

Socialcinismos. Conflictividad conservadora vs. autoconstrucción ética del sujeto

Pedro García Olivo*

«El silencio no puede ocultar nada..., las palabras sí»
«¿Para qué queremos hablar, si ya no podemos engañarnos?»
August Strindberg

Resumen

El principio izquierda se ha vuelto «socialcínico»; y su doblez se percibe tanto en el ámbito de la administración, cuando toma el poder nombrándose socialdemocracia, liberalismo social, etc., como en el dominio de la protesta y de la praxis política antagonista. Desaparecido el Sujeto sobre el que descansaba el relato clásico de la Emancipación (el Proletariado y sus distintos *sustitutos funcionales*, desde los estudiantes hasta los indígenas), y ante la impostura característica de los esfuerzos por *construirlo* desde un cierto exterior (síndrome de Viridiana, en nuestros términos), gana hoy terreno el nuevo orden de la «conflictividad conservadora» (*gestión política de la desobediencia*). La resistencia que no redunde en la mera reproducción «revoltosa» de lo dado deviene rareza; pero cabe reconocerla en determinadas prácticas minoritarias, que parecen ceñirse a una misma divisa: la *autoconstrucción ético-estética del sujeto para la lucha*. A nivel teórico, una tal autoconstrucción reuniría, como en un corro amistoso, las voces de los quínicos antiguos, de los libertarios de la primera hora, de Nietzsche y de los actuales críticos de la Biopolítica.

Palabras clave

conflictividad social, izquierda, sujeto, autoconstrucción, cinismo, libertario, biopolítica

Recepción del original: 13 de junio de 2014

Aceptación del artículo: 28 de julio de 2014

Con la Ilustración, el principio izquierda no tiene más remedio que volverse «cínico»¹

Con la Ilustración, el *principio izquierda* no tiene más remedio que volverse «cínico». Pudo congeniar con ella, cuando esta blandía sus filos críticos contra las anacrónicas legitimaciones feudales; y, de hecho, se dejó investir, refundar, por el discurso de la Modernidad. El principio izquierda brilla por derecho propio en la atmósfera intelectual que envuelve la génesis de la Revolución Francesa y en sus primeras fases, mientras aparecía como un poder *de contestación*, una instancia «negativa», una herramienta de desmontaje. Pero, conforme se erige en «administración», en poder regulador (por fuerza, *de conservación*), conforme derriba a su adversario y lo 'sustituye' en la cúpula

(*) Escritor, doctor en Historia Moderna y Contemporánea, ex-profesor. Colaboró con las universidades de Murcia y de Budapest. Autor de ensayos y obras de narrativa (*El educador mercenario, El enigma de la docilidad...*). Conferenciante en centros sociales y Universidades de España y Latinoamérica. Blog: www.pedrogarciaolivo.wordpress.com («¿Eres la Noche?»). Dirección electrónica: pedrogarciaolivo@gmail.com

(1) Buena parte del desarrollo de este trabajo aparece, de manera ampliada, en el libro del autor *Dulce Levitán. Críticos, víctimas y antagonistas del Estado de Bienestar* (Barcelona, Bardo Ediciones, 2014). A fin de dar mayor divulgación a sus ideas, el autor –de conformidad con la editorial Bardo Ediciones– permite la publicación del presente artículo.

del Estado, sus filios críticos se embotan, iniciando una *loca carrera hacia el cinismo que hoy se manifiesta casi con obscenidad en todas las actividades englobadas bajo el rótulo de «lo social» y, particularmente, en el ámbito de la lucha, de las movilizaciones, de la praxis efectiva.*

Graco Babeuf, el «tribuno del pueblo», señala, con una lucidez estremecedora, el «instante del *peligro*» en el proceso revolucionario francés. Como anotara Walter Benjamin, «el *peligro* amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante» (Benjamin, 1975, p. 180-181). Y Babeuf lo detecta con dolor: «Gobierno revolucionario: talismán que oculta todos los abusos» (Babeuf, 1975b, p. 13). Cuando describe la «táctica del silencio» a que se acogen los izquierdistas adheridos a la maquinaria del Estado, pronto instalados en la estructura del gobierno, dispuestos a involucrarse en las labores de la organización², identifica ya uno de los rostros del cinismo contemporáneo, por aquellas fechas ‘callado’, hoy insoportablemente locuaz:

