

Textos

El pensamiento de los otros

¿Existe un política de la singularidad cualquiera?[1]

Madrid, 23 de octubre de 2008.

"Queda la inevitable inquietud que creemos apaciguar exigiéndonos unos a otros la rigurosa ausencia de sí, ignorando esa potencia común que, por ser anónima, se ha vuelto incalificable. El Bloom es el nombre de ese anonimato...

No existe el *problema social* del desempleo, sino sólo el *hecho metafísico* de nuestra *desocupación*.

No existe el *problema social* de la inmigración, sino sólo el *hecho metafísico* de nuestra *extranjería*.

No existe la *cuestión social* de la precariedad o de la marginación, sino esta realidad existencial inexorable: que estamos completamente solos, *solos para diseñarla ante la muerte*, que todos somos, desde la eternidad, *seres finitos*".

Tiqqun, *Teoría del Bloom*, pp. 13-15.

Hay en estos dos libros otros cien pasajes intrincados como estos, afirmaciones de una simplicidad que bordea lo intolerable. ¿No les parece suficiente motivo para perseverar en unos libros que *no nos han elegido*, que posiblemente no están escritos para nosotros? La religión de la democracia, la del aislamiento individual comunicado a distancia, ha muerto. Esto es lo que se anuncia en estos textos casi esotéricos. Una trascendencia negativa se ancla en el corazón mismo de una subjetividad que ahora, con el nombre de Bloom, se fuga de toda determinación externa. Tal vez dotados de la característica primordial de lo que podríamos llamar "pensamiento judío", los de Tiqqun piensan como si no fueran de aquí, como si fueran extranjeros al imperio global de la mediación y no estuvieran comprometidos con su religión técnica. Cerca de Marx o Debord, Tiqqun intenta convertir directamente en arma política el discurso filosófico. Lo hacen a veces con el espesor de *Ser y tiempo*, de las *Tesis de filosofía de la historia*, de *El Único y su propiedad*, aunque impregnados con un desgarramiento, una furia existencial que hace tiempo no encontrábamos en las librerías. Tiqqun se ocupa del Uno que gobierna Occidente, ese invisible integrismo que nos hace temibles bajo nuestra radiante multiplicidad y la no menos radiante alternancia de izquierda y derecha. Y en este camino no se facilitan las cosas, tengámoslo claro. Según ellos no estamos *frente* al poder, en un cara a cara que nos libraría del mal. Igual que el Bloom es una modificación del *On*, un posible eco del *Se* heideggeriano, el devenir-real del mundo que llaman Tiqqun es una modificación del Bloom. El bien que proponen, esa resurrección de la política en forma de "guerra civil", no es más que el resultado de *usar* de otro modo nuestra más íntima impropiedad. Reapropiándonos de la violencia nuclear a vivir, toda nuda vida ha de devenir forma de vida.

La ideología dominante, mientras tanto, hace pasar por bárbaro a todo lo que se oponga

resueltamente al imperio de la comunicación, por místico a quienquiera que tome su propia presencia como materia prima de su revuelta, por fascista a cualquiera que busque una consecuencia directa del pensamiento (IGC, 80). Bajo este debilitamiento del sujeto todos los fantasmas regresan, una nueva impotencia ante el mundo como sector global del riesgo. El voluntarismo de la identidad se alía con la parálisis de la decisión. Atenuando nuestra "forma de vida" hasta hacerla íntegramente compatible con el imperio social, hemos llegado gradualmente a la anulación, a la seguridad flotante de una ausencia de lugar y compromiso con nada fijo. Nadie daría ya su vida por nada -excepto por desaparecer. Analfabetos emocionales, no hallamos en parte alguna el sostén de la duda, el miedo o la certeza. Cada vez nos parecemos más al exiliado, que nunca está seguro de entender lo que ocurre alrededor (TB, 22). Esta ruina de lo político, derivada de un ciudadano que renuncia a disputar al Estado el monopolio de la decisión, ha llevado a la hipertrofia de la ética, a la protesta sin fin de un consumidor que no se atreve a *existir de otra manera* (IGC, 44).

La pretendida integración social y la cobertura técnica del sujeto coinciden con su desintegración anímica. También esto es el Bloom. El sujeto de derechos universal, que pretende integrar a todos los seres antes marginales, coincide con la disolución de la subjetividad en un sinfín de datos, informaciones y normativas. Sin embargo, como no estamos tan despersonalizados como para conducir perfectamente los flujos sociales, siempre estamos *en falta* con respecto a la norma (IGC, 83). El antiguo complejo de culpa se ha sustituido por una inseguridad generalizada. El silencio de los fines, esta pasmosa *interpasividad*, se ha convertido en la otra cara del estruendo "interactivo" de los medios. A cambio de ser plenamente actuales, con el beneficio de integración social y visibilidad, hemos dilapidado la experiencia, el diálogo con nuestro fondo traumático. Como si poco a poco se desarrollase en nosotros una especie de "tolerancia cero" hacia la existencia en estado bruto, sin cobertura técnica.

Estas y otras lindezas parecidas constituyen la materia prima de estos libros raros que no entrarán en nuestra biblioteca a menos que un amigo vehemente insista. Esto se debe a que sus autores hablan como si fueran libres, pensando desde lo que se ha vivido, sin estar sujetos a ninguna norma, a ninguna escuela. Si uno supera la impresión inicial de estar ante un libro incomprensible, se encontrará con una textura endiabladamente difícil, pero casi hipnótica, que pueden conectar con la ceniza de cualquier experiencia. Despiadadamente occidentales, ambos libros poseen la virtud mística de arrojar una duda radical acerca del mundo en el que vivimos. Trastocan el "Usted está aquí" habitual en nuestros mapas. Ya el hecho de que unos libros así puedan ser escritos, aunque no pudiéramos tomar en serio ninguna de sus osadas tesis, indica que posiblemente hemos errado acerca del lugar histórico en que nos encontramos.

Lo más provocador en este mundo pactado es que alguien diga lo que piensa. Lo más subversivo, emplear el sentido común. Los de Tiquun se declaran *comunistas*, así que no debe extrañarnos mucho esa táctica. Apoltronados como estamos en nuestra empresa del prestigio nominal, Tiquun causa una embarazosa extrañeza. Defienden una especie de comunismo postnietzscheano, como el de Foucault, una política que busca su programa partiendo de la singularidad cualquiera, de la metafísica crítica de una individuación que para Marx estaba

vedada como burguesa. Desde ahí se ponen en marcha, asegurando que un nuevo periodo se abre, rebasando en apariencia el horizonte microfísico, puramente resistente, de Foucault y Deleuze. Surgiendo desde la violencia de lo *impolítico*, aspiran a un nuevo programa que podría servir incluso para los que no son como nosotros. Y esto en una vía que por fin no tiene pelos en la lengua: hay que ver cómo tratan a Negri (IGC, 89-90), a los antiglobalización, a Castoriadis, a la deconstrucción (IGC, 79-80). Es realmente divertido asistir a esa destrucción neohegeliana de nuestras penúltimas convicciones. ¿Se trata de una nueva dialéctica negativa? Como si hubiera resucitado un Hegel apocalíptico que repiensa lo político y la historia desde algo que resiste a toda *superación*, una singularidad incompatible con nuestra sacralización del Estado-mercado.

Si uno los lee, enseguida es preciso reconocer que nos han puesto a la espera. Demasiado militantes, demasiado "hegelianos" para utilizar a Baudrillard, intentan pensar una política después de haber tomado en serio a Agamben y esa forma-de-vida, esa *individuación por indeterminación* que constituiría el punto de partida de un espinosismo actual. A años luz de lo que se puede pensar en "América", estos jóvenes parten del virus de la existencia, trenzan una dialéctica entre lo histórico y lo ahistórico. Incluso plantean lo ahistórico de la forma de vida, esa *excepción* de Schmitt, como motor del enfrentamiento que debe ser la historia. Se trata, en efecto, de un comunismo más cercano al "otro estado" de Musil que a Jruhov. Algunos extraños conceptos de la filosofía contemporánea no les resultan ajenos: Caducidad incorruptible, existencia cualsea, *bíos* que quiere ser solamente zoé. No hay resto, pues todo lo que sea "nuda vida" ha sido puesto a producir otra historia. De ahí la proximidad a Agamben y a Deleuze, una proximidad que ahorra la cita continua. No es que oculten el lugar desde el que hablan, es que lo dan por *común*, esto es, indecible. El resultado es esta textura difícil, intrincada, densa, a veces en el borde nuestra inteligencia. Durante páginas y páginas no entendemos nada. Y sin embargo, los dos textos pueden tener un efecto magnético y que al final no resulte fácil cerrarlos.

