao Terceiro Mundo non é que os países son subdesenvolvidos, senón que son explotados e dominados. A noción de subdesenvolvemento é insuficiente, pois négase a ver a vinculación orgánica entre o atraso de certos países e o adianto de outros»⁵².

É dicir: pódese descubrir a un nivel básico a operación significativa mediática que exime a *occidente* de cargos, e achaca as causas do desequilibrio mundial ao *atraso* dos oprimidos, desentendéndose dos *danos colaterais* que xera a provisión masiva de recursos para favorece-lo consumo exacerbado na zona do mundo privilexiada. Por outra banda, non hai que esquecer que podemos atopar no interior das economías

⁵¹ *Op. Cit.* P. 75.

⁵² Guattari, F., “Nueve Tesis de la Oposición de Izquierda”, en *Psicoanálisis y Transversalidad*, Siglo XXI, Buenos Aires 1976, p. 130.

occidentais amplas rexións terciromundistas, froito do desenvolvemento diferencial promovido polas políticas económicas levadas a cabo polos países capitalísticos. O CMI promove as desigualdades dentro e fóra dos microsistemas, a súa dinámica de crecemento infinito dá lugar tamén a un proceso de decrecemento absoluto e miseria colectiva. A nova mirada, unha óptica crítica da situación mundial deberá ter sempre en conta esta influencia mutua e necesaria entre ambas partes da balanza global. Deberá amosar a inviabilidade do sistema capitalístico, dado o seu potencial catalizador no crecemento das desigualdades e o seu potencial destrutor de ecosistemas naturais.

O esencial do CMI é o cambio de obxectivos. Pasamos dun capitalismo centrado na produción de mercadorías, baseado na alienación do obreiro, a posesión dos medios de produción e o roubo da plusvalía, a un novo sistema que ten por preocupación máxima a produción de subxectividades. A segmentariedade transmútase na escena global: pasamos da dualidade Leste-Oeste á bipolaridade Norte-Sur; dilúese no interior da maquinaria: a loita de clases desaparece coa fragmentación da clase oprimida. O concepto de clase social xa non serve; a análise agora ten que se (des)estructurar en *estratos*, concepto móbil, líquido, variable. Unha clase sempre é oprimida, mentres que un estrato funciona arriba e abaixo, oprime dende a propia situación de oprimido. Un individuo no contexto laboral pode ao mesmo tempo estar exercendo unha tarefa de explotación sobre un inferior, e non ser máis ca un explotado a outro nivel, por un superior.

«Os traballadores “trabállanse” a si mesmos no momento mesmo en que traballan para a produción de bens de consumo. Nun e noutro sentido, todos participan na produción de control e de represión. En efecto [...] nunha mesma xornada un mesmo individuo non deixa de cambiar de rol: explotado na fábrica ou na oficina, vólvese ó mesmo tempo na familia, na parella, etc.»⁵³.

⁵³ Guattari, F., *Plan sobre el Planeta. Op. Cit.* P. 92.

O CMI válese das máquinas de disposición de subxectividade para separar estratos en similar situación desfavorecida, dando lugar a unha multiplicidade de relacións de poder que non confluirán nunca no desenlace dunha acción social común revolucionaria. De aí a importancia do control sobre as consciencias, da disposición de subxectividades, dos mecanismos de enunciación e semiotización. Deste xeito, unha vez fixados mundo e significacións, que abranguen modos de vida, valores e valorizacións, planos de orientación inmóbiles, estruturas mentais e *boas consciencias*, o proceso transfórmase nun conxunto de máquinas funcionando coordinadamente para o seu autoabastecemento, que vai medrando en alcance, consecuencias e desastres, e en cuxo seo toda disidencia semella *unha tolemia*.

«A orde capitalística pretende imporlle aos individuos que non vivan senón para un sistema de intercambio, para unha traducibilidade xeral de tódolos valores, máis aló dos cales todo está predisposto para que o menor dos seus desexos sexa percibido como asocial, perigoso, culpábel»⁵⁴.

O desexo ven dictaminado polo sistema. O desexo sempre é “desexo de” e é o obxecto de desexo o que determina ou dá lugar á relación de desexo. Por iso é sempre primeiro colectivo (social) para individualizarse, singularizarse despois, unha vez que foi manufacturado. O desexo prodúcese a través das disposicións colectivas de enunciación, elaboradas dende as máquinas-dispositivos que compoñen o CMI. O característico no capitalismo contemporáneo é que distribúe a totalidade do tempo humano no interior das relacións de produción, incluíndo o tempo de ocio ou o chamado *tempo libre*. A idea de liberar parcelas de tempo para que o individuo faga con el *o que queira*, e separalo do tempo de traballo ou tempo de produción é un engano masivo. Na medida en que a totalidade da vida está sometida a relacións mercantís, o individuo atópase producindo na totalidade do seu tempo vital; incluso se pode dicir que a súa esencia é a produción porque non fai outra cosa.

⁵⁴ *Op. Cit.* P. 91.

«O conxunto dos valores de desexo é reordenado nunha economía baseada nunha dependencia sistemática dos valores de uso respecto dos valores de cambio, até o punto de despozar de todo sentido a esta oposición categorial. Pasear libremente pola rúa ou polo campo, respirar aire puro, cantar a viva voz, volvéronse actividades cuantificábeis dende o punto de vista capitalista. Os espazos verdes, as reservas naturais, a libre circulación, teñen un custe social e industrial»⁵⁵.

É nesta liña que podemos aprecia-la gravidade da estrutura e o específico da nova mutación do Capital, na medida en que transforma o modo de ser humano en relacións de produción, e na medida en que universalizou o seu alcance e totalizou a súa influencia. Negarse ao consumo, xa sexa de bens *materiais* ou de *cultura de masas*, é estar fóra do sistema, é deslexitimar un modelo económico que garante as desigualdades, alimenta xenocidios e xera conflitos *a distancia*.

Pero quizais a pregunta hoxe en día sexa máis ben a de se é posíbel “estar fóra” ou se pola contra a universalidade da potencia capitalística, que non o esquezamos, opera sobre significantes, fixa a realidade do mundo, deixa escasa marxe de manobra.

Parece que, en calquera caso, aínda asumindo o lema *alter-mondialiste* do “outro mundo é posíbel”, si que urxe unha transformación dos modelos de análise e das estratexias de combate. A visión macroscópica deberá ser substituída por una atención ao pequeno que traballa no interior do sistema, a análise terá que enfocar as sucesivas disposicións de enunciación colectiva e as accións revolucionarias constituírse molecularmente. Actuar localmente, dende dentro, é pois o antagonismo do que pode xurdir unha nova produción subxectiva, centrada até noutra concepción de traballo, de relación, de malla, de desexo, ao fin, de *saída*.

⁵⁵ *Op. Cit.* P. 90.

SÖREN HAUSER

D@N HAUSER

A TESE DE O ANTIEDIPO

A tese de *O antiedipo, capitalismo e esquizofrenia* baséase nun estudo das sociedades chamadas “corpus sociais”, que ao longo da historia foron e deviron. A tese é que non hai senón un só modo de ser do corpus social, ou mellor, un mesmo modo que varía ao longo da historia segundo diferentes formas que, como veremos, dalgunha maneira se involucran e se fan consecuentes, as unhas ás outras. O primeiro punto a destacar é o modo en que estes corpus, as sociedades, son máquinas: estruturas que funcionan alén do organismo vivo, alén desa continuidade do vivo na natureza e que, sen embargo, nós temos que comprender dalgunha maneira tamén na natureza. Desde o primeiro momento, desde a chamada por Deleuze-Guattari máquina territorial primitiva, a terra é tomada como un corpo cheo de inscrición; é dicir, a natureza e o seu poder *naturante* transfórmanse nun corpo produtivo, no que se desenvolve unha mecánica, e no que se determinan unha serie de relacións económicas, rexidas polas relacións de filiación e alianza. Sen embargo, contra o que algúns ou moitos puideran pensar, ao así facelo, o home primitivo non se queda no simple intercambio ou troco económico dos bens, que o mantería apegado aínda a esta natureza⁵⁶. Pola contra é precisamente a través da alianza e nas relacións de alianza como se vai xerando unha plusvalía que vai alén da filiación e que describe unhas formas lexítimas e outras ilexítimas de filiación, coa correspondente xerarquía social e maquina social que excede, como dicimos, as soas relacións igualitarias e inocuas do intercambio⁵⁷. É dicir; a sociedade, o corpo social, aínda sendo o corpo terra IMPLICA unha plusvalía que o estratifica, e segundo a cal a memoria cósmica, o pensar inmediato e natural do ser humano en tanto que ser no abismo (Heidegger) cambia: é arrancado cruelmente, violentamente marcado na súa propia carne cos signos que

⁵⁶ “Non temos razón cando aceptamos o postulado subxacente ás concepcións sobre a sociedade baseadas no intercambio; a sociedade non é, en primeiro lugar, un medio de intercambio no que o esencial radicaría en circular o en facer circular; a sociedade é un socius de inscrición onde o esencial radica en marcar e ser marcado” 148 Ae.