¿No es igualmente inaudito, no es un obstáculo serio (...), que sean casi exclusivamente patriotas [revolucionarios] quienes obtienen los puestos en el gobierno que deben detestar? Se puede objetar: vale más que sean los patriotas quienes ocupen los empleos públicos que aquellos que son todo lo contrario. Pero, cuando un gobierno es tan malo, tan antipopular, que se necesita conspirar contra él, ¿es fácil hacerlo si uno se ha comprometido a servir a una tal administración, si tiene ya cortada y fijada la tarea de obediencia de cada día? (...). ¿No debe costar un poco a la conciencia de un republicano mentirse a ella misma? (...). Lo que no comprendo, he dicho, es ver cómo estos hombres ocupan hoy empleos, aceptados de manos que, según los propios principios de los que tuvieron la virtud de ser mártires, son soberanamente criminales (...), hombres lo suficientemente grandes, primero, como para sacrificar casi toda su vida por el mantenimiento de un código fundado sobre todas las virtudes, y lo bastante pequeños, después, para consentir ser subalternos, máquinas ejecutivas de otro código distinto, basado sobre todos los vicios y establecido sobre los desgraciados escombros de aquel código primero por el cual habrían valientemente combatido... (Babeuf, 1975c, p. 107-108)

Que el principio izquierda hubiera de mezclarse desde entonces, necesariamente, en las vilezas de la *represión* marca una constante histórica, un ingrediente de ese cinismo devenido al fin *signo de los tiempos*: en tanto «cuento de hadas monstruoso», que diría Cioran (1980, p. 46), cristalizó, bajo el emblema de la guillotina, en el período que execramos como *El Terror*, lo mismo que, un siglo y algunos años después, se manifestaría en los *gulags* y en el tracto histórico denominado «estalinismo». El extraño anhelo de Sade (una revolución dentro de cada revolución, una lucha destructiva al interior de cada efecto consolidado de la destrucción)³ nos hubiera mantenido, al menos, a salvo de este «viaje de regreso» de los proyectos revolucionarios, constituyente, en términos de Sloterdijk, de una suerte de «cinismo señorial»⁴: se continúa esgrimiendo un discurso de la «crítica» y de la «transformación», de la «igualdad» y de la «autodeterminación», del «gobierno del pueblo por el pueblo» y de la «equidad sustancial» mientras las prácticas apuntan hacia la «justificación» y la «conservación», la «desigualdad de hecho» (bajo un nuevo orden del privilegio) y la «administración de la vida», el «gobierno del pueblo por unas minorías ilustradas» y la «inequidad definitiva». Con una perspectiva de la que carecía Babeuf, Anatole France señalaría la circunstancia «inaugural» más

(2) Véase el escrito que G. Babeuf tituló «El Manifiesto de los Plebeyos» (Babeuf, 1975a, p. 52-54).

(3) Para esta interpretación del pensamiento de Sade, remitimos a «La razón de Sade», texto de M. Blanchot (1990, p. 11-63).

(4) Modalidad de cinismo descrita por P. Sloterdijk en *Crítica de la razón cínica* (2006, p. 161-169 y también p. 365-371).

reveladora de todo este proceso: el liberalismo se acompañó, nada más acariciar la idea de un asentamiento en el poder, de una *campaña de matanzas sistemáticas*⁵.

Desde entonces, defender, *a pesar de todo*, los principios y los valores de la Ilustración, precisamente al socaire de intenciones «progresistas» o «izquierdistas», empezó a oler mal, cada vez peor. Y molesta el tufo a racionalización de la socialdemocracia, que reclutó a Marx para el cinismo y más tarde se despidió, también cínicamente, de su legado. En «El inteligente perro sanguinario. Una elegía socialdemócrata», Sloterdijk sintetizó, con sobrada elocuencia, en unas escenas brutales, todo este fenómeno de la «división» (de la «escisión», de la «esquizofrenia») que estigmatiza a los afanes izquierdistas cuando se instituyen como un momento de la organización, como un poder ávido de auto-legitimación, como un elaborado burocrático:

El 11 de enero, el 'Cuerpo de Cazadores voluntarios Maercker' (...) marchaba sobre una manifestación por los barrios del oeste burgués de Berlín. A su cabeza, un civil, alto, con gafas, Gustav Noske, 'socialdemócrata'. Así se imaginaba él lo que llamaba 'asumir la responsabilidad': ponerse a la cabeza de una tropa irresponsable (...). Algunos días más tarde los asesinos, protegidos socialdemocráticamente, de la 'División de Guardia de tiradores de Caballería' mataban a las mejores cabezas de la revolución: Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht (...). El nombre de Noske se convirtió a partir de entonces en el símbolo del aparente realismo socialdemócrata. 'La era Noske' es una expresión que recuerda el asesinato *en pro de la calma y el orden* repetido miles de veces. Designa los sangrientos meses de enero a mayo de 1919, en los que en Alemania un gobierno socialdemócrata ahogó un movimiento de masas en su mayor parte socialdemócrata, con clara tendencia reformista en los modos (...). El papel desempeñado por Noske lo convirtió en un cínico de la tendencia más burda. Su concepto de 'responsabilidad' tenía la tonalidad de un desafío cínico que se hace fuerte profesando su propia brutalidad 'desgraciadamente necesaria'. 'Alguien tenía que ser el perro sanguinario...!' En esta trágica consigna de la contrarrevolución socialdemócrata se percibe ya un aliento fascista. (Sloterdijk, 2006, p. 613-614)