La cuestión para ellos es volver a empezar, cómo empezar otra vez desde cero sin reservas ni garantías, sin esperanza teleológica alguna. ¿Qué enseñan estos dos libros? Que el pensamiento, la vida misma, es algo para siempre *clandestino*, pues ha de desprenderse una y otra vez de la cáscara de lo que se ha convertido en consigna visible. Igual que si dijeran, siguiendo a Heráclito: la naturaleza, en este caso la de la historia, *ama ocultarse*. Su verdad recorre entonces los bajos de un mundo que jamás la acogerá en su seno, que no puede aceptarla. Con la brutalidad de un pensamiento que se limita a darle forma a lo que irrumpe, esa trémula universalidad de lo intempestivo, Tiquun tantea un rumor de fondo que restalló a comienzo del siglo XX y vuelve a recorrer el espinazo de la época. Por eso son extremadamente peligrosos, aunque rocen la incompreensión de cualquiera. No se ve fácilmente qué hacer con ellos, dónde colocarles, cómo sacarles partido. Y sin embargo, minan lentamente nuestra conciencia *moderna*.

Escriben con una despreocupada violencia, una distancia crítica fuera de lo normal. Y lo peor es que se expresan muy bien, con la precisión sobria de la que otros carecemos. De ahí que este pensamiento tenga tal timbre sísmico, como si estuvieran hablando sin que ninguna tradición les frenase. Siguiendo a Benjamin, su tradición es la de una hora sin padres, una

temporalidad interior a la historia que les permite relaciones anómalas. Tal parece que es la existencia misma, liberada de todo lo que se ha dicho de ella, la que se expresa de nuevo desde abajo. Se trata de dos libros que desbordan el lenguaje, y los problemas de traducción, porque no están escritos exactamente en ningún idioma, sino en el bajo de fondo que da lugar a nuestra comunicación. Facilitan la traducción al instalar la traición en la versión original, forzando cualquier lengua natal. Por eso también *pueden* conectar con posiciones e ideologías tan distintas. Quieren herir y lo logran. El hecho de que sean anónimos, y no precisamente "un grupo de intelectuales parisinos", facilita que los libros empleen sin pudor la primera persona - ¿recuerdan aquí a Stirner?- y puedan impactar en ti o en mí. Quedamos entonces sin la habitual coartada de estar ante un texto que pertenece a un autor y al movimiento cultural que ha generado.

"Todas las situaciones en las que nos encontramos comprometidos llevan por igual el sello infinitamente repetido de un irrevocable "como si". Colaboramos en el mantenimiento de una "sociedad" *como si* no perteneciéramos a ella, concebimos el mundo *como si* nosotros mismos no ocupáramos en él una posición determinada, y continuamos envejeciendo *como si* debiéramos seguir siendo siempre jóvenes. En pocas palabras: vivimos *como si* ya estuviésemos muertos" (TB, 24).

Los de Tiqqun ponen en marcha una práctica de la conspiración que se arraiga en lo que de inmaduro hay en nosotros, de infinitamente adolescente. Esa minoría de edad que hemos despreciado tantas veces ahora afirma que la autonomía jamás será compatible con la sociedad, que la vida nunca será de la historia, que el mundo jamás será de la mundialización. Tiqqun nos recuerda que nunca podremos descansar, pues no pisamos ninguna seguridad moderna, sino la áspera soledad de fuerzas anónimas. El Estado mismo es resultado de una violencia policial que es constante. En su delicioso descaro -tal vez el que tienen los tímidos-, se atreven a hablar de una *ética de la guerra civil*. La neutralización de esa guerra civil, libre juego de las formas-de-vida, supone el triunfo de la economía y el reino universal de la hostilidad (IGC, 47). ¿Puede una ética de la guerra civil detener la globalización de esa hostilidad? Uno mismo, que oscila entre la furia de la subversión y el taoísmo de la conservación, no deja de asombrarse de que estas preguntas puedan formularse todavía. A pesar de lo que se diga, ¡qué lejos estamos en España de este valor para el desamparo del pensamiento! Aquí todo lo minoritario que intentamos está corroído por la publicidad. Los filósofos repiten en privado los mismos clichés que funcionan ya en público, la cáscara muerta de lo que se ha *oído* por fuera, en ese escaparate mundial que admiramos y que ellos desprecian[2].

Entretanto vivimos la escisión radical entre la insignificancia de la vida cotidiana, un silencio privado donde no debe ocurrir nada, y el estruendo del espectáculo, al que sólo las víctimas o las estrellas tienen acceso. En suma, residimos entre la "forma sin vida" del espectáculo y la "vida sin forma" de los sujetos (TB, 48). Cada semana se representa la tragicomedia de la separación: cuanto más separados están los hombres más se parecen a un modelo normativo, cuanto más se parecen más se detestan y cuanto más se detestan más se aíslan (TB, 51). Nuestra deriva hacia la obesidad mórbida, la desaparición muda o la tragedia inesperada proviene de que hemos decidido esquivar el trauma de una violencia cuya configuración en lenguaje podría

erigirnos en agentes de una guerra civil que no tiene más alternativa que la muerte a plazos.

Y no es que no quede, finalmente, algún resto de duda. Es posible que Tiqqun descarte una de las variaciones favoritas de la existencia cualsea, esa estoica indiferencia de la individuación a la historia, lo que es igual, su colaboracionismo con *cualquier* formación histórica. ¿Por eso no citan a Baudrillard, porque les parece demasiado "burgués"? Ya Kierkegaard había insistido en que la intensidad ontológica del "caballero de la fe", el *Dasein* que quebranta lo general al mantener una relación absoluta con la paradoja, puede muy bien confundirse con "un dominguero cualquiera". Si la singularidad se sostiene empuñando su desfondamiento interno, apropiándose de su desamparo, ¿por qué este encono en transformar lo histórico? Puestos a ser malos, diríamos: Hablan como si no supieran que van a morir y que la forma de vida tiene la única tarea de asumir lo irremediable, convirtiendo en tarea esa revolución violenta que es la muerte. Aunque parten de la singularidad deleuziana, pueden resultar penosamente occidentales y "hegelianos" en el sentido de que el horizonte para ellos es la Historia, no la vida. Como si la vida pudiese cambiar bajo la historia y la revolución que es la vida mortal no hiciera posibles las revoluciones políticas... y al mismo tiempo estériles, muy limitadas en su alcance.

Pero tal vez esta impresión es equivocada y ellos tienen razón en que la singularidad de lo existente necesita que la historia salte hecha pedazos. La serenidad precisa el umbral de la cólera. En todo caso, este comunismo tardío no está a favor de una Revolución clásica, deudora del modelo trágico-soviético o del modelo cómico-gruposcular, sino de la máquina de guerra que es la singularidad dedicada en cuerpo y alma a darle forma a su abandono. Tal vez ellos se conforman con que logremos reapropiarnos de la violencia y encontremos una ética de la guerra civil que nos libre de este odio que se ha hecho global. Como ven, todo esto es extremadamente problemático. Les invito a que se asomen a este arduo desfiladero para que puedan tomar partido.

1. Tiqqun, *Teoría del Bloom*, Ed. Melusina, Barcelona, 2005. Tiqqun, *Introducción a la guerra civil*, Ed. Melusina, Barcelona, 2008. (En adelante los citaremos como TB e IGC, respectivamente). Junto con Dédalus, Bloom es el personaje central del *Ulises* de Joyce. Representa la existencia cualsea cuya insignificancia le permite asistir al devenir inmanente del mundo. Tomado el término de la Kabbalah de Luria, Tiqqun es otro nombre de ese devenir-práctico del mundo, el proceso de revelación de toda cosa como *práctica*, esto es, en la significación inmanente de sus límites. El Tiqqun es que cada acto, cada conducta, cada enunciado, en tanto *acontecimiento* dotado de sentido, se inscriba por sí mismo en su metafísica propia, en su comunidad, en su *partido*. "La guerra civil quiere decir solamente: el mundo es práctico; la vida, heroica, en todos sus detalles".

2. Todo para nuestro *almodovarismo* es cultural, libresco, orgullosamente progresista frente a una versión maniquea del pasado. Estamos a años luz de Italia o Francia porque aquí seguimos encantados con la religión del pluralismo, la cultura democrática y la imagen, sin aspirar más que a ocupar un lugar "de culto" bajo ese sol que suponemos mundial. Y de esta idiotéz ya no se le

puede echar la culpa a Franco, ni a la Iglesia, ni siquiera a la Caspa Universitaria. Es el peso de lo tradicional, el efecto pringoso de los gremios, el brazo laico del caciquismo católico. Aún no estamos suficientemente solos, abandonados. Todo se andará, se dice, y es cierto. La pregunta es: ¿cuándo? ¿tendremos para entonces, todavía, sangre en las venas?

comentarios

Madrid, 1 de junio de 2009.