⁵⁷ De aquí o tabú do incesto como modo de facer comprender-recordar-memorizar ao socius a non arbitrariedade das filiacións, é dicir, a esixencia dun determinado tipo de alianzas horizontais e non outras.

desde entón o identificarán na intersubxectividade social; os signos que dirán quen é quen, canto recibe e canto dá quen dá. Hai xa polo tanto unha separación, unha ruptura, unha crueldade maquina na orixe do corpo social como corpo no que as relacións sociais van alén do mero intercambio pacífico, inocuo, natural e sen implicacións. Dito doutra maneira: non é o capitalismo o que inventa a plusvalía senón que esta xa existe na propia formación social en tanto que máquina que produce sempre algo máis que un cambio, algo máis que un intercambio no que non habería ningún tipo de débeda.

O Estado despótico é o segundo momento do corpus social que describen Deleuze-Guattari. Trátase da implantación, da sobrevida das grandes civilizacións imperiais. Toman a palabra do propio Nietzsche, cando narra en *A xenealoxía da moral* o modo en que unha serie de individuos, de pobos, de invasores e de bárbaros se expanden sobre a terra, sobre as territorialidades primitivas. A débeda que anteriormente se cargaba sobre os corpos, se inscribía sobre a propia terra e se territorializaba na mesma, agora lévase a outro lugar: á representación, ao poder dun déspota absoluto no que se acumulan tódalas cargas e débedas sociais. É dicir, a plusvalía lévase ao infinito representado na figura do deus-déspota, emperador, cabeza visible dun novo orden social que se xera de seu, separado xa do corpo da terra; representando, desterritorializando este corpo da terra nas novas xerarquías sociais e dinastías, nos corpos sacerdotais e a nova nobreza. Aquí nace a moral, que tanto interesará a Nietzsche, e a nós na medida en que veremos como aínda esta estrutura permanece no capitalismo; e en Edipo. Xorden a mala conciencia, a culpa e o pecado, así como a súa expiación. A débeda, que era territorial no sistema primitivo, fáise infinita respecto a un poder absoluto que todo o pode facer. O ben e o mal, o perdón e o castigo, radicalízanse como tal, pasan ao plano da conciencia, fánse metafísicos, subliminares, ao non estar mesturados cos obxectos da terra como nos antigos rituais primitivos e arcaicos⁵⁸. O ben e o mal son principios en si mesmos, xóganse na conciencia, sempre con respecto ao acordo ou desacordo desa unidade trascendente: o déspota visible na cúspide da pirámide. As alianzas e as filiacións acontecen sobre este corpo social

⁵⁸ Nos rituais arcaico-primitivos, a débeda maniféstase en forma de visibilidade dos corpos, de maneira directa leva asociada unha dor da inscrición sobre o propio corpo (a tatuaxe, a perforación do corpo, o seu xeito de ser marcado segundo o rango social é inscrición directa do socius sobre o corpo sen órganos natural).

de representación no que a plusvalía vén dada e xestionada e distribuída segundo a relación co fin, co corpo do déspota. A súa lei é a lei social e absoluta, o seu ben e o seu mal cargan o corpus social mesmo.

Sen embargo hai un terceiro paso, un terceiro corpus, que cada vez, como veremos, se fai máis universal e tende a borrar, a incluír e a disolver no seu seo tódolos anteriores modos. Trátase do modo capitalista da sociedade. Claro que na máquina capitalista hai plusvalía, hai unha máquina, unha estratexia, o que pasa é que o que vai caracterizar esta plusvalía, segundo Deleuze-Guattari é o paradoxo das outras formacións. Isto é: a súa decodificación xeralizada. Se mentres na formación territorial primitiva e na formación despótica bárbara o que mantiña a máquina social era o control rigoroso dos seus fluxos mediante unha continua codificación, inscrición e representación, como víamos, por contra na máquina social capitalista, a plusvalía ou débeda social vén dada segundo a propia decodificación dos seus fluxos. Contra o absoluto control que ofrecen as anteriores formacións político-sociais, o capitalismo semella en principio todo o contrario: a absoluta liberación dos seus fluxos e dos seus códigos, a non inscrición sobre corpo algún, o libre devir e a libre transformación do corpo social decodificado, a deterritorialización definitiva do réxime despótico. Agora ben, isto só o semella en principio. É dicir, isto é así tan só baixo unha serie de condicións. É máis, se cabe o capitalismo leva ata as súas derradeiras consecuencias a axiomática despótica segundo a cal o individuo se subordina ao sistema.

Mais é preciso entender esta operación; a operación capitalista. Trátase de facer da propia decodificación dos fluxos, da débeda e da plusvalía, o xeito de plusvalía capitalista. Deterritorialización do traballador, como mán de obra que se vende; deterritorialización do traballo, que se merca e se paga, da propiedade privada, que cambia continuamente de posuidor. En todas estas complexas operacións económicas do capitalismo, a economía deterritorialízase en si mesma do socius, despréndese deste e xa non depende del. Xa non depende dun corpo social que a domina e a controla, á inversa; é o corpo social, o socius o que pasa a depender da economía na que o único corpo que a compón é ese mesmo fluxo: o do capital. O diñeiro como capital, non a renta nin a capacidade de compra (que tamén pero indirectamente) senón a

transacción, o fluxo mesmo como entidade abstracta é o que volve concretas as relacións de produción, o que as determina, onde se inscribe a plusvalía mesma; é dicir, sobre si mesma, no seu propio corpo. Plusvalía e inscrición fusiónanse, entran nun bucle, resoante, sempre amplificado. A regulación do sistema, o cálculo da súa débeda descansan no seu propio crecemento... Presentamos, señores: a máquina capitalista!

É dicir, non hai ninguén que xestione a plusvalía senón o fluxo mesmo do capital no seu corpo que non deixa de crecer e propagarse na súa soa inmanencia. Todos dependemos do capital. Todo depende do capital e do crecemento. Non só os traballadores como puidera parecer; tamén os burgueses, que se reterritorializan nos medios de produción que a súa vez dependen deste crecemento; tamén a ciencia, o coñecemento, a produción mesma está exposta e subordinada a esta axiomática. A escravitude deste sistema é total! E maquínica. Pasa tanto por dominantes como por dominados, do mesmo modo. Este é NO FONDO o modo en que se arranxa o noso desexo.

Se algo promove o capitalismo é esta redución do social ao económico coa absorción de tódolos fluxos nun só e mesmo fluxo do capital sobre si mesmo, autoxerándose. O desexo, que era aplastado, castrado na lei do déspota coa interiorización do código trascendental, agora é interiorizado doutra maneira. A lei, o código de subordinación capitalista, dáse nunha inmanencia case invisible, ou invisible totalmente; nunha escravitude voluntaria, inmanente: o triunfo da interiorización despótica. O pecado e a culpabilidade xa non son asumidas explícitamente, e moito menos conscientemente. O sistema, a máquina capitalista, capta a nosa vontade con estratexias máis sutís, mais a máquina funciona e a subordinación dáse como nunca. Lutero e Adam Smith son paradigmáticos neste proceso; son os seus humildes pioneiros. Ambos teñen interiorizado a relixión e a economía respectivamente, segundo forzas que as animan e regulan desde dentro. Xa sabemos: o que importa para Lutero é a conciencia; o que importa para Adam Smith é a propia autorregulación de oferta e demanda. Eles parecen ser fundadores deste sistema de subordinación inmanente. Agora ben, tras deles xorde un terceiro, a figura de Sigmund Freud que remata e

conclúe todo un proceso. A psicanálise é para Deleuze-Guattari a psicoloxía do sistema, deste sistema do capitalismo, *da pantasma que percorre Europa...*