(Introducción a la guerra civil, I y II)

Lo que sigue son los resúmenes de lectura del segundo libro de Tiqqun hechos para el seminario que celebramos en Madrid durante el pasado mes de febrero. En estos comentarios se hace una síntesis bastante minuciosa del trabajo brutal al que aquel seminario nos obligó. Se introducen también algunas aportaciones del debate. Figuran entre corchetes las páginas de la actual edición de Melusina. Se entiende que mientras no aparezca el número siguiente, seguimos refiriéndonos a la misma página. No solamente por deformación profesional, he sentido inevitable la abundancia de referencias filosóficas. No es que estas referencias sean imprescindibles. Simplemente, uno intenta aclarar el sentido político de un texto que, precisamente a diferencia de tanto manual ideológico de instrucciones, quiere desmontar las raíces filosóficas de nuestro orden mundial y, por tanto, servir para décadas. No sólo por vanidad, para que estos comentarios sean inteligibles sería conveniente repasar el Glosario que uno se tomó la molestia de confeccionar -hasta ahora con escasos resultados- al calor de aquellas jornadas. El temor a hacer demasiado largos estos Comentarios, cierto empacho con esta furia encendida -muy visible en la entrevista a Coupat-, hace con frecuencia muy lacónico el comentario. A veces el texto está tan bien escrito que el "comentario" sólo consiste en una ligera variación en la paráfrasis. O en volver a repetir lo escrito, tal cual, como una lección que un niño repite para aprender. De cualquier modo, guardamos todavía poca distancia, temporal y mental, con este texto para que los comentarios sean verdaderamente libres. ¿Habría que dejar pasar el tiempo, tomar distancias y, algún día, hacer unos comentarios a estos comentarios? No se me oculta, mientras tanto, que tal vez este trabajo facilita un uso perverso de Tiqqun, utilizarlos en un sentido "reformista". O bien para hacer más comprensible el orden mutante que nos rodea, o bien para apartarnos existencialmente de él y tomar distancias con *la* política y *lo* político. Ellos son geniales en todos los sentidos, también en éste.

Prólogo

Se trata de un libro a veces apretadísimo, extraordinariamente denso, ontológica y políticamente cargado de referencias que no siempre se explicitan. Digamos, un libro violentamente doctrinario -ya veremos qué tipo de doctrina- para intentar desmontar lo que Tiqqun considera las raíces ontológicas de nuestro orden imperial, un nihilismo basado en la *separación*, con respecto a la forma-de-vida, y en la posterior movilidad. Que el texto ya comience haciendo una referencia al "nosotros" [5] indica que ellos en ningún caso se sitúan fuera de lo que critican, cosa que también ocurría en el libro dedicado al Bloom. El nihilismo de esta dispersión, de nuestra nube, es de donde parten. Parten de esta decadencia de "nervios frágiles" que no desea "nada de guerra", que desea cualquier cosa menos la guerra. Recordad

aquella afirmación de Nietzsche según la cual lo que quiere el platónico nihilismo que nos dirige es que "acabe de una vez la guerra que somos por dentro".

Nuestro contexto "amniótico-asegurador" -que incluye dosis de verdad nanométricas, sensaciones plenas, narcosis por kilos, sentimientos familiares- está sostenido por la *antropología positiva* con que nos envuelve el UNO. Este concepto traduce el ON francés, también convertible en el impersonal SE: recordemos la nota final de los traductores y el Se impersonal que dirige el orden social en *Ser y tiempo*. UNO dirige esta antropología positiva sirviendo lo que está permitido ver, querer, decir, pensar de "un hombre". Se trata, dicen de una época "fanática" en lo que respecta al asunto del Hombre. La antropología positiva no domina solamente en virtud de una concepción *irénica* [6] y amable de la naturaleza humana. Domina por el simple hecho de prestarle al hombre atributos, cualidades, predicados sustanciales. En tal sentido, incluso la antropología pesimista del anglosajón *struggle for life* formaría parte del mismo proyecto de "tranquilizarnos", pues provee de algunas convicciones practicables sobre la esencia del hombre. Aquí es inevitable recordar las referencias de la *Teoría del Bloom* al *Dasein* heideggeriano. Según Heidegger, el *Dasein* -Cfr. §9 de *El ser y el tiempo* - no tiene ninguna esencia que le pueda librar de su existencia. A nosotros, dicen, que no queremos acomodarnos a ningún tipo de confort, que tenemos los nervios frágiles y el proyecto de hacerlos cada vez más resistentes, nos hace falta algo muy distinto, una antropología *radicalmente negativa*, que vacíe esa tranquilidad. Nos hace falta, dice Tiqqun, una *física* que "reserve a cada ser y cada situación su disposición al milagro". Curiosa frase en quienes no vienen precisamente de la religión. Pero es conveniente recordar que el mismo Deleuze en *Diferencia y repetición* llega a decir que la diferencia, la singularidad real, está "más cerca del milagro que de la ley" (*Diferencia y repetición*, Amorrortu, BBAA, 2002, p. 23). En esta ontología radical de la diferencia se mueve ahora Tiqqun, aunque en este caso la singularidad real va a parecer preferentemente como forma-de-vida, esto es, como una vida que busca su forma en lo que tiene de externa al formateo general. Más adelante comentarán que existe una necesidad "fisiológica" en salir de nuestra metafísica -"quebrantar lo general", en palabras de Kierkegaard. Existe ya desde el comienzo, pues, una planteamiento heroico de la vida común, una épica de la experiencia que querría, digamos, llevar al extremo la noción kantiana de la autonomía. A diferencia de las cosas, y esto lo retomará el existencialismo, las personas se caracterizan por no tener equivalencia, por romper con la causalidad. Nuestra "implacable libertad" [8] nos impide ningún concepto tranquilizador acerca de la coexistencia entre los hombres.

La guerra civil, las formas-de-vida

La forma-de-vida no es algo que hay que buscar por fuera, sino la polarización íntima de la nuda vida, es decir, la conversión de la vida desnuda (*zoé*) en la primera existencia política (*bíos*), tal como Agamben lo expone, para superar el poder biopolítico, al final de *Homo sacer*. Forma-de-vida es algo anterior al cuerpo, a la apariencia óptica del individuo. Un cuerpo está afectado (Spinoza) por su forma-de-vida como por un *clinamen*, una atracción, un *gusto*. Tanto Lucrecio (*De rerum natura*) como Serres (*El nacimiento de la física*) nos han ilustrado sobre lo que es el clinamen: una especie de inclinación, de esfuerzo, de tendencia o *conatus* (Leibniz) que pertenece a los cuerpos, a una materia que nunca existe de modo únicamente mecánico. Clinamen, atracción, gusto no tienen nada que ver con el determinismo natural moderno, o la masa animal del deseo humano, sino con una orientación primera de los cuerpos que el hombre

debe buscar desde un punto de vista ético, político y fisiológico. Clinamen es la dulzura intrínseca a la vida natural, su orientación primera, anterior a su mecanismo meramente físico. Es lo que hace que un "alma" sea anterior a un "cuerpo": en otras palabras, diría Spinoza -muy presente en Tiqqun-, que nadie sepa "lo que puede un cuerpo". En el Prólogo a *Así habló Zaratustra*, al otro lado de la crisis de los ídolos antropocéntricos, estaría el *sentido de la tierra*. Un "sentido" que es igual al "sinsentido": el Niño/Superhombre como figura más alta de la fuerza y del conocimiento. Muy lejos de la aversión puritana de Kant a la espontaneidad corporal, cerca de los estoicos o del pensamiento medieval, hay un sentido primero al cual el hombre debe obedecer. Como si éticamente el hombre sólo tuviera que escuchar lo que dice algo presente en su cuerpo, anterior al cuerpo, aunque sin palabras. Como dirán un poco más adelante: Todo cuerpo está en movimiento: incluso inmóvil, se pone en presencia, pone en juego el mundo que lleva consigo, "va hacia su destino". Tal vez no estamos lejanos a un Nietzsche que recuerda: "Por delante va la intuición; detrás, la razón, cojeando. O a un Lacan que sentencia: "No cedas en cuanto a tu deseo". En fin, parece que estamos hablando de una resolución ética que tiene que ver más con la Verdad que con el Saber, a la manera de un Kant que distingue entre "pensar" y "conocer" e insiste en que el primero alcanza más que el último. Claro, la perplejidad de los bienintencionados lectores izquierdistas que se acerquen este texto puede llegar a ser casi cómica. ¿Qué política se puede construir partiendo de la imposibilidad real, de la apertura de la existencia cualquiera? Y sin embargo, los de Tiqqun insisten: superar nuestro resorte metafísico, superar el decaimiento de lo político, exige una metafísica crítica. Exige, sobre todo, romper un tabú típico en la izquierda que ya rompió el existencialismo en tiempos más fuertes: considerar lo que de político hay en la soledad de la existencia, una existencia anterior a la distinción entre lo público y lo privado.