O que se consegue coa psicanálise é interiorizar finalmente a culpa, esa que dalgunha maneira xa estaba na conciencia da formación despótica como o ben e o mal do déspota e do seu código. O que pasa é que mentres este aínda precisaba dunha xerarquía, dun corpo cheo de inscrición, de representación (leis, mandamentos, sacerdotes, rituais...), agora cada un vai ser o seu propio sacerdote e o seu propio déspota. Interiorízase a culpa e a débeda infinita na conciencia. E xa non como culpa, senón como deber, aparentemente exento de negatividade, carencia ou prohibición. Trallemos para a máquina, para a máquina capitalista que nos vai pedir sobre todo e máis que nada rendemento, eficacia, custe o que custe! Non haberá maneira de saír da súa mecánica: volvémonos máquinas técnicas da sociedade, na medida en que non somos máis que entradas e saídas do fluxo capital que ao cabo é quen decide, ao que nos subordinamos, e ao que se subordina todo o socius en tanto que tal. É que non hai outra cousa. A economía absórbeo todo, desprendida dos seus individuos. Pero por riba, xa non hai que vixiar nin codificar os fluxos perigosos do desexo insubordinado que tanto temían as anteriores formacións sociais: a decodificación xeral do sistema é posible ao tempo cunha axiomática xeralizada que se opera no capitalismo e na que o mesmo desexo como tal non ten cabida, senón que é aplastado, desviado, desprazado, reducido sempre no seu límite, nunca satisfeito, sempre conxurado, sempre a piques de conseguilo mais nunca verdadeiramente no seu instante, na inmanencia do desexo, na inmanencia do corpo cósmico, caósmico e deterritorializado, do que somos definitiva e inconscientemente arrebatados. Esta é a inmanencia do sistema capitalista, da súa escravitude voluntaria. E que papel xoga Edipo en todo isto? Pois Edipo é precisamente o arranxo final. A derradeira forma na que todo isto acontece e se asenta, asumido e interiorizado no máis íntimo, na propia mecánica do pensamento, reterritorializado. Reterritorializámonos en Edipo a falta doutra territorialidade (terra ou corpo do déspota) mais xa sen decatarnos. Asumimos a súa lóxica, a súa culpa, como parte integrante da mecánica desexante. É a maneira na que aínda codificamos, sen decatarnos, as relacións filiais e de alianza. Baixo o seu xugo que impregna todo o corpus social. Aprendemos a ver ao

pai e á nai en tódalas formas de desexo. Aprendemos a cargarnos coa culpabilidade de Edipo, có pecaminoso do noso desexo e a nosa sexualidade en xeral cargada de carencia: falta de pene, desexo de pene... Entón marcámonos interiormente, cargamos na nosa conciencia os sendeiros permitidos da nosa libido, da nosa sexualidade, da nosa potencia estética e creatividade. Edipo e a psicanálise culminan o capitalismo na medida en que redistribúen e reterritorializan a decodificación xeralizada dos fluxos na estrutura da “sagrada” familia, na súa molaridade de 3 + 1, que nos impide ver, nos fai incapaces de captar as forzas sociais na súa liberalidade, molecular, na súa microfísica que é anterior á formación familiar e non viceversa, como se pretende desde sempre e definitivamente coa psicanálise.

Primeiro é o padre quen proxecta a culpa sobre o fillo. Pois, que foi antes o fillo ou o pai (o ovo ou a galiña)? O fillo só pode interiorizar unha culpa que é social, que pertence a unha cultura e as súas relacións, en contra do que argumentaba Freud. A psicanálise vén lexitimar esta asimilación da débeda que carga a alianza sobre a filiación e que é codificada nas outras formacións mediante un código do desexo. En Freud, este código desvanécese, desaparece aparentemente, e a propia represión preténdese natural, implicada pola mesma coherencia dos nosos instintos que sen embargo son, en verdade, caricaturizados, e reducidos na súa comprensión. O que permite a psicanálise desta maneira, non sabemos se consciente ou inconscientemente (tanto ten neste senso), é o punto de fusión entre moral e economía (Lutero e Adam Smith quedan integrados en Freud) que se fan unha e a mesma. Ao colocar o desexo baixo o triángulo edípico da carencia o réxime do corpus social garante a súa represión nesta sorte de ciencia natural e aparentemente sen doutrina. Asumimos a débeda e a renuncia como parte incluída na filiación e non nos decatamos de que non facemos deste xeito senón perdurar un determinado tipo de alianzas.

Niso consiste a “dobre banda”, da que falan Deleuze-Guattari: ou ben estás enfermo de Edipo ou ben cúraste con Edipo, edipizándote. Non hai outra. Sen embargo esa non é senón a maneira na que o fluxo do desexo, o verdadeiro fluxo revolucionario, sempre temido, regulado e codificado polo poder, pasa agora a ser regulado e reprimido por nós mesmos, polo propio corpo social, que xamais poderá adquirir xa

a súa forma molecularizada e deterritorializada: sempre tende este corpo xa á estrutura, á forma molar, rematada e pechada, á escravitude maquínica e mecánica voluntaria. A esquizofrenia é a única saída, a verdadeira exterioridade do sistema, da máquina social como tal: a esquizofrenia en tanto que decodificación dos fluxos que non volven logo sobre a estrutura edípica, senón que se deixan interaccionar libremente na súa produtividade deterritorializada... I é que a esquizofrenia é productiva, é creativa, é pura creatividade na que o desexo individual está en contacto coas forzas cósmicas e caósmicas deterritorializadas, esas forzas, esa memoria que dende un principio a crueldade primitiva se encargou de mutilar, de corrixir e de codificar. Estamos, no capitalismo, no límite da esquizofrenia: a esquizofrenia como decodificación absoluta que este sistema permite e promove, e que sen embargo nunca chega a realizar, nunca chega a permitirmos traspasar totalmente o muro, pasar ao outro lado, facer en definitiva que esa decodificación que é singular pase a ser xa colectiva, *catexis* social e realidade histórica.

Non. Ao esquizofrénico encérraselle. E sen embargo non é outra cousa cá que promove o sistema, a máquina capitalista: a decodificación dos fluxos. O capitalismo produce esquizofrenia como límite interno, como aquilo que hai que seleccionar, apartar e illar dentro do propio sistema, dentro da propia máquina, na súa mesma expansión ilimitada. Somos nós mesmos os que controlamos e cargamos este campo social do san e o enfermo, da cordura e a loucura, interiorizando inconscientemente a débeda despótica infinita, ao marcar e estruturar o inconsciente segundo o triángulo do pai-nai-fillo, xunto co significante-falo despótico. Estamos na superficie do corpo cheo, ante o mesmísimo corpo sen órganos que sen embargo non deixamos de castrar referindo as súas forzas e potencias inconscientes, que son cósmico-caósmicas e verdadeiramente decodificadas; referímolos ao instante edípico, ao seu teatro representativo onde xa non hai fluxos moleculares, singulares, libres, senón os seus simulacros, as súas imaxes desvirtuadas.

Por todo isto, o ensaio, o estudo de Deleuze-Guattari remata coa proposta da esquizoanálise: un novo teatro, unha nova terapia da produtividade do inconsciente non

referenciado. ¿Cales son as sínteses lexítimas do inconsciente? ¿As súas sínteses a priori? A pregunta dá intencionadamente unha volta de torca á proposta kantiana.

A esquizofrenia é o modo produtivo da máquina desexante; é por iso a gran conxurada do capitalismo, a súa verdadeira liberación dos fluxos decodificados. Estamos enfermos de Edipo, edipizados. O noso inconsciente, reprimido, debido representativo e significativo, aínda que non hai nada que significar. O desexo non desexa persoas, nin cousas; é antes unha enerxía libidinal, un fluxo, unha intensidade que percorre e carga o corpo sen órganos, o noso corpo sen órganos: unha multiplicidade molecular que nos atravesa sen proxectarse en ningunha estrutura definitiva. Así, Antiedipo e esquizoanálise: romper as paredes, os muros que bloquean ao inconsciente, pensar, crear, resistir a forte inmanencia do capitalismo e a súa reterritorialización na familia, no arcaico, no paranoico (tal como se reterritorializa o capitalismo nos fascismos modernos). Delirar as sociedades, os pobos, a historia, pois no momento en que o desexo se libera e produce ese nivel de corte social, non o fai xa senón delirar... cando consegue chegar a esas sínteses; cando se lle permite...

MANO HAUSER

FRANÇOIS HOUTART: Socialista no século XXI



O encontro con François Houtart tivo lugar nunha sala adxacente á da roda de prensa que ofreceu, xunto a Frei Betto e Carmen Carballo, directora do Club Internacional da Prensa ([CIP](#)), momentos antes da clausura do Simposio “Pobre Mundo Rico”, celebrado en Santiago e seis cidades máis da xeografía galega, nos derradeiros meses de 2007. Con tono amigable, a conversa realizouse en francés.

O liberalismo e as alternativas

- **Proxectoderriba:** O escritor francés Camille de Toledo propón unha conciencia desta xeración que asistiu á caída do Muro e á derruba das Torres Xemelgas. Fala do cumprimento da consigna de mercado, do peche definitivo ao que tal acontecemento nos conduce, pero xunto con esa dimensión crítica sinala unha “esperanza”, un algo novo que dicir, que denomina a “nova encarnación”. Fala dun anti-mundo...

- **François Houtart:** Dun?

- **P.:** Anti-mundo. Coma dicía Jaspers, “cando non se é nada, ao menos se é anti”.

- **F. H.:** (Risas)

- **P.:** É dicir, en relación coa construción de alternativas, quixéramos achegar as directrices do socialismo do século XXI que, coma vostede di, “non está definido, senón que aínda está por facer”, e entrar...

- **F. H.:** Sí, máis polo miúdo. Dacordo.

- **P.:** Na conferencia que ofrecerá axiña, menciona de certo os catro eixos,

- **F. H.:** Sí, efectivamente... Pois ben, coido, en efecto, que debemos ir un pouco máis lonxe na explicación. Penso, por exemplo, que en relación co socialismo do século XX non hai que rexeitar as súas conquistas, porque ten conquistas reais, pero tamén ten fracasos, erros e crímenes fundamentais. Hai moitas conquistas no plano da educación, do nivel de vida, etc. Se se toman coma referencia, decatámonos de que, por exemplo, unha das fallas do socialismo foi a falta de atención aos problemas do entorno medioambiental. É dicir que o socialismo se basa aínda nunha filosofía das Luces, onde o progreso era lineal e onde a natureza era absolutamente explotable, de forma infinita. Agora chegamos a outro nivel de conciencia, e a unha conciencia ende ben cada vez máis forte, pero que se sitúa en fronte de problemas extremadamente graves que o capitalismo procura arranxar ao seu xeito. Hai unha preocupación fundamental por transformar a nosa actitude de cara á natureza, e seica iso é específico dun socialismo do século XXI. Non o simple feito de seren ecoloxista, senón o de volver a pór o factor da relación coa natureza no conxunto da construción social. Así, ese é un fenómeno relativamente novo e que, creo, cómpre analizar axeitadamente, e non terxiversalo coma fai Al Gore, que conclúe que simplemente hai que cambiar os hábitos individuais, pero que non cuestiona todo o sistema económico e o sistema político que impiden precisamente resolver o problema.

O segundo aspecto que me parece novo é o problema da interculturalidade, onde a miúdo un determinado número de factores das diferenzas culturais non se tivo en conta, tal vez pola mesma razón, é dicir demasiado vencellados á ese espírito do século das Luces, cunha modernidade que era, finalmente, unha modalidade interesante mais non exclusiva do pensamento humano, e que excluiu todo o que conformaban as diferenzas. Agora somos moito máis sensíbeis ás diferenzas: diferenzas étnicas, diferenzas de xénero, diferenzas sexuais, etc. Esa é tamén unha apertura moi importante para definir o contido dun socialismo do século XXI. Unha vez máis, non caendo nun feminismo puro, un etnicismo puro, na redución de toda a realidade aos fenómenos de sexualidade, senón téndoos en conta na reflexión, e nas políticas, por suposto.

En canto á democracia, da mesma maneira, un dos problemas do socialismo de sé-

culo XX foi o de seren moito máis redutor. Contruíuse un sistema, finalmente burocrático, que destruiu gran parte do funcionamento democrático que representaban os soviets nun principio. Xa que logo, o socialismo do século XXI debe incidir na profundización da dimensión democrática, con moita máis sensibilidade ao funcionamento democrático das institucións nos movementos sociais contemporáneos. Así, nos movementos que non son os tradicionais movementos obreiros, senón os movementos campesinos, os movementos feministas, os movementos da mocidade, movementos centrados na cultura, na defensa da ecoloxía. Hai tamén, e véxoo nos Foros Sociais, unha demanda de poñer fin aos autoritarismos, aos verticalismos que tiñamos en certos movementos políticos precedentes. Aí tamén hai un avance nese plano.

En relación có valor de uso e o valor de cambio, a cuestión sitúase máis na tradición marxista. Marx puxo un acento especial no económico, a estrutura de base que condiciona todo o resto, evidentemente. Pero non ignorou outros aspectos, xa que foi el quen sinalou por exemplo: “O capitalismo destrúe as dúas fontes da súa riqueza: a natureza e o traballo”. Logo, era consciente dilo. Por outra parte, houbo un desenvolvemento teórico no marxismo, máis avanzado ca noutros ámbitos, e ese desenvolvemento teórico é perfectamente válido, mesmo na evolución actual da economía do mundo. Aínda máis, esa evolución demostra cada vez máis a validez dos planteamentos marxistas nos fenómenos económicos

- **P.:** Entón, sobre ese punto, recoñecemos unha herdanza de progreso, de crecemento democrático e cultural acadado coa economía, e retomando a cuestión, atopámonos cun enunciado difícil de encaixar: “Non ao mercado”. Con relación a isto ¿non hai unha herdanza hegeliana na teoloxía da liberación?

- **F. H.:** Ah, esa é unha pregunta interesante. Ao mellor debería abordala Frei Betto, pois eu non son teólogo de meu senón sociólogo e sacerdote, polo que, ben é certo, tamén fago teoloxía. Evidentemente, esa é unha obxección que podemos facer dende un punto de vista marxista á teoloxía da liberación. Esta se constrúe, efectivamente, dentro dun universo cultural, e corre o risco de construírse segundo unha orientación máis culturalista se cabe. É verdade que certas tendencias da teoloxía da liberación hoxe en día, certos autores, finalmente, perden un chisco a visión, que era a visión de base, das relacións sociais construídas polo sistema capitalista cada vez máis

globalizado, para entrar en perspectivas que son máis cercanas á ecoloxía, ao feminismo, aos pobos indíxenas, ás razas negras, etc., é dicir, unha serie de factores que adoitan estar, coma diríamos no marxismo tradicional, máis ben ligados á superestructura, que ligados á base material fundamental. E aí é certo que podería parecer máis cercano a un pensamento hegeliano cá un pensamento marxista. É verdade. Pero penso que esa é só unha parte da orientación da teoloxía da liberación hoxe en día. Cando penso na teoloxía da liberación dos primeiros autores, non diría que coñecesen ben o marxismo, é certo, pero tiveron unha intuición que lles fixo partir da base material, é dicir do sufrimento real dos pobres en canto oprimidos polo sistema económico. Partiron desa realidade e da identificación con esa loita. Despois diso, houbo correntes, e poderíase tal vez facer esa obxeción, ao menos a unha parte da teoloxía.

- **P.:** Hai un certo medo a que o socialismo de Chávez, por exemplo, desborde o terreo do diálogo e das negociacións para entrar nunha visión máis pechada sobre sí mesma e máis ambiciosa. Unhas sospeitas crecentes nestes tempos...

- **F. H.:** Esa é a obxeción que se fai. Agardo aínda a ver como se vai desenvolver. Persoalmente, non temo por iso. Francamente non.

- **P.:** Non cre que pode haber unha falta de conciencia ecolóxica, ao promover o crecemento do Venezuela có aumento case descontrolado da explotación dos recursos petrolíferos?

- **F. H.:** Si, esa é outra cuestión. Sonche dúas cuestións diferentes. Niso estou dacordo, hai un aspecto ecolóxico moi deficiente, do que tiveron ocasión de falar co propio Chávez. Sobre ese tema, é consciente dilo e, ben, el di que temos petróleo para un número x de anos e o problema gordo do Venezuela a medio prazo vai ser o “despois do petróleo”. E para iso é necesario pór en pé unha boa infraestrutura, un desenvolvemento industrial propio, que debería poder sobrevivir despois do petróleo. O problema... o problema é que estamos aínda na era do petróleo, actualmente, e iso acelera o aspecto petrolífero da economía, malia que xa se pensa na creación dunha nova industria, media e pequena, que poida progresivamente retomar a idea do CEPAL, é dicir de substituír a importación pola produción local. Chávez é consciente dilo, pero non se crean da noite á mañá unha clase de emprendedores, de traballadores, que sexan quen de tomar as rendas de todo aquilo.

- **P.:** Esa é a construción do socialismo do século XXI?
- **F. H.:** Si, se se pode facer, precisamente, na liña dunha lóxica socialista, o cal sería magnífico. Pero no é doado, porque a mágoa é que o capitalismo existe no Venezuela, e tamén nas mentalidades.

Os medios e a crítica

- **Proxectoderriba.:** Unha pregunta relativa ao xornal Rebelión.
- **François Houtart:** No internet? Por suposto, son amigo do director.
- **P.:** Últimamente, Heinz Dieterich...
- **F. H.:** Si...
- **P.:** (...) ven recibindo unha serie de críticas e foi, diríamos, descalificado no seu papel de teórico dese socialismo. Pensa vostede que é posible manter unha actitude crítica con respecto á construción do socialismo? Non hai monolitismo e concentración da doutrina en torno ao que é correcto ou non pensar?
- **F. H.:** Coñezo ben a Heinz Dieterich, é certo, e teño un certo aprezo por el, en tanto que é un excelente coñecedor do marxismo. Pero coido que, dúas cousas, por unha banda o seu pensamento estáse volvendo tan teórico que manteño as miñas dúbidas sobre a posibilidade de aplicalo no plano concreto. Non son un especialista da economía, e por iso non podo aportar un xuízo científico sobre as súas teorías, pero, ao meu modo de ver, alónxase cada vez máis da realidade e do concreto. En segundo lugar, ende mal, é demasiado protagonista do seu propio pensamento e da súa persoa, o cal crea cada vez máis conflitos, seica inútis. Entón, penso que o valor de Dieterich foi o de propor o problema, porque é certo que foi el quen planteou o concepto de “socialismo do século XXI”. Iso está moi ben. Mais teño a impresión, - estiven no Ecuador fai uns quince días, onde el tamén estivera e ten unha serie de adeptos -, de que o xeito en que leva o seu combate intelectual, que evidentemente respecto, estano destruindo e lle está impedindo crear un papel realmente útil, de intelectual orgánico, en relación coas... experiencias que se están a producir. É verdade que esas experiencias son pragmáticas. E el é práctico, aínda que teórico, - le moito, é alguén con certo talento intelectual -, pero é un pragmático, avanza segundo o que cre que se pode ir facendo, o cal é unha vantaxe, porque iso lle forza a

ter unha posición dialéctica. Pero é evidente que fai falla tamén ter un pensamento crítico, dado que o que se está a facer, se fai en circunstancias concretas moi difíciles e que se poden desviar. Hai, é certo, unha natureza americana, dun certo caudillismo, dun líder preponderante... dacordo, é unha realidade latinoamericana; *il faut faire avec, quoi!* [Éche así!] Dende fóra, é doado dicir “son uns dictadores”, xa, pero hai que mirar no terreo concreto, práctico, exactamente cómo se produce. Por suposto que pode haber unha crítica interna, e cabe a posibilidade dunha desviación. Pero agora, esa non se me fai a cuestión máis importante, senón qué se está a facer en realidade.