En todo caso, la llamada del clinamen puede ser conjurada o asumida y, evidentemente, ambas salidas tienen su coste. Se trata de convertir la forma-de-vida en fuerza, en efectividad [10]. Y no hablamos sólo de "ética", sino de la vida misma, de una necesidad fisiológica. De hecho, el pensamiento es presentado como la aptitud, el coraje de distinguir y seguir esa línea de incremento de potencia que se presenta en cada situación. "Todo pensamiento es *estratégico*" [11] debe querer decir que está al servicio de la existencia, de su "supervivencia", de su voluntad de poder. Como si dijéramos que el pensamiento es una función de la existencia, pues sólo se piensa lo que duele. En otras palabras, cuando no hay más remedio, al borde de lo intolerable. Cómo sentimos, con Tiqqun, que todo esto ofenda la religión del pluralismo. Pues, ciertamente, la "conjuración" de toda forma-de-vida es el destino propio de Occidente, esto es, la *atenuación* de la forma -el sentido, la universalidad- de eso no elegido, singular y "amorfo" que es la vida. Occidente parece existir de modo maniqueísta, solamente para contraponer un Bien a ese Mal de vivir. Sólo esquinas heréticas de la tradición occidental se han atrevido a ir en otra dirección, como Baudrillard en *El espíritu del terrorismo* -¿lo conocéis?- o como cuando Auden escribe: *Haz de tu maldición un viñedo*. Desde la teoría del Bloom, Tiqqun ya ha reconocido su complicidad con la herejía. En una página que podría buscaros, Kierkegaard habla en *Temor y temblor* de vencer lo demoníaco de una existencia sin amparo con "una alianza con el príncipe de los demonios".

La conjuración de toda forma de vida, esa aversión de nuestra voluntad contra "el tiempo y su fue" (Nietzsche), ha superado sin embargo la forma represiva de antaño y ahora adquiere esta textura múltiple, interactiva de un frenético "deseo de forma" y de reconocimiento. Este

voluntarismo de la identidad oculta el "nihilismo helado" que nos anima.

La asunción de una forma-de-vida es una especie de "abandono" a la ley del clinamen, por tanto, a la vez una caída y una elevación, un movimiento y un reposar en sí... Como cuando Zaratustra junta cumbre y ocaso para pensar el Eterno Retorno, su "pensamiento abismal". Cuando Deleuze habla cien veces de una eternidad que solamente coexiste con la más breve duración está en la misma línea. O Agamben en *La comunidad que viene*, hablando de una "caducidad incorruptible" (p. 30), de una "individuación por indeterminación" (p. 38). No intento abrumar con las citas, todo lo contrario, deconstruir nuestro discurso metafísico para volver a un sentido elemental, casi popular. ¿Qué abuela no sabe que la "eternidad" viene después de atravesar la muerte, de tragársela, de invertirla desde dentro? Agamben y Tiqqun se "limitan" a llevar a extremo ese saber socrático-popular. Sin este mesianismo, sin esta inversión de la finitud, casi nada de lo político en Tiqqun tiene sentido -o peor aún, puede tener un tufillo "fascista". Para seguir chapoteando en la alternancia de las reformas, la de lo mismo, ya están Habermas y Zapatero, ambos muy respetables.

Otra cosa. La forma-de-vida exige poner en primer lugar no el "qué", no lo que soy, esa identificación atrapada en la trama de las conexiones, sino el *cómo* [12], la *Stimmung* con la que se vive o con la que se hacen las cosas. Otra vez estamos ante un delirante sentido, bastante común, no tan alejado de una práctica diaria en la que raramente reparamos: en las personas, en estos tiempos de identificación planetaria -soy de derechas, soy de izquierdas, soy bisexual, soy esquizofrénico- importa más el estilo con el que se hacen las cosas, la deriva que se introduce al vivir y al obrar, que las rimbombantes declaraciones de principios. Es inevitable volver aquí a recordar a Kant -con quien nuestros amigos parecen tener una estupenda relación de amor/odio- y a su insistencia, no en el "qué" sustantivo, condicionado por las circunstancias empíricas, sino en la intención, en la voluntad, en la *forma*. Sólo que la forma-de-vida, a diferencia de la puritana ética formal kantiana, ha de recoger e invertir desde dentro lo más patológico de la vida. En todo caso, salir de la metafísica que nos envuelve como líquido amniótico no es un imperativo filosófico, sino una *necesidad fisiológica*: la de romper con esta exigencia de conformarnos a una identidad particular, según reclama el *control* imperial, y no ya a una ley general uniforme, como en la anterior disciplina. Salir de la metafísica es atreverse a respirar fuera de esta adhesión a las cualidades supuestas, a los predicados asignados o reconocidos. Entre un ser -por ejemplo, Yo- y sus cualidades o sus predicados está "el abismo de su presencia". Tiqqun parece hablar del cómo discontinuo de su presencia, la irreductible singularidad de su circunstancia, sin equivalencia. Asumir la forma-de-vida significa ser fiel a las inclinaciones, al cómo de lo que irrumpe, más que a los predicados ya asignados, fijados desde fuera. ¿Por esta razón, para explicar un *Dasein* que tiene su esencia en la existencia", Heidegger ha de repetir 450 veces el vocablo *je* -cada vez-, a lo largo de *Ser y tiempo*? Por cierto, la cuestión de saber por qué tal cuerpo es afectado por tal forma-de-vida o por tal otra, carece de sentido. Es, digamos, un círculo vicioso que sólo señala *el terror a conocer la contingencia* [13], a reconocerle un orden extremo a esa irrupción de lo inesperado. Después del terror de Zaratustra -Cfr. "La más silenciosa de todas las horas"-, los estoicos y Deleuze hablarían aquí de la serenidad que nos permite el *amor fati*, el poner el pensamiento a la "altura" de lo acontecido. Para los estoicos no podríamos hablar más de "accidentes", pues la tarea es convertir todo accidente en monumento duradero. Esto es, más o menos, hacer de una vida una obra de arte, que es lo que propone estos "pesimistas" de Tiqqun. Convertir todo *fue* en un *así lo*

he querido yo, dice Nietzsche -después de la cólera del León, la serenidad del Niño. Los progresistas de comunión diaria volverán a mover la cabeza. Lejos de esta fortaleza, rindiéndose de micro-abandono en micro-abandono, de atenuación en atenuación, los cuerpos han devenido *transparentes*. Porque han concebido la libertad como libertad de elección, en un panel servido -cuando la libertad real consiste más bien en "obedecer", en ser fiel al evento de la situación- los cuerpos pierden espesor, experiencia. En todo caso, la neutralidad es una ilusión, sino la peor de las coacciones. Las formas-de-vida no tienen nada que ver con el esperanto de las "culturas", "estilos", "modos de vida" y otros misterios relativistas [15] del "qué" identitario. Las formas-de-vida no pueden ser descritas desde fuera, sólo nombradas en un contexto singular. Por el contrario, la distancia requerida para la descripción como tal es la enemistad. El evento de las situaciones nos exige un continuo recomenzar, un comenzar por el medio. La guerra civil es este libre juego de las formas-de-vida, el principio de su co-existencia [16]. Fijémonos que, en principio, la violencia sólo aparece como la violencia de esta irregularidad, de este continuo recomenzar sin reglas, sin más regla que las formas en pugna. Estamos hablando, en principio, de una concepción radical de la "sociedad civil" -Thoreau- como algo exterior e inasimilable a todo Estado, una especie de "máquina de guerra" en potencia. Por eso dicen: "Las diferencias éticas en el seno de cada 'pueblo' han sido siempre más grandes que las diferencias éticas entre los 'pueblos' mismos" [16]. Sobre esto, y en general sobre la ambivalencia del concepto de "pueblo", os recuerdo que hay unas páginas *impagables* (pp. 224-229) en el *Homo sacer* de Agamben. ¿Guerra? Porque en cada juego singular entre formas-de-vida la eventualidad del enfrentamiento bruto, del recurso a la violencia, no puede ser *nunca* anulada. ¿Civil? Porque las formas-de-vida se enfrentan no como Estados, sino como *partidos*, máquinas de guerra partisanas. Hay que entender "partido" no en el sentido de una institución parcial, sino en el sentido de tomar "partido", partir en dos, partir o abandonar algún sitio... En suma, la guerra civil ignora la alternancia nomística de las identidades, la separación entre mujeres y hombres, existencia política y nuda vida, civiles y tropas regulares. Hace ver que la "neutralidad" es *un partido más* en ese libre juego que no tiene principio ni fin que se puedan declarar, más allá de un fin físico del mundo que no tendría testigos. En todo caso, dicen, la violencia es una novedad histórica [17]: nosotros, decadentes, somos los primeros en conocerla. Las sociedades tradicionales conocían el robo, la blasfemia, el parricidio, la afrenta, la venganza... Sólo los Blooms, átomos ateridos de esta sociedad conocen la "violencia" como un mal radical que se presenta bajo una infinidad de máscaras. En realidad, la violencia es la de la de expropiación de experiencia de la que hemos sido objeto. La violencia existe para nosotros como aquella intensidad de la que hemos sido desposeídos y aquello de lo que ahora hace falta apropiarse. Sólo el nihilismo del biopoder imperial ha de concebir la violencia como algo esencialmente negativo, y no como la primera apariencia de la intensidad. Esta sociedad querría, con su acoso a la violencia, desaparecer [18]. El punto de vista de la guerra civil es el punto de vista de lo político, de la liberación de lo político de las manos del Imperio. Pero otro aspecto del nihilismo de UNO, a quien le repugna la guerra civil como ley de lo comunitario, consiste en *territorializar* la guerra civil: América, Francia, España... En realidad, cuando dos cuerpos afectados, en un cierto lugar y momento, por la misma forma-de-vida se encuentran, tienen la experiencia de un parte objetivo anterior [19] a toda decisión: la *comunidad*. Sin embargo, no hay *la* comunidad: sólo se da comunidad en las relaciones singulares, una comunidad que circula [20]. De la misma manera, Lacan decía que no existe *la* mujer: su relación privilegiada

con el "uno a uno" de la existencia le impide, a diferencia de "el" hombre, ser una clase genérica. Igual ocurre aquí con la comunidad, que sólo existe puntualmente, en la discontinuidad que irrumpe en torno al evento de un encuentro. Todo evento, en tanto que irrupción de sentido, insta un común [21]. Como vemos, Tiquun apuesta por el ser de lo discontinuo e inanticipable, no por la estabilidad histórica o estatal de lo que está instituido.