- **P.:** Está vostede entusiasta co proxecto do socialismo do século XXI?

- **F. H.:** Si, porque coido que hai un redescubrimento que pode integrar elementos novos, coma a protección da natureza, a democracia, a cultura, e que permite precisamente unha gran apertura de pensamentos, de logros e de experiencias. Iso creo que é un tesoro, pero en fin, son sempre fenómenos humanos coas súas contradicións evidentes. Tamén o oportunismo político derivado do éxito, ao que moitos se suman por interese política e sen convicción algunha. Iso é inevitable.

Pero, dicíame algo con relación ao mercado, e abofé: “Non ao mercado capitalista”. O mercado existiu dende sempre, con diversas formas, pero agora identifícase o mercado có capitalismo. Coma di Polanyi, un economista americano, “o capitalismo ten a característica de haber separado o económico da sociedade, e impuxo as súas leis ás demais relacións sociais”. Iso é o que hai que facer saltar. Non o mercado en canto tal, senón este mercado capitalista, que está centrado na acumulación do capital. En fin, iso é o que me semella fundamental.

- **P.:** Fálase de economía especulativa e, ás veces, o concepto de mercado enténdese dun xeito ou outro. Hai confusión, tamén nos medios. Porque as medidas de corrección, non son propias ao liberalismo?

- **F. H.:** Si, é verdade, na medida en que no seo do pensamento económico hai correntes diversas: a do neoliberalismo e a corrente keynesiana, ou neokeynesiana, en definitiva. É dicir, reguladora. O que eu penso é que debemos superar ámbalas dúas: a lóxica fundamental debe ser superada.

- **P.:** De cara?

- **F. H.:** De cara ao socialismo do século XXI... que está, evidentemente, derriba o

keynesianismo, sen desprezar as medidas de corrección no tempo, porque a xente morre e sofre hoxe, e non só mañá. Así, cómpre tamén facer as medidas que chamamos reformistas, porque non hai que rexeitálas, pero coa condición de que sexa na liña dun cambio na lóxica do capitalismo, porque senón, son medidas que permiten ao capitalismo reproducirse.

- **P.:** Como superar o keynesianismo?

- **F. H.:** Pois ben, plantexando coma fin o cambio da lóxica económica, e dando pequenos pasos, keynesianos se se quere, pero para construír esa nova lóxica e non simplemente para reproducila. É dicir, non estamos en contra dun aumento dos salarios, dunha mellor cobertura social, non estamos en contra da taxa Tobin, nin en contra da abolición da deuda externa. Estamos a favor, pero na perspectiva de construír progresivamente algo distinto, e non dicir simplemente: esa é a solución.

Política e filosofía

- **Proxectoderriba:** Recoñece na filosofía posmoderna francesa algunha fonte de inspiración? Traballa a deconstrución na construción do socialismo do século XXI?

- **François Houtart:** (Risas) Non son filósofo, malia que algo lin. Escribin unha pequena obra ben crítica, un ensaio que se chama *Mercado e relixión*, - que existe de feito só en castelán -, e outro, que se titula *A ética da incertidume nas ciencias sociais*, nos cales fago unha crítica do posmodernismo. Pero unha crítica de determinado tipo de posmodernismo, aquel do tipo que nega a existencia de grandes relatos, para dicir que só hai pequenos relatos; que nega a existencia da Historia, para non tomar máis que a historia inmediata; que nega a existencia das estruturas e do sistema, para non tomar máis que o actor, e que, para min, é a mellor ideoloxía para o neoliberalismo. Dende o momento en que o sistema capitalista deveu global e construiu as bases materiais da súa propia produción, coas novas tecnoloxías, a mellor filosofía que se poida ter non é a de negar que haxa estrutura, que haxa sistema e que só conta o individuo. Iso é magnífico para o desenvolvemento do capitalismo. Sen embargo, hai pensadores críticos coa modernidade, penso por exemplo en Edgar Morin, que din, “Si, é certo que a modernidade e todo o pensamento racional da modernidade cómpre ser criticado, pero non podemos simplemente botálos pola borda. Hai que com-

pletálos coa recepción do aleatorio, do inesperado e da incertidume”. E o que di, o que me interesa no que di Edgar Morin, é que reconece o aleatorio, o caos no mundo físico, biolóxico e antropolóxico, si, pero di, “hai non obstante un parámetro: o da reconstrución da vida” Hai caos e destrución, hai incertidume, non sabemos qué vai pasar, non estamos provistos dunha visión lineal dos problemas, pero o parámetro fundamental é que nas tres ordes hai unha forza que fai reconstruírmolos, que chama auto-eco-reconstrución. Dito isto, Morin engade que o grave hoxe en día é que có sistema capitalista que temos o que está posto en perigo é a capacidade de reprodución e de continuación. De reprodución da vida. Por iso hai que se opor frontalmente. Aínda vai máis lonxe, e di: “Xa é demasiado tarde, isto é o fin”. Ben, eu non comparto ese pesimismo. Pero ten unha reacción interesante, porque di, “por enriba de todo, hai que loitar”. Iso é estoicismo! (Risas) Unha ética da desesperación. Pero no que é a crítica a modernidade, si, iso si é útil. O outro tipo de posmodernidade, Baudrillard e todos eses pensamentos...

- **P.:** Negri?

- **F. H.:** Ah, non! Tampouco! E non exactamente polo mesmo. A súa crítica á modernidade, en fin, o que eu lín derradeiramente, o *Imperio* e a *Multitude*, estou profundamente en desacordo con eses dous conceptos. Porque creo que el desenrola iso únicamente coma filósofo, por suposto moi intelixente, cun saber enciclopédico, pero seguen sendo ao final conceptos vagos, que para min son desmovilizadores. Porque con él, o Imperio devén borroso, abstracto en definitiva. Decía Atilio A. Borón, na Arxentina, “un imperio sen imperialismo”. Entón, como loitar contra ese imperio, se ese imperio non é unha realidade? Pero a realidade é que hoxe o imperio é o capitalismo no seu conxunto, aínda que ten un brazo moi visible que son os Estados Unidos. É o imperialismo máis concreto, entroutros, no plano militar, por suposto có acordo completo do mundo capitalista, porque é a única potencia que ten esa capacidade de intervir militarmente.

- **P.:** Antiamericanismo, pois?

- **F. H.:** Como dis? Antiamericanismo nese sentido. Non en contra do pobo americano, pero si en contra da súa potencia militar, que é unha potencia imperial e extremadamente concreta. Con máis de setecentas bases militares no mundo.

E en canto ao concepto de multitude, tamén seméllame vago e non é realmente mo-

vilizador. El é seguidor dos Foros Sociais, - coma eu, que son Membro do Consello dos Foros, un dos fundadores do Foro Social Mundial e participou en tódolos que se celebraron -, e analiza ese concepto de multitude, pero quen vai movilizála? É certo que di que son actores diferentes, pero eu prefiro falar dun novo suxeito histórico que se está forxando, que é plural, que xa non é a clase obreira soamente, aínda que esta ten o seu lugar, pero non é a máis radical e militante hoxe en día, o mundo campesino é moito máis radical. Vía Campesina é, por exemplo, un organismo que realmente é, ao meu modo de ver, un modelo na resistencia global. Daquela, ese novo suxeito histórico da emancipación da humanidade fronte ao dominio aplastante e destructivo do sistema capitalista, é un suxeito plural. Non é só a clase obreira, son tamén os labregos, as mulleres, os pobos indíxenas, tódolos que están sometidos ás leis do capital hoxe en día. Aí é máis conveniente falar de suxeitos ca de multitude. Esa é a miña crítica, que diría é máis práctica que filosófica.

Momentos despois, diante dun público moi numeroso no salón de actos da Facultade de Ciencias da Comunicación, ouvimos de Frei Betto un chiste que circula sobre este infatigable loitador das verbas, de corpo e mentalidade férreas: “Sabem cal é a diferenza entre Deus e Houtart? Que Deus está en todas partes, e Houtart xa estivo”. En dúas semanas, estará no Chiapas para manter un encontro có subcomandante Marcos, a quen lle recomendará a lectura daquel ensaio que toma a súa figura como referencia dunha “nova encarnación”.