A contrapelo de nuestra tradición universalista, Tiquun pretende regenerar lo político en Occidente volviendo al reino de la discontinuidad, a la universalidad suprema y momentánea del acontecimiento que irrumpe. La guerra civil como concepto no deja de representar un tipo de estabilidad parecida a la del devenir, la ley que siempre aparece por fuera -esa contingencia sin metalenguaje que "se pierde en la medida en que se encuentra", dice Lacan hablando del inconsciente. Se trata de que cada ser se de forma apropiándose del halo de su imperfección. Es de temer que Tiquun esté hablando de una universalidad que sólo existe, digamos, a ráfagas, según el régimen del encuentro, del acontecimiento. Algo parecido a la *anarquía coronada* de Artaud.

En este punto, sin abandonar el ser del devenir de Nietzsche -ese "dios que debe bailar" en cada instante, Tiquun parece cercano al Benjamin de *Tesis sobre filosofía de la historia*, donde el pensador habla (§ 14) de un *Jetztzeit* ahistórico que irrumpe en la historia, la divide, la escande, la asalta en los momentos revolucionarios. Siguiendo de cerca *La comunidad inconfesable* de Blanchot, a quien no citan, Tiquun plantea que la comunidad sólo existe en virtud de cierta imposibilidad de sociedad que establece la finitud, como si los cuerpos se vinculasen en un cierto momento por aquello que los separa, una vivencia en cada caso única de la muerte. Cuando se da y circula, la comunidad es a la vez en acto y en potencia. Tanto cuando se pretende solamente en acto, en el campo del totalitarismo y la Movilización Total de comienzos del XX, como cuando es puramente en potencia, en el del *aislamiento celeste* del Bloom, no hay comunidad alguna. Todo cuerpo está en movimiento: incluso inmóvil, se pone en presencia, pone en juego el mundo que lleva consigo, va hacia su destino. Por eso el cuerpo que dice "yo" -ecos de Stirner-, en realidad dice "nosotros" [22]. De hecho, un cuerpo privado de comunidad también lo está de *gusto*, como si le faltase un criterio íntimo para discernir lo que le afecta. El cuerpo que dice "yo", en realidad dice "nosotros". Pero cuando dos cuerpos animados por formas-de-vida extrañas se encuentran, tienen la experiencia de la hostilidad, la experiencia de la no-relación. El *hostis* indica que no puede ser conocido como singular: la hostilidad es precisamente la imposibilidad de conocerse para los cuerpos que no pueden de ninguna manera componerse, acoplarse. Por el contrario, conocida como cosa singular cada cosa escapa a la esfera de la hostilidad, volviéndose amiga o enemiga [23]. El *hostis* es una nada que exige ser aniquilada, ya sea cesando de ser hostil, ya sea cesando de existir. Sin embargo, la hostilidad, en tanto que esfera, no puede ser reducida, aunque pueda adoptar formas muy distintas, algunas de ellas de puro y simple *aplanamiento*. El humanista imperial, aquel que se jacta de que "nada de lo humano le es ajeno", no nos dice qué esfuerzos ha tenido que hacer para volverse hasta este punto ajeno a sí mismo. Aquí Tiquun parecen referirse a la idea -que está en Kierkegaard, Nietzsche, Stirner y Schmitt- de que es necesario tener enemigos si se quieren tener amigos. El choque, la polarización es inevitable. Lo otro sería una santidad oriental, una pacifismo europeo, que Tiquun no comparte. Olvidan, sin embargo, que el mismo Sartre ha hablado -*El existencialismo es un humanismo*- de dos humanismos, y uno de ellos no era precisamente "imperial". En todo caso, dicen, igual que la neutralidad es otra cosa que una forma de violencia,

nada de lo que se recubre habitualmente con el nombre de "indiferencia" existe [24]. Si una forma-de-vida me es desconocida, o no es nada para mí, ni siquiera me es indiferente. O bien me es conocida y es para mí *como* si ella no existiera, en cuyo caso me es sutilmente hostil. La indiferencia es, digamos, una hostilidad de baja intensidad, tal vez por ello especialmente p rfida. Entre las latitudes extremas de la hostilidad y de la comunidad se extiende la esfera de la amistad y la enemistad, como nociones ético-políticas sin las cuales no somos nada. Es inevitable aquí recordar el inteligente y problemático libro *El choque de civilizaciones*, donde, siguiendo a Spengler, S. Huntington desarrolla la afinidad y desavenencia de las naciones, como si fueran personas, en función de las comunidades culturales a los que pertenecen. Son significativas las líneas que Tiqqun dedica al viejo tema del amor. Es de suponer, a pesar de su seguidismo con respecto al * gape* cristiano tratado por Agamben, que en este punto no pueden ser blandos, fácilmente sensibleros o románticos. Van más lejos, de una manera inteligente que no tiene por qué ser indiscutible: el amor es parte neurálgica de la amplia colección de medios que Occidente ha puesto en marcha contra la comunidad [25]. "Me amas o no me amas" se ha usado para pulverizar la amplia gama de afectos e intensidades que se ponen en juego en el contacto de los cuerpos. De una manera muy francesa, muy típicamente anticristiana, los jóvenes de Tiqqun contemplan la criminalización de las pasiones en aras de la santificación del amor como única pasión [26]. Aunque no dejan de reconocer que este mundo minuciosamente regulado el pequeño proyectil "te quiero" es siempre un acontecimiento. La hostilidad me aleja de mi propia potencia. El amigo es aquel a quien me une una elección, una entente, una decisión tal que el incremento de su potencia supone el incremento de la mía. Citan aquí a H. Arendt cuando responde a la acusación de no amar al pueblo de Israel: "Yo no amo a los pueblos. Yo amo sólo a mis amigos". Unas ideas encadenadas nos sirven un buen ejemplo de lo difícil que a veces resulta estar de acuerdo o en desacuerdo con Tiqqun: El enemigo es aquel a quien me une una elección: exige que yo me enfrente a él, que *diezme* sus fuerzas. Lo que est  en juego en el enfrentamiento con el enemigo no es nunca su existencia, sino su potencia. Además de que un enemigo aniquilado ya no puede reconocer su derrota, acaba siempre por *volver*, primero como espectro y más tarde como *hostis* [27]. Finalmente, para terminar este denso capítulo en torno al libre juego de las formas-de-vida: "Yo llamo comunismo al movimiento real que elabora en todo lugar, en todo instante, la guerra civil" [29]. Pero no olvidemos que "Yo" no es la identidad reconocida socialmente, sino el nombre de un punto de intensidad vital que funda comunidad al mismo tiempo que se afirma en su singularidad sin equivalencia. Propagar una cierta  tica de la guerra civil es propagar un cierto arte de las distancias.

El Estado moderno, el sujeto económico

El Estado moderno se define éticamente como el teatro de operaciones de una "ficc n bífida" [31]: como si existieran la neutralidad y la centralidad, que de hecho son formas-de-vida. Instrumentos de la voluntad de poder, diría Nietzsche. La Razón, el Dinero, la Justicia, la Ciencia, el Hombre, la Civilización, la Cultura (  la Democracia?) son los nombres de una misma operación fantasmagórica que plantea la existencia de un centro neutral éticamente. El Estado sería la condición histórica que realiza todas esas "frusler as" [32]. El Estado moderno se ha dado por etimología la raíz indoeuropea *st-*, propia de la fijeza, de las cosas inmutables: lo que es. Sin embargo, en su esencial discontinuidad, en su irregularidad

imprevisible, es la guerra civil la que es permanente y es el Estado el que es una reacción a esa permanencia, de quien toma una permanencia derivada, secundaria. En resumidas cuentas, el Estado nace para poner fin a la guerra civil, entonces llamada "de religión": por tanto, es *segundo* [33] con respecto a la guerra civil. En estas páginas Tiquun muestra la desconcertante simplicidad de un pensamiento estratégico. La tesis ontológica de fondo en esta inversión de las relaciones entre Estado y sociedad civil, o guerra civil, proviene otra vez de Nietzsche, lo sepa Tiquun o no: es el devenir, en lo que tiene de riada inanticipable, el que tiene la permanencia del ser. El devenir es "guerra" precisamente porque *en cada uno* de sus momentos singulares asume una universalidad intraducible a lo general, una permanencia que sólo puede existir a ráfagas, a jirones, en el tiempo del encuentro. La permanencia se da en el "uno a uno" de esa discontinuidad de la vida. Sólo después puede haber permanencias subsidiarias, derivadas, que, en la medida que se arrojan a la permanencia, viven de neutralizar o atenuar esa estabilidad soterrada de la guerra. Tiquun está poniendo en el Estado el platonismo de un Occidente que sólo puede entender la permanencia fuera y contra el devenir inmediato de lo sensible. Estas páginas están guiadas por un Hobbes filtrado por Nietzsche. Dirigidas probablemente contra esa idea rousseauniana de que es posible un contrato civil, un paso del "estado de naturaleza" al "estado político" que no implique una mutilación, una sangrienta represión, un crimen. Y es precisamente el fracaso histórico del Estado en esta tentativa imposible lo que le convierte en mercado, intentando simular con la "quincalla nerviosa de lo nuevo", con su movilización sin fin, el movimiento mismo de la vida, la guerra que es la convivencia civil. Guerra, antes que lo propiamente bélico, es el hecho de que la comunidad de los hombres no pueda más que producirse de forma discontinua, abrupta -intempestiva, diría otra vez Nietzsche. El Uno que rige la metafísica occidental vive de reprimir el "uno a uno" de las formas de vida. Es obvio que en este punto hay muchos debates pendientes; entre otros, el de si ese devenir puede tener alguna realización política distinta a la reactiva del Estado, en suma, si ha de contentarse con el saber del arte, esa ciencia del ser único. Por eso, en resumidas cuentas, la modernidad (y sus apéndices, podíamos decir: la información) no es un estadio donde podamos instalarnos, sino una tarea perpetua, un imperativo, un sistema de órdenes. Desde la Reforma, el Estado moderno no surge con la tarea de recomponer la unidad tradicional perdida de manera orgánica, sino de manera *mecánica*, como máquina (contra la guerra) o artificialidad consciente [34]. Como si se buscara compensar y ganar mecánicamente lo que se ha perdido orgánicamente. Desde Lutero, la separación entre la fe y las obras, el hombre interior y el hombre exterior, el reino de Dios y el del mundo, ofrece a través de las guerras de religión el espectáculo absurdo de un mundo que va al abismo simplemente por haberlo entrevisto. Las querellas entre sectas introducen, cada una contra su voluntad, la idea de una pluralidad ética, pero la guerra civil es todavía concebida como algo que pronto debe tener término en la *conversión* a uno u otro de los patrones en liza. Finalmente el Estado moderno puso fin a la perturbación del protestantismo, reapropiándose de su operación: *instituyendo* la falla denunciada por la Reforma entre el fuero interno y las obras exteriores, asfixia la guerra civil de las religiones [35]. ¿Tiquun cree entonces en la posibilidad de superar la contradicción entre interior y exterior? Dicen: El Estado torna caducas las religiones al relevarlas con el más atávico fantasma de las metafísicas, el del Uno. "Fuera de mí, el desorden" [36]: cuando es más bien una multiplicidad de órdenes lo que se está reprimiendo ahí. Al final la religión siempre triunfa, según Lacan: el nihilismo del Uno, su trascendencia vacía, se revela más eficaz para asfixiar el

"uno a uno" de la guerra civil que todas las religiones substantivas tradicionales. Con un orden exterior, simplemente *público*, la policía y la publicidad serán los medios, nada ficticios, que el Estado moderno habrá puesto al servicio de la ficción del Uno. El Estado moderno, que pretende poner fin a la guerra civil, es más bien su continuación por otros medios. La neutralidad estatal, la atenuación que propone de las formas-de-vida es un partido más. Tiquun utiliza una variación perversa de la fórmula de Clausewitz: "La política es la continuación de la guerra por otros medios". El *Leviatán* de Hobbes informa abundantemente sobre este origen de sangre de los Estados, que no se mantienen más que por la práctica de aquello que dicen conjurar [37]. El Estado se arroga la exclusiva de la violencia en forma de neutralidad: algo de esto saben los polis, que deben contradictoriamente *aplicar* un "estado de derecho" que, de hecho, descansa únicamente sobre ellos. Según estas páginas, cargadas en algún momento de optimismo revolucionario, el Estado moderno no es más que "un paréntesis" en el curso paciente de la guerra civil, condenado a ser vencido por ella.

En palabras de Deleuze: El proceso que, a escala molar, toma el aspecto del Estado moderno, a escala molecular se llama sujeto económico [38]. Lejos de un marxismo tradicional, más cerca aquí de Lafargue que de Marx, la economía aparece ahora como una especie de "magia negra", de dominio ético que produce *un cierto tipo* de forma-de-vida. Mucho antes que las instituciones a través de las cuales se señala (el mercado, la moneda, el préstamo con usura, la división del trabajo) ella aparece como "posesión" por una *economía psíquica*. La economía es real, digamos, como magia negra que conjura, hacer retroceder todo lo que de exterior y no antropomórfico hay en la vida para crear el Hombre. En algún lugar del *Homo sacer* (pp. 162-163) Agamben ya ha comentado cómo el paso del súbdito al ciudadano en el Estado moderno va acompañado de una proceso donde el sujeto tiene el encargo de interiorizar la represión, de batir en su propia existencia lo que en ella haya de exterioridad, de "estado de naturaleza". Y el libro clásico de Weber sobre la ética protestante abunda también sobre este origen psíquico del capitalismo, apartando al creyente sectario de la comunidad desordenada de los hombres, del tiempo sin organizar, de lo que Weber llama "cultura de los sentidos". Como si en estos siglos de la revolución protestante naciese el biopoder, precisamente en esta mutación *portátil* del Estado, en esta responsabilidad microfísica de cada sujeto. Entre otras cosas, el Estado designa una monopolización creciente de la violencia, una deslegitimación de toda violencia, excepto la suya [39]. Lo cual explica que la violencia estatal, al no tener rival ni instancia ética exterior con la que medirse, sea crecientemente fulminante, nuclear, apocalíptica. Por este medio se mantiene una pacificación continua: no es que obstaculice de forma cada vez más drástica el libre juego de formas-de-vida, sino que trabaja asiduamente en ellas mismas para romperlas y extraerles nuda vida, segregación de vida sacrificable que es el movimiento mismo de "civilización". Cada cuerpo, para llegar a ser sujeto político en el seno del Estado moderno, debe pasar por un proceso de "fabricación", una especie de *lifting* anímico: de comenzar por dejar de lado sus pasiones, impresentables, sus gustos, irrisorios, sus inclinaciones, contingentes, y debe dotarse en lugar de esto de *intereses*, más presentable y, sobre todo, representables. Tiquun habla de un proceso de autocastración: idealmente, el sujeto político ha de reducirse a un puro voto. *Un hombre, un voto* pasa a ser así la fórmula ontológica de una laminación en la que la universalidad singular de cada forma-de-vida resulta neutralizada como un punto, un nudo de la red imperial. El principio de individuación del ciudadano moderno es el principio de des-singularización, de exterminio de todo lo que en él pudiera haber de vida exterior que busca su

forma.