R. P. G.

TXITO HAUSER

Carta del Mago blanco del triunfo

La propuesta de NEOCÉFALOS me parece que es sencilla. Se trata por un lado de afirmar nuestro estado cerebral: esto es, la importancia que tiene el cerebro en nuestras vidas, en nuestra situación cultural, social, contemporánea. Es el cerebro el lugar, el órgano, el punto, el pliegue al que van a “terminar” toda una serie de funciones y actitudes, sino todas. Es el cerebro y no otra cosa, el órgano de nuestras sensaciones, y no sólo de nuestros pensamientos. Y aún con todo, qué importante es el corazón, y las mismas manos para realizar y consumir todo aquello sucede también en el cerebro!

Somos cerebrales a través de la tecnología, y por la tecnología. Porque la tecnología es propiamente procesamiento de la acción... me gustaría que con esto quedase todo explicado.

Quiero decir, somos hoy más que nunca cerebrales porque la sociedad es más cerebral que nunca: porque nos hemos instalado ya fuera del acto, venimos siendo cada vez más intermediarios, ya desde la revolución industrial, la burguesía, la ciencia moderna... son acontecimientos instalados en el proceso, que manipulan el proceso, que lo plusvalían, que lo inflan, que lo explotan, que lo dimensionan...

Somos cerebrales: hoy más que nunca, hijos de la televisión, esclavos de la televisión, de los multimedia, de Internet... ¿Mas, cuándo llegará la hora en la que usemos nuestras propias energías, fuerzas y poderes para liberarnos y no esclavizarnos, reducirnos, dominarnos, a nuestras capacidades empequeñecidas?

ACÉFALOS es la determinación de un no control sobre lo que acontece en mi cabeza, en mi proceso, la determinación a auto-instalarme un hardware, bien duro y resistente, anti-vírico, etc. Sin embargo, sospecho, que no es, que no puede ser, la última palabra.

NEOCÉFALOS trata de ser una propuesta “evolutiva”, de transmutación, trata de ser un devenir.

“Pues la raza llamada por el arte o la filosofía no es la raza que se pretende pura, sino una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediablemente menor, aquellos a los que Kant excluía de los caminos de la nueva Crítica... Artaud decía: escribid para los analfabetos, hablar para los afásicos, pensar para los acéfalos. ¿Pero qué significa “para”? No es “dirigido a...”, ni siquiera “en lugar de”. Es “ante”. Se trata de una cuestión de devenir. El pensador no es acéfalo, afásico o analfabeto, pero lo deviene. Deviene indio, no acaba de devenirlo, tal vez “para que” el indio que es indio devenga él mismo algo más y se libere de su agonía. Se piensa y se escribe para los mismísimos animales. Se deviene animal para que el animal también devenga otra cosa. La agonía de una rata o la ejecución de un ternero permanecen presentes en el pensamiento, no por piedad, sino como zona de intercambio entre el hombre y el animal en la que algo de uno pasa al otro. Es la relación constitutiva de la filosofía con la no filosofía. El devenir es siempre doble, y este doble devenir es lo que constituye el pueblo venidero y la tierra nueva. La filosofía tiene que devenir no filosofía, para que la no filosofía devenga la tierra y el pueblo de la filosofía. Hasta un filósofo tan bien considerado como el obispo Berkeley repite sin cesar: nosotros los irlandeses, el populacho... El pueblo es interior al pensamiento porque es un “devenir-pueblo” de igual modo que el pensamiento es interior al pueblo, en tanto que devenir no menos ilimitado. El artista o el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse más de arte o de filosofía. Pero los libros de filosofía y las obras de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente”. G. Deleuze – F: Guattari, *¿Qué es la filosofía?* Anagrama (1993) p. 111.*

Me parece oportuno el tratamiento de los acéfalos. Me interesa cada vez más el considerar lo cerebral.

Zaratustra es el que vaga por montañas y permanece en su soledad sin otro aparente quehacer que el pensar... ¿pensar es hacer? Pregunta Heidegger.

¿Qué hace entonces Zaratustra durante sus diez años de soledad, sin cansarse de sí mismo?

Respuesta: Zaratustra procesa, hace algo, que es estar de alguna manera reformateando su pensamiento, quizá no lo sepa, se entrega al no saber también, y a su voluntad, y a su corazón... sin embargo, propiamente su quehacer es cerebral. Tiempo para que sus pensamientos se ordenen y entre ellos emerja uno, el sublime, el total, el inconfundible, el absoluto gran mediodía, ante el que ya no tendrá ninguna duda.

Zaratustra hace: entrega su pensamiento a la tierra, pues sólo ella tiene el tiempo y la duración propias como para darle un correlato “pacífico”, aquilatado, originario, un afuera que emerge como un adentro...

La peculiaridad del cine, sobre el espacio, sobre la escena, sobre la mente es que exige un tiempo al razonamiento, impone una duración del acontecimiento, exige una secuencia del pensar que no tiene por qué ser lógica, sino que es una secuencia visual (hemisferio derecho en serialidad!).

Sobre todo esto habla Deleuze en sus estudios sobre cine. No de lo mismo que yo estoy tratando aquí, mas sí que contienen sus estudios y sus propuestas estas posibilidades. Y quizás muchas más.

Tecnologías del yo, dice Foucault: el cuidado de sí, la otra cara del conócete a ti mismo, pues no basta con conocernos sino estamos ante la posibilidad de que nuestro poder, nuestra potencia, nuestra virtud, cambie: si no estamos ante lo otro, ante la forma no-hombre; “el hombre es un invento moderno!” dice Foucault; es decir, su forma, sus limitaciones, su definición acabada que pretende la antropología kantiana, que insinúa por lo menos.

Se me ocurren otros temas: me interesaría tratar el tema de la substancia en filosofía junto al tema de las “drogas”: a través quizá del cógito de Descartes, de la inmaterialidad de ese cógito, de la educación para el consumo.

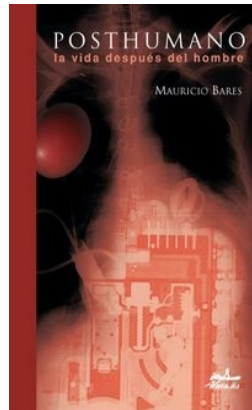
El tema es hacer un escenario completamente cerebral, que parta de lo cerebral, del cerebro como forma en sí, como cuerpo sin órganos, como potencia, como capacidad en devenir, non con unas funciones acabadas y determinadas, sino abierto al vacío, al todo, a la nada, al absoluto, al caos, al afuera: que sin embargo se manifiesta en nuestro adentro... “un adentro más exterior que todo afuera...” dice Deleuze. Y cita a Artaud hablando sobre el cerebro: “sus antenas vueltas hacia lo invisible, su aptitud para recomenzar una resurrección de la muerte” (Estudios sobre cine, la imagen-tiempo pág. 280).

Lo que estaba “viendo” Artaud era que nuestro cerebro se moría, se muere en su funcionalismo mecánico, el funcionalismo de un mundo que agota la expansión de nuestras posibilidades cognitivas al estar colgado y encadenado de un correlato (caverna!). Precisamos espacios donde recargar esta potencia, espacios propios para estas actitudes, digamos que de las ciencias humanas, precisamos el teatro resonante como el espacio donde la filosofía se vuelve tal a través de sus afueras, de todo aquello que no la constituye propiamente, pues hacemos filosofía o mostramos su potencia precisamente a través de lo no serial, no de lo lógico, sino de lo visual, lo simultáneo, la imagen, la estética... Nuestra propuesta es completamente acéfala; ha de serlo (también neocéfala, en el sentido antes indicado) porque en ella se trata de liberar al pensamiento de sus cadenas funcionales, de los mecanismos que tiene activados en su mundo de la vida, sus presiones, su estrés, su costumbre a tender a ciertos puntos (finales) que le ordenan una nueva función... Por el contrario nosotros transcurrimos por puntos resonantes que no son fines de trayectoria, sino a la vez, comienzo de otra nueva. En este sentido, el material que propongo trabajar es totalmente innovador y propio para las sociedades y la humanidad “que viene” y

que ha de venir: propio para las nuevas cualidades que tenemos que desarrollar: lo sutil, lo intuitivo, la potencia cerebral, como potencia en sí, que hace emerger a lo físico, a lo “metafísico”... (Bergson, La evolución creadora...).