La función política esencial del mito de la representación es inyectar la representación en la vida misma, influir sobre la manera en que cada cuerpo se representa a sí mismo y, por tanto, sobre la estructura psíquica. El Estado moderno es antes que nada la constitución de *cada cuerpo* en Estado molecular, dotado de una "integridad territorial". Con la entidad cerrada de un Yo opuesto al "mundo exterior", así como a la sociedad tumultuosa de sus inclinaciones, el "sujeto de derecho" mantiene a raya todo lo *torcido* que hay en la existencia con una especie de "derecho internacional privado" de las costumbres [40]. Es como si la función fundamental del Estado fuera acabar con la sociabilidad natural de cada cuerpo, prohibiendo su latente comunismo carnal o psíquico. Cuanto más se constituyen las sociedades en Estado, más se incorporan sus sujetos a la economía. ¿Qué significa esto, en otro lenguaje? Si miramos el mapa mundial del capitalismo, significa el retroceso de la comunidad ante el empuje de la asociación, de la conexión mundial del aislamiento. Aunque aquí tal vez Tiqqun sería más cauto, pues en algún lugar ellos afirman que jamás ha habido comunidad, fuera de esta posibilidad nueva que se nos abre a nosotros. De cualquier manera, los individuos del Estado moderno se auto y entre vigilan, controlan sus emociones, sus movimientos, sus inclinaciones y creen poder exigir de los otros la misma contención. Se cuidan de no abandonarse nunca ahí donde podría serles fatal y se montan un pequeño rincón de opacidad donde tendrán todo el placer de "soltarse". Se encadenan a sí mismos los unos a los otros, contra cualquier desbordamiento. Extraen una esfera de la vergüenza y el miedo: la nuda vida. La amenaza triste y densa del Estado moderno produce primitivamente, existencialmente, la economía. Como hace notar Norbert Elias, la *curialización* de los guerreros produce el ejemplo arquetípico de esta incorporación psíquica a la economía, con jalones que van del código del comportamiento cortés del siglo XII hasta la etiqueta de la corte de Versalles. Nace entonces una sociedad espectacular donde todas las relaciones mundanas son mediadas por imágenes, pasando por los manuales de civismo, de prudencia y de saber-vivir. Muy pronto todas las formas de abandono que fundaban la existencia del caballero medieval se encuentran domesticadas, aisladas, ritualizadas, excluidas de toda representación y finalmente reducidas por el cotilleo, la vergüenza de tener miedo y el miedo de tener vergüenza [41]. Es por la difusión de este *terror al abandono* que el Estado ha llegado a crear el sujeto económico, a contener a cada uno en su Yo, extrayendo de cada forma-de-vida nuda vida. Es sabido que sobre esta autovigilancia tanto Weber, investigando el origen puritano de la ética capitalista, como después Foucault, ha trabajado abundantemente. Pero aquí es Elias quien nos guía: "En un cierto sentido, el campo de batalla ha sido traspasado al fuero interno del hombre" (a propósito del sexo, Houellebecq hablará después de una "ampliación del campo de batalla" frente a la anterior lucha de clases). Tal como se ha atestiguado a lo largo de los Tiempos Modernos, el *individuo* producido por este proceso de incorporación de la economía lleva en sí una *grieta*. Por esta grieta es por donde rezuma su nuda vida. Sus gestos están agrietados, rotos desde el interior. Ningún abandono, ninguna asunción puede sobrevenir allí donde ha triunfado esta guerra de aniquilamiento dirigida contra la guerra civil. En lugar de las formas-de-vida encontramos la parodia de las subjetividades, una arborescente proliferación de subjetividades. La guerra civil se ha refugiado en todos: el Estado moderno ha puesto a cada cual en guerra contra sí mismo. De ahí es de donde partimos [42]. En la medida en que cree en una soberanía de la existencia que empuña su escisión (*Spaltung*) interna, aquí Tiqqun está más cerca de las concepciones de un Bataille que de un Lacan. El gesto fundador del Estado

moderno, el que reitera sin cesar, es pues la institución de una escisión ficticia entre público y privado, entre política y moral. Es por eso que viene a agrietar los cuerpos, a pulverizar las formas-de-vida. Este movimiento de escisión entre libertad interior y sumisión exterior, entre interioridad moral y conducta política, corresponde a la institución como tal de la nuda vida. La operación estatal de neutralización, según la consideremos de un borde o del otro de la grieta, instituye dos monopolios quiméricos, solidarios: el monopolio de lo político y el monopolio de la crítica [43]. La visión que Tiqqun tiene de la institución de la crítica es muy sombría, como si fuera el complemento de este proceso moderno de pulverización del mundo en una multitud descompuesta de átomos. Kant retoma en *¿Qué es la Ilustración?* una divisa de Federico II: "Razonad cuanto queráis, y sobre todo lo que queráis, ¡pero obedeced!". Simétricamente al espacio político laminado por el Estado, moralmente neutro, la crítica culmina esta labor de limpieza existencial creando un espacio moral, políticamente neutro, del libre uso de la Razón. Eso es la publicidad, en principio identificada a la República de las Letras, pero rápidamente reconducida en arma estatal contra todo tejido ético rival. A la abstracción de una esfera estatal de la política autónoma, responderá en adelante la otra abstracción, la de una esfera crítica del discurso autónomo [44]. Y del mismo modo que el silencio debiera rodear los gestos de la razón de Estado, la proscripción del gesto (esa sobriedad legendaria de Kant) deberá rodear la elucubraciones de la razón crítica.

Fijémonos en cómo esta visión vale actualmente para muchos de nuestros moralistas: La crítica recibirá, a cambio de su renuncia a cualquier pretensión política de disputar al Estado su monopolio, el monopolio de la moral. Podrá protestar sin fin, con tal de que no pretenda jamás existir de otra manera. Gestos sin discurso por un lado, discurso sin gesto del otro, aseguran a ambos, el Estado y la Crítica, la policía y la publicidad como instancias propias, con la consiguiente conjuración por parte del UNO de las diferencias éticas de las formas-de-vida y, por tanto, el suelo de lo político. Pensemos otra vez en cómo esta división de tareas policiales y publicitarias aún vale para mantener la hegemonía de Occidente, nuestra dialéctica entre derecha e izquierda, entre EEUU y Europa, entre lo mayoritario y lo alternativo. Tiqqun recuerda lo poco sorprendente, en este panorama, de que la crítica haya dado sus obras maestras más acabadas allí donde los "ciudadanos" habían sido desposeídos de la forma más perfecta de todo acceso a la esfera política, en medio de los absolutismos francés y prusiano del siglo XVIII. En las dos páginas siguientes [45-46] Tiqqun se lanza a una irreverente disección del espíritu francés del dieciocho, analizando cómo la vida política francesa es extinguida en manos de la filosofía y la crítica, "violentamente ahogada en literatura" (Tocqueville), en una muchedumbre de poderes secundarios. ¿Cómo la "guerra de todos contra todos" pudo desencadenarse antes de que cada cual fuera producido *como cada cual*? El Estado moderno presupone el estado de cosas que él produce. Fija en una antropología lo arbitrario de sus propias exigencias. La "guerra de todos contra todos" no deja de ser, disfrazada, la indigente ética de la guerra civil que el Estado moderno ha impuesto por todas partes con el nombre de economía. Esta no es más que el reino universal de la hostilidad [47]. Hobbes y su antropología pesimista es presentado como un miedoso: "El miedo y yo somos como dos gemelos". Miedo y pesimismo que se llevan, primeramente, al disgusto que provoca la vida en compañía. Por boca de Hobbes aprendemos el profundo pesimismo vital, la *histeria antivitalista* (Deleuze) en la que está basado todo nuestro optimismo histórico. Los logros de este pesimismo al invertir la ética tradicional y elevar la avaricia del rango de vicio privado al de virtud pública, termina en una "ética de la equivalencia"

que produce las formas-de-vida más nulas que se puedan imaginar, la del empresario y la del consumidor. Claro que Rousseau no sale mucho mejor parado. Ensalzando la piedad original del estado de naturaleza, oponiendo una antropología optimista a una pesimista, Rousseau olvida que el error estriba en intentar fundar sobre una antropología el orden social. Es otro antropólogo, siglos más tarde, quien responde a Hobbes con una arqueología de la violencia que muestra a la sociedad primitiva como una multiplicidad de comunidades indivisas. Clastres, usado más tarde en *Mil mesetas*, explica cómo la guerra, como verdad de la relación entre comunidades, es la lógica que mantiene a las sociedades primitivas, el principal medio sociológico de promover una fuerza centrífuga de dispersión frente a la fuerza centrípeta de la unificación [50]. La máquina de guerra es el motor de la máquina social frente a las tendencias estatalizantes. La sociedad primitiva es la sociedad contra el Estado en cuanto es la sociedad-para-la-guerra (¿ironías sobre el ser-para-la-muerte de Heidegger?). El mismo Hobbes supo ver que guerra y Estado son términos profundamente antagónicos: la guerra impide el Estado, el Estado impide la guerra.

Ahora bien, la irreductibilidad de la guerra a la ofensiva jurídico-formal del Estado no reside marginalmente en que quede siempre una plebe por pacificar, sino centralmente en los medios mismos de esa pacificación [51]. Las organizaciones que toman el Estado como modelo sólo pueden dar cuenta con el nombre de "informal" de lo que en ellas es muestra de algún juego de formas-de-vida. En el Estado moderno esta irreductibilidad de lo comunitario como guerra se manifiesta en *la extensión infinita de la policía*, es decir, de todo aquello que tiene la tarea inconfesable de mantener el simulacro de un orden estatal tan vasto como impracticable. Incluso se podría decir: con apariencia "mundial" precisamente porque es impracticable. Aquí se empiezan a dibujar la policía y la publicidad como las dos fuerzas que mantienen la ficción imperial de "la sociedad".

La policía es esa fuerza que interviene allí "donde algo no marcha", es decir, donde un antagonismo de formas-de-vida, un salto de intensidad *política* ve la luz [52]. Con el pretexto de preservar con su brazo policial un "tejido social" que por otro lado destruye, el Estado se presenta como mediación existencialmente neutra entre las partes y se impone, por la desmesura misma de sus medios coercitivos, como el terreno pacificado del enfrentamiento: esto es, el campo de crueldad organizada. Es así como se puede decir que la policía ha producido el espacio público como espacio *cuadrado* por ella: ¿lleno de ciudadanos conscientes, plagado de una vigilancia sin vigilantes? Es así como el lenguaje del Estado se ha extendido a la casi totalidad de la actividad social y ha llegado a ser el lenguaje *social* por excelencia, ONG's incluidas. Una vez más, el antagonismo entre Estado y sociedad civil, entre conservadurismo e izquierda... es en buena medida una ficción del UNO. El juego, no imputable a nadie, entre poli bueno y poli malo se revela insuperable para que no se sea visible precisamente la *unidad policial de nuestro orden nuevo*. Citan aquí a Hegel, suponemos, precisamente para presentar a la policía y al ciudadano, a la labor represiva del Estado y a su labor social y humanitaria, como dos caras del mismo estado de cosas.