MANO HAUSER

Mauricio Bares, *Posthumano, la vida después del hombre* (Oaxaca, Ed. Almadía, 2007)



“Dicho con mayor exactitud, debemos olvidar la noción del bondadoso fantasma que habita en nuestro interior y aceptar, por fin, que la disolución de su propia entelequia es, precisamente, una de las obras fundamentales del espíritu en nuestros días” (p. 91). Una vez más, la reflexión sobre el sujeto, o mejor la crisis del sujeto. De nuevo, un ensayo. Un concepto, posthumano, que no pretende ser un ingenioso hallazgo, sino que continúa “una discusión que lleva más de un siglo celebrándose y renovándose”. Deconstrucción, *destruktion*, nihilismo y postmodernidad; filosofía del siglo veinte y pensamiento crítico hasta sus últimas consecuencias, con la caída de los muros, las paredes de las aulas, la subversión de las cátedras y una “ética despiadada” que se muestra, mejor que se dice. Que se muestra mejor de lo que se dice. Un híbrido atlántico-continental atento a los acontecimientos, a la escucha del *Ereignis* y con visión del porvenir, en un empeño por situarse en el mundo y hablar de lo real. Actitud vitalista, en su vertiente pragmática, anglosajona, que el autor califica como “neutra, imparcial, alejada por igual del sentimentalismo y del optimismo infundamentado, así como del fatalismo sombrío” (p. 12). Una cuestión de estilo y de forma que procuraremos aclarar aquí, apoyándonos en las confesiones expresas del autor, en sus lecturas también de las obras literarias, de las obras de su tiempo, “del espíritu en nuestros días”. Un discurso enfrentado asimismo al discurso, desnudo sin más armas que las suyas y abierto (ensayo), es

decir sugerente y esquivo. Capítulos sueltos, temáticas varias con un hilo sutil. *Pensiero debole*, que M. Bares parangona con el concepto de *exhaución* (véase la nota aclaratoria en p. 10), y una inspiración tomada, entre otras fuentes, de la ciencia-ficción.

¿Cómo es posible articular esa reflexión de actualidad? Vivimos en un tiempo, el moderno, al que pisamos los talones. Como en la etapa de vanguardias, los post- y neo- parecen responder a esa pretensión de situarse en la historia; dado que ésta va tan rápido, uno tiene que adelantarse en el recorrido y anticipar la carrera. O lanzar sus apuestas al caballo ganador. El gesto tiene algo de ese romanticismo teutónico más que historicista, profético: “Fíjense que este presente nos aboca a tal futuro. Eso es lo que va a ocurrir”. Herederos de la más solemne tradición occidental, prestamos crédito hoy en día a quien diga que lo que dice es ontológico, “*porque es ahí donde se pueden detectar cambios estructurales que afectan al acomodo entero*” (p. 143). Y ya sabemos lo que al respecto sentenció el maestro molesto en la materia: *¿Acaso no es el tiempo el horizonte de comprensión del ser?* Es decir que captar el sentido del mundo implica hacerlo de acuerdo con una determinada concepción de la temporalidad. Por ello, del otro lado, está la influencia americana de la ciencia-ficción: Stephen Hawking mismo, en tanto que cyborg, William Gibson, Hollywood, etc. Se trata, como sabemos, de recrear un futuro posible con premisas distintas a las de hoy. Sin embargo, esa literatura también tiene su dialéctica negativa, es decir, elementos del presente mantenidos y proyectados en el futuro. Son, por ejemplo, las emociones de los personajes: el amor, la valentía o la humildad, etc., que nunca cambian. También un cierto humanismo. Y así es cómo resulta posible representarse por fin el giro, la materialización y vigencia de ciertas proyecciones fantásticas escritas en el pasado: Bradbury, A. Huxley o 1984. Como dice el autor, “*las proyecciones han dejado de serlo porque las hemos alcanzado*” (p. 10), y es que, en definitiva, sólo parece posible ser actuales en cuanto hombres de Vitruvio, en la medida en que sepamos borrar las fronteras del pasado y futuro, y sumergirnos en el presente hasta conocerlo en sus matices, alcanzando lo que en otras partes se ha denominado “profundidad hermenéutica”. Comprender el presente y el humanismo sin circunscribirlos a los esquemas del tiempo pasado y futuro. O a la inversa, tener presentes los *pre*

supuestos y *por* supuestos del humanismo: “*Las similitudes entre aquella prehistoria y la posthistoria actual se presentan salvajemente excitantes*” (p. 149). Como la observación de un rave inglés de finales de los ochenta, que semeja el desembarco en pleno campo de una tribu primitiva con atuendos de la luna, *platform boots* y fluorescentes, que “*son niños sin pasado*”, “*niños sin futuro*”, “*porque todo es un solo, un solo del DJ*” and *all timeforms taking place in measurable cycles immitate eternity*. Genealogía de actualidad y eterno retorno de lo mismo, presente continuo y “*filosofía instantánea*”.

Tiempo muerto.

El ensayo de Mauricio Bares invita a una reflexión sobre la claridad de estilo, “*esto es, la notoria oración declarativa simple y una dicción llana*” (p. 127). En una de sus cintas, W. Allen alude al escritor de las 3's: simplista, sentencioso y solipsista. Y puede que *ese* sea el Signo de nuestros tiempos; todos queremos ser un Vincent Paul. Leo, a propósito, en J-L. Nancy: “*(...) otro estilo es necesario. El fin de la filosofía es sin duda antes que nada una cuestión de estilo en ese sentido*” (1993, p. 37). Y efectivamente, el gabacho tenía cierto estilo, de entrada en sus prendas, pero también en su forma de escribir: una transparencia que en otras altitudes unos llaman verticalidad. Por decirlo de forma pantagruélica, comiéndome la sintaxis: andar vivir pensar trabajar estudiar recoger negociar peticar, unir tantas palabras sueltas en un hilo discursivo musical, todas una y misma cosa, daquela maneira, dalgún xeito. El estilo de pensar, el Gran Estilo que auguraban los románticos, para otros una forma de estar presentes en el mundo, lo que con justicia no podemos tachar de existencialista porque estar en el mundo no tiene por qué ser algo exclusivo de papamoscas con palmeras en el paseo marítimo, el estilo de pensar, pues, es cualquier forma de andar, vivir, trabajar progresando, pensar enriqueciéndose de su entorno, y siempre uniendo tales cosas con el todo aéreo que las sostiene, el día a día que se respira y ese mismo aire que comparte su silencio con el entramado de las palabras. El estilo de pensar es una forma de hablar, una forma de vivir pautada por la función recurrente de la palabra. Explica Nancy seguidamente: “*No es cuestión de efectos de estilo y ornamentos en el discurso, sino de cómo afecta el sentido al discurso, una vez que el sentido excede a los significados. Es*

cuestión de la praxis del pensamiento, de su escritura en el sentido de la responsabilidad de ese exceso” (ibid). Descartada la hipótesis de la verdad en una frase o saturación del significado, no bastando con decir las cosas una vez te dije y ya no se hable más, el/la escritor/a, hablador/a, vividor/a, cónyuge renueva su responsabilidad continuamente, repitiendo gran parte de sus actos a diario y recurriendo en cualesquiera circunstancias a las palabras debidas y al modo oportuno de decirlas. Es una virtud que llamamos claridad de pensamiento, lo mismo que hablamos de salud sabiendo la importancia de la respiración. El estilo claro no tiene que venir forzosamente de la mano de un lenguaje llano: es posible hablar con conceptos complejos de forma clara, lo mismo que se puede liar hasta el pensamiento más simple. La claridad, el saber vivir, decimos, son expresiones de estilo de la filosofía.

La forma literaria del ensayo parece responder a esa virtud: se espera del autor que vaya al grano, que exponga sus pensamientos. Para ello, no siempre vale traer resultados, datos, porque también esos hay que interpretarlos. Hoy en día, libros de muy distinto cuño se presentan como ensayos: de antropología, de divulgación científica, de información periodística y demás disciplinas. Claro está que de nada sirve obcecar con las delimitaciones, ni en el terreno temático, teniendo que adscribirse a las disciplinas, ni en el terreno formal, defendiendo a ultranza un género literario. Por eso mismo, el ensayo pervive como un *pulo* o seducción de la escritura: cada vez que el/la autor/a estila en su trazo su forma de pensar, de párrafo a párrafo, entre cada palabra, en frases y capítulos, por sus notas al pie de página y en las bibliotecas que leyó. “*Privilegiar la escritura es, de algún modo, la mejor forma de pensar: la escritura es la decisión, la responsabilidad constantemente reactivada de elegir una posición que sea al mismo tiempo un acto (...)*” (Marty, 2006, p. 10). Escribir, y más en el género del ensayo, compromete a la producción de pensamiento – el *pensar es hacer*, de Heidegger –; da forma al objeto “pensamiento” en circulación, el producto intelectual bruto, el libro culto de consumo: hecho de fragmentos sobre un fondo blanco, - “(...) *sólo hay rupturas, saltos, discontinuidades, fidelidades que son traiciones y traiciones que son fidelidades (...)*” (*ibid.*) -, un discurrir tortuoso, parones en la lectura, tiempos de reflexión, puentes gramaticales, normas, prejuicios y el acto libre de eludirlos, etc. Esos rasgos son característicos del producto cultural, le confieren su

naturaleza simbólica y su función mediadora: la mediación del pensamiento en la acción, que es acción del pensamiento por mediación del lenguaje (*sic*). En la tensión arcana de la potencia al acto, en el margen de indecisión entre el “qué se quiere decir” y el “cómo queda dicho”, mordisqueando el bolígrafo, las distancias entre términos permutan y el pensamiento, la función mediadora, se transmuta en decisión. Concretamente ahí, en ese blanco, se producen sus secretas mutaciones en lenguaje y escritura, se materializa el sentido (en trazo, en habla, en camino...) del mundo conjurado. Pero ahí, en el lugar del escritor/a (poeta, hablador/a, vividor/a, etc.), se decide a un mismo tiempo lo que dice y lo que calla, y ambos constan por igual. Así quienes leen entre líneas, escuchan con segundas y entienden las calladas por respuesta. En la medida en que los silencios también nos hacen cómplices, que en los papeles escritos consta nuestra connivencia con pensamientos incoados, en la medida en que pensar es comprometerse con el sentido del mundo y eso es una *coimplicación* (Ortíz-Osés), la sospecha se hace praxis: “*el mediador* [“*passeur*”, barquero, almadiero...] *es quizás siempre un impostor*” (ibid). El ensayista con guantes blancos hace desaparecer su parte por arte de birlibirloque. Interpreta una pantomima con la técnica del neutro: prendas blancas o negras sobre fondo homogéneo. Hace la marcha estática; es una luz todo horizontes, una metáfora en el desierto, un espejo, un oasis: un líquido onírico que es petróleo intelectual.