Que la policía no es *esencialmente* ningún cuerpo "separado" de la fluidez social lo estamos viendo ahora en España en muchos ejemplos, en estas variantes realmente encantadoras de policía de barrio, de policía tutor, de vigilantes ciudadanos voluntarios, seguridad privada, etc. Como decía hace poco un mando cualificado: "Cuando veamos a la policía en las puertas de una discoteca o de un colegio nadie debe pensar que ha pasado algo.

Al contrario, está ahí como señal de que nada anómalo va a ocurrir".

Ahora aparece esa frase gloriosa que encabeza el libro, frase donde no hay ninguna razón para no poner el acento en la expresión *a cada instante*: "A cada instante de su existencia, la policía recuerda al Estado la violencia, la trivialidad y la oscuridad de su origen" [53]. A cada instante: un orden social microfísico, donde el biopoder tutea al ciudadano, se inmiscuye en su carne. Recuerda: un hemisferio cerebral del Estado *olvida* cuál es la naturaleza del poder; la otra, no (el *dictum* bíblico es: que una mano no sepa lo que hace la otra). Violencia: la democracia sólo es nuestra forma múltiple de opresión, la forma "alternativa" que la pesadilla que es la Historia toma entre nosotros. Trivialidad: existe un fondo escandaloso de simplicidad en esta manida complejidad postmoderna, en su alternancia de desarraigo e identificación, de miedo inducido y oferta cultural, de "libanización" y "helvetización". Oscuridad: ¿todo el terror, la penumbra, las supersticiones de antaño siguen vigentes bajo este imperativo mundial de la transparencia?

El Estado moderno, dicen, ha fracasado de tres maneras: como Estado absolutista primero, como Estado liberal luego, y muy pronto como Estado-providencia[1]. El pasaje de una forma estatal a la otra se comprende únicamente en unión con tres formas sucesivas, y correspondientes punto por punto, de la guerra civil: la guerra de religiones, la lucha de clases, el Partido Imaginario. Hay que destacar, insiste Tiqqun, que el fracaso en cuestión no reside en absoluto en el resultado, ya que el Estado no se ha estrellado contra ningún iceberg definitivo y localizable, sino que es *el proceso mismo, en toda su duración*. Pero, claro, se podría objetar que un fracaso que consista en su mismo proceso "exitoso" es un fracaso bastante indecible, indetectable. ¿En qué momento, por ejemplo, bajo que signos se localiza el punto álgido del fracaso para que debamos intervenir como "parteros de la historia"? Los nombres de Comité Invisible o Partido Imaginario no ayudan a despejar las dudas acerca de esa inevitable precisión histórica, más bien al contrario.

El Estado liberal es el Estado *frugal*, que pretende no estar ahí más que para asegurar el libre juego de las libertades individuales y con este fin comienza por arrancar a cada cuerpo intereses, para enseguida *atarlo* a ellos (recordemos las páginas dedicadas al trasfondo psíquico de la economía, de la 39 a la 40) y reinar pacíficamente sobre este mundo abstracto [54]. Dice no existir más que para el buen orden, el buen funcionamiento de la "sociedad civil" que él mismo ha creado completamente. Vuelve aquí otra duda, que ya tuvimos antes: ¿no queda nada en la experiencia de la sociedad civil de la experiencia de las formas de vida? ¿No refleja la sociedad civil algo de la guerra civil, su forma larvada, pacífica? Curiosamente la gloria del Estado liberal corresponde a la multiplicación de los dispositivos de control, a la puesta en vigilancia continua de la población, a su disciplinarización, a la sumisión perfecta (?) de la sociedad a la policía y a la publicidad. Foucault recuerda que la *seguridad* es la condición primera de la "libertad individual". Libertad que no es nada, siguiendo el refrán democrático, precisamente *a fuerza de detenerse allí donde comienza la de los otros*. El Estado que "quiere gobernar sólo lo justo para poder gobernar lo menos posible" debe de hecho saberlo todo. La policía y la publicidad son las dos instancias por las que el Estado liberal volverá transparente la opacidad fundamental de la población. Como Dios, debe *poder* estar en todas partes para no tener que estar ahí efectivamente, tiene que *saberlo* todo para poder dejar libres a los sujetos. Si repasamos otra vez el famoso "Post-scriptum" de Deleuze y su esbozo de un *control* de "ala variable", veremos qué le debe este análisis a las investigaciones de Foucault en los años

setenta.

Con Foucault, el principio del Estado liberal podría formularse así: "Para que el Estado no esté en todas partes, hace falta que el control y la disciplina lo estén" [55]. El Panóptico es la fórmula propia de un gobierno liberal: la "sociedad civil" es el nombre que el Estado liberal dará enseguida a lo que será a la vez su producto y su afuera. Por eso el mismo *Le Monde* que entrevista a Coupat puede escribir el 16 de noviembre del 2000, sin dar la impresión de estar enunciando una paradoja: "Los franceses están cada vez más atados a la libertad privada y al orden público". En suma, la sociedad civil no designa más que el *buen funcionamiento* del conjunto de las disciplinas y regímenes de subjetivación autorizados por el Estado. Imperialismo y totalitarismo, penetrando a fondo en el exterior y en el interior, marcan las dos maneras en que el Estado moderno intentó saltar por encima de su propia imposibilidad.

La estatalización de lo social fatalmente debía pagarse con una socialización del Estado, llevando a la disolución mutua [56]. UNO denomina Estado-providencia a esta indistinción en la que ha sobrevivido un tiempo, en el seno del Imperio, la forma-Estado caduca. En el desmantelamiento actual de éste se expresa la incompatibilidad del orden estatal y de sus medios, la policía y la publicidad. No hay por tanto sociedad, en el sentido de una unidad diferenciada; no hay otra cosa que un armazón de normas y de dispositivos por los cuales UNO tiene unidos los jirones dispersos del tejido biopolítico mundial; por los cuáles UNO previene cualquier desintegración violenta de éste. El Imperio es *el gestor de esta desolación*, el regulador último de un proceso de implosión tibia. Barras y estrellas, aislar y asociar. La exultante transparencia imperial saca su energía de un derrumbamiento mudo.

Bajo la historia oficial, que muestra el monopolio estatal de lo político a costa de un enemigo invisible, sin historia, la contra-historia del Estado manifiesta un monopolio de lo político constantemente amenazado por la reconstitución de mundos autónomos, de colectividades no estatales [57]. Todo lo que el Estado ha abandonado a la esfera privada o civil, supuesto como insignificante o no político, deja siempre suficiente espacio al libre juego de las formas-de-vida para que el monopolio de lo político se vea, en un momento u otro, disputado. Así el Estado se ve empujado a asediar, servil o violentamente, la totalidad de la actividad social y de la vida de los hombres. Entonces "la idea del Estado al servicio del individuo de buena salud es sustituido por la idea del individuo al servicio del Estado" (Foucault). Según Tiqqun esta inversión tiene lugar en Francia en la temprana época de 1898, con las leyes de responsabilidad en los accidentes y las de jubilación que consagran el *derecho a la vida*. Queriendo concentrar el monopolio de lo político, el Estado lo había politizado todo: todos los aspectos de la vida se convirtieron en políticos en cuanto que el Estado, tomando ahí posición, se había constituido asimismo en *partido*. Llevando a cabo por todas partes su guerra contra la guerra civil, el Estado propaga en su lugar la hostilidad. El Estado-providencia que tomó el relevo del Estado liberal en el seno del Imperio, es el producto de la difusión masiva de las disciplinas y regímenes de subjetivación. Sobreviene en el momento en que la concentración de esas disciplinas alcanza un grado tal en la sociedad, que ésta ya no llega a distinguirse del Estado. Los hombres han sido hasta tal punto socializados que la existencia de un poder separado del Estado se convierte en un obstáculo a la pacificación. Los Bloom ya no son sujetos, aun menos económicos que de derecho: son criaturas de la sociedad imperial. Deben encargarse de ellos mismos en tanto *seres vivientes* para poder existiendo ficticiamente en tanto sujetos de derecho.

1. Pasado el primer momento de pacificación violenta, instaurado el régimen absolutista, la figura del soberano encarnado permanecía como el símbolo inútil de una guerra acabada. En lugar de actuar en el sentido de la pacificación, provocaba, al contrario, el enfrentamiento, el desafío, la revuelta. La asunción de su forma-de-vida singular -éste es mi placer"- tenía, de una manera demasiado evidente, como precio la represión de todas las otras formas-de-vida. El Estado liberal corresponde a la superación de esta aporía, la aporía de la soberanía personal, pero su superación *en su propio terreno*".