En ello estriba también, según entiendo, la cuestión del metarrelato y la literatura. Ya nada se cuenta al margen del texto que, no obstante, está hecho de márgenes, de pensamientos. Por esos entresijos del blanco que aquí mencionamos, se infiltran los niveles del relato, atrapados en la superficie del texto como en un pasillo de espejos que reproducen su imagen *ad infinitum*. Es la puesta en abismo(*), que recorre en la escritura (que recoge... *lógos*) el proyecto de la modernidad. Como dice Sartre del trance de Baudelaire, “*de repente, por nada, un chasco, un desánimo, descubre la soledad infinita de esa conciencia “ancha como el mar” que es al mismo tiempo la conciencia y su conciencia (...)*” (1975, p. 31). La pretensión de *universalidad*: todo es uno, uno es todo, del que se deriva el todo vale y el valor al uso del concepto de diferencia. La puesta en abismo, el complemento justo al proyecto racional de universalidad, es el *derrumbe del poder de otro mundo* (Viejo Mundo), la caída irrevocable... en la cultura democrática de

la horizontalidad. Es la parte anónima y antónima del proceso. La producción en serie “porque tú lo vales”, el abastecimiento para el consumo y la versatilidad de los valores. La tolerancia efectiva del proceso global para borrar fronteras creando nuevas diferencias. Tal vez el mestizaje o multiculturalismo, los problemas de aplicación de los derechos abstractos del individuo. Más de cerca, la capacidad de la gente para ir resolviendo problemas concretos de su ajetreo cotidiano. La falta de una solución preconcebida, el todo por hacer, la difusión de la cultura y la integración paulatina de todos los individuos, como granos de arena en un mismo desierto. El ensayo, fondo blanco, es el marco en que caben los desiertos, el libro abierto de horizontes. No hay metarrelato porque el texto desvela sus niveles de interpretación. Es por sí mismo *correlativo*. Ya no hay literatura porque el transcurso principal de la acción es la comprensión. Personaje autor lector son uno y mismo, ejecutantes actores cómplices de la decisión. El mundo es por fin mundo y el saber se comparte, ás veces, se difunde, se reparte, se renueva, sin ser acumulativo, pues va ligero de equipaje. No ocupa lugar. Es viajero, como todos, clandestino, como algunos. Se comunica, se transmite, y más cuanto más etéreo. Su clave es la inmaterialidad: una nada al alcance de todos, un Sócrates de bolsillo...

Así con este ensayo, tiempo muerto y acción. Lee Mauricio Bares a Paul Bowles, *El cielo protector*. Una novela que es “(...) *un viaje que ya no lo es y que encierra, pues, una regla fundamental: la del punto de no-retorno. Esa es toda la cuestión (...)*” (Baudrillard, 1986, p. 15):

“Sin embargo, la idea de carecer de identidad se vuelve atractiva y lo lleva a adentrarse aún más en el desierto, hasta el momento radical en que abandona su vieja costumbre existencial “de penetrar al interior” de las cosas. Ahora ya no cree que haya ningún interior. *Cree que no hay nada en el centro*. Es más, no encuentra ningún centro. En este punto el lector descubre que el viaje al centro del desierto rebasa el nivel anecdótico hacia el simbólico: no hay centro, sólo un desierto en el interior de los personajes” (Bares, p. 135, las itálicas son suyas).

Punto de no retorno: Descartes ante la estufa, Husserl tras su bastón. Bares, posthumano, repite el gesto de la filosofía leyendo a Bowles. Con su expedición en el desierto o *epojé* particular, no descubre al sujeto, sino a lo sumo el lector “trascendental”: un personaje simbólico que descubre el desierto de la comprensión. El lector es el anónimo del autor, que repite su enseñanza desplazando al maestro. Lee que no hay nada que leer más allá del texto, aunque por eso mismo lee y escribe y avanza. Es el antónimo del a-doctrinado: Bares se allega a las cumbres del guepardo congelado. Su andadura vital mediada por la literatura ha descubierto ese desierto de dudas donde el humanismo es el instinto de supervivencia exhausto, y la comprensión, el símbolo y simulacro, tal vez, de la celebración caníbal: “*Un final celebratorio propio de toda la excitación y el derrame de adrenalina provocado por la batalla, sólo llegaba al momento de desgarrar, desmembrar y tragar los trozos aún tibios y palpitantes de la víctima*” (p. 97). El lector que *de-borra* la escritura.

¿Cronos? ¿Somos todos indefectiblemente víctimas de nuestro tiempo? ¿Padres de la contra-cultura? ¿Hijos de los Idos de Mayo?! ¡Y de las drogas tenemos la ciencia infusa! ¡Somos los primerizos del *rave*! ¡Los seguidores de la repetición! Vivimos como los dioses en las sempiternas del Olimpo. Somos absolutamente modernos. Como hubiese dicho Foucault, “[3 cosas para pensar el acontecimiento:] *una metafísica de lo incorporal (...)* *una lógica del sentido neutro (...)* *y un pensamiento del presente infinitivo (...)*” (1995, p. 21). He ahí el guión, la cartomancia del trance: “*la andaina irreversible en el desierto del tiempo*” (1986, p. 16).

Bibliografía:

- Baudrillard, J., 1986: *Amérique*, Livre de Poche.
- Foucault, M., Deleuze, G., 1995: *Theatrum Philosophicum, Repetición y diferencia*, trad. de Francisco Monge, Ed. Anagrama, Barcelona.

- Marty, É., 2006: *Roland Barthes, le métier d'écrire*, Éditions du Seuil, Paris.
- Nancy, J.-L., 1993: *Le sens du monde*, Éditions Galilée, Paris.
- Sartre, J.-P., 1975: *Baudelaire*, Éditions Gallimard, Paris.

R. P. G.

TXITO HAUSER

Amor a cachón

E canta máis forza facía máis me resistía, máis me doía, pero non
abandonaría simplemente por iso.

Levaba tanto tempo soportando o seu peso abusivo,
os seus golpes, os seus simétricos e constantes golpes,
dolorosos como ningún porque a mocada máis vehemente é a que
cicatrizo máis alá da faciana.

E a intensidade é tal que un minuto pode parecer un ano, e por suposto a
lembranza dese instante desaforado superará con creces o tempo da súa
aparencia.

Cotenos como pétalos de rosas amarelas que afunden as miñas costelas até
o berro virulento e o vento entrecortado da túa respiración agresiva
arrefría, e tamén alivia, unha bágoa que foxe meixela abaixo.

E aínda que non sempre derramas o meu sangue despois de cuscubiñar o fin da
moratoria non deixo de tremer e de pensar en que o

vas facer cada vez,

probablemente sen querer,

pois sempre te avergoñas a posteriori da túa propia violencia.

Agresividade secreta, a porta pechada. Xa estaba a chorar cando me
chuspiches na cara;

non tes menciña nin emenda, e por iso, ás veces, pecho os ollos e abrázote, meu
amor,

esquecéndome que aínda estamos nus.

DROCHA HAUSER

Peza vital

Un: *Permíteme poñer o meu corazón aos seus pés.*

Dous: *Se non me ensucía o chan.*

Un: *O meu corazón é puro.*

Dous: *Iso xa o veremos.*

Un: *Non logro sacalo.*

Dous: *Quere que lle axude?*

Un: *Se non é unha molestia.*

Dous: *É un pracer*

- *Tampouco podo quitalo.*

Un: *(xeme).*

Dous: *Operareillo*

Para iso teño unha navalla.

Resolverémolo axiña.

Traballar e non se desesperar.

-Ben, xa o temos.

Pero isto é un ladrillo. O seu corazón é un ladrillo.

Un: *Pero só latexa por vostede.*

Heiner Müller