Para el caso de la revolución rusa, I. Babel ya lo había captado también tempranamente, anotándolo en su *Diario de 1920* y teniendo la desgracia de «ejemplificarlo» con su propio encarcelamiento y posterior ejecución, acusado de «actividades anti-soviéticas». «El modo en que llevamos la libertad –apuntó– es horrible» (Babel, 1992, p. 104): no se puede expresar mejor, ni con mayor concisión, la manera en que el principio izquierda *se vuelve loco* cuando toma el poder... Como *Saturno* en el cuadro de Goya, dios hecho monstruo, la Revolución, fuera de sí, enajenada, devora a sus hijos.

Siempre cabe, por supuesto, sostener que el monstruo no es un monstruo, sino solo un enfermo; y que se puede curar homeopáticamente, administrándole la sustancia misma que produce su dolencia. «No hay más cura para las heridas de la Ilustración que una radicalización de la Ilustración misma»: este sería, según Habermas, el «credo» de los profesores de Frankfurt, que no ven un monstruo en la Ratio, en el Proyecto Moderno, sino más bien un enfermo susceptible de restablecer, de sanar, mediante la inoculación de una sobredosis de Razón y de Modernidad misma (Habermas, 1986, p. 102). No fueron pocos los «patriotas» que, como Danton y como Robespierre, no quisieron admitir *del todo* la corrupción del proceso revolucionario y soñaron con reconducir-

(5) En este sentido, y retomando la perspectiva de Anatole France, Emil M. Cioran aglutinó las ideologías, que gustan de auto-proclamarse 'emancipatorias', bajo el rótulo de «farsas sangrientas» (véase la «Introducción» de *La caída en el tiempo*, 1986, p. III).

lo, sanarlo, llevarlo de nuevo a los cauces saludables del proyecto emancipatorio⁶. Pero, frente a ellos, se plantó Babeuf, con los ojos abiertos, más abiertos de lo que exigía su propia autoconservación: fue guillotinado. Y no fueron pocos los «bolcheviques» que, como Medvedkin, no quisieron aceptar *del todo* que el jardín del socialismo se había llenado de malas hierbas y que las flores todas se habían secado⁷. Pero, frente a ellos, se plantó Babel, con los ojos demasiado abiertos: fue ejecutado. Y no están siendo pocos los «socialistas», los «socialdemócratas», los apologistas del «Estado del Bienestar» que, como Habermas, ven todavía en la Modernidad un «proyecto inconcluso» y no quieren asumir *del todo* que esa Comunidad Liberal de Grandes Dimensiones (Taylor) por la que suspiran se está fundando de hecho en las guillotinas del geno-etnocidio, del avasallamiento político-cultural y de la explotación socio-económica «global»⁸. Pero, frente a ellos, se plantan gentes como Bergfleth, como Dussel, como Cioran, etcétera, tan alejados en lo teórico unos de otros, abriendo los ojos allí donde la terapia oficial contra «el malestar en la cultura» (una cultura que se presiente *despótica*) aconseja cerrarlos: están siendo simbólicamente fusilados.

Curiosamente, esta definición ‘totalitaria’ de nuestra formación cultural, inhabilitada conceptualmente para *tolerar* la Diferencia, pasa desapercibida siempre a los hagiógrafos del Proyecto Moderno, que descubren «ideologías fundamentalistas» por todas partes (en el Islam, en el comunismo, en el ecologismo radical, en los movimientos alternativos, en determinadas propuestas pacifistas y feministas, en las concepciones del postmodernismo,...; expresiones, todas, del «dogmatismo» y del «irracionalismo», según A. Künzli y T. Meyer, entre otros), salvo en sus paupérrimas, redundantes y sustancialmente acrílicas apologías de la democracia liberal. La particular saña con que descalifican el llamado «postmodernismo de resistencia» (Foster, 1985, p. 11) revela, por lo demás, que se han sentido ‘afectados’ por sus invectivas, por la desacralización de una Razón que, en lo sucesivo, será señalada por su responsabilidad en las destrucciones (de los individuos, de los pueblos, de la naturaleza,...) y en los horrores de los últimos tiempos, promotora del aniquilamiento de Lo Diferente (Bergfleth: «Razón y terror son intercambiables», «democratización significa adaptación, y adaptación es homogeneización»)⁹. Véase, a este respecto, el acento con que Arnold Künzli *denigra* a los «postmodernos»:

Quedan los ‘postmodernos’. Este multicolor tropel de superficiales filosóficos, acróbatas lingüísticos del cuchicheo, vaporizadores del sentido que brillan por su incomprendibilidad, nietzscheómanos, freudistas y heideggeristas, este quijotismo filosófico recreativo que ha erigido la Ilustración y la Razón en sus particulares molinos de viento, tras los cuales presuponen las causas de todos los desastres de esta época y contra los que arremeten con incansable bravura a lomos de sus esqueléticos rocinantes conceptuales. (Künzli, 1990, p. 76)

En la contemporaneidad, el principio izquierda se vuelve «social-cínico»; y su doblez se percibe tanto en el ámbito de la administración, cuando toma el poder como social-

(6) Aspecto muy bien reflejado en el film *Danton*, del director polaco Andrzej Wajda (1983).

(7) Remitimos a *El último bolchevique*, ensayo filmico de Chris Marker a propósito del cineasta ruso A. I. Medvedkin (1992).

(8) Sometimos a crítica tales posicionamientos, afines al liberalismo social o a la socialdemocracia, en *Cadáver a la intemperie* (2013, p. 109-142).

(9) Opiniones vertidas en el libro *Zur Kritik der pala vernden Aufklärung* (Munich, 1984, p. 17 y p. 186), citado por A. Künzli, con fines crítico-satíricos, en «En defensa de un pensamiento radical contra el fundamentalismo» (1990, p. 76).

democracia, Estado del Bienestar, liberalismo progresista, etcétera, como en el dominio de la protesta, de la reivindicación política y de la praxis social antagonista. Hemos abordado el primer aspecto en *Dulce Leviatán. Críticos, víctimas y antagonistas del Estado del Bienestar* (García Olivo, 2014). Pretendemos ahora avanzar en el análisis de la segunda dimensión: el emponzoñamiento actual del hábitat de la contestación, el cierre del horizonte de la reclamación y de la lucha, degradado en juego cínico y resuelto como «conflictividad conservadora».

Quiebra de un pie, hueco en el relato (A la búsqueda del sustituto funcional del Proletariado)

Constructo histórico-cultural de Occidente, el Relato clásico de la Emancipación descansa, perceptiblemente, sobre un trípode metafísico, sobre tres abstracciones fundamentales: Sujeto, Causa y Emancipación. Imaginó el *Sujeto* como unidad, como forma definida de Conciencia, sustancialmente igual a sí misma a lo largo del tiempo y del espacio, erigida en agente de la Historia, sustancia y razón de la misma. En las inmediateces del Sujeto, rozándolo, instituyó una *Causa*, un principio mesiánico, un «telos», un Sentido absoluto, totalizador; y, por último, completó el trípode mágico con el pie dorado de la *Emancipación*, verdad última de la Causa y destino profético del Sujeto.

Bajo el «estado de excepción» civilizatorio de la contemporaneidad («la norma es el estado de excepción en que vivimos», sugirió W. Benjamin, 1975, p. 182), esa secuencia estrictamente onto-teo-teleológica, trascendentalista, hace ya tiempo que dejó de embaucarnos. Como respuesta «simétrica» al *logos* de la dominación, nos encerraba una y otra vez en la jaula de lo dado; nos ataba en corto a aquello que, desde la idealidad de su discurso, negaba sin ambages...

Cuando el Relato de la Emancipación ya no pudo seguir engañándonos en relación con el Proletariado, pues el trabajador *real* que asaltaba todos los días nuestros sentidos se situaba en las antípodas de lo que cabía esperar de él, según la construcción típica reelaborada por el marxismo (y declararlo, sin más, «alienado», «reo de la Ideología», «víctima de la Falsa Conciencia»,... obligaba a un retorcimiento grotesco-pastoral del discurso: admitir Sujetos «segundos» que, no se sabe por qué, ven claro, piensan lúcido, enuncian la verdad y desatan una crítica redentora)¹⁰; cuando, tras la quiebra de uno de sus pies, se desplomó el trípode y se abrió en la narración un hueco por el que el mito podría desangrarse, sus sustentadores tuvieron que buscar un reemplazo, un sustituto para el papel del Sujeto. Desde la segunda mitad del siglo xx, un sector de la filosofía política se ha prodigado en tales exploraciones... Candil en mano (a eso se rebajaron Las Luces), y al modo de Diógenes el Perro, buscaba un Sujeto. No lo encontró, ciertamente, pero lo soñó...

Lo soñó en *los estudiantes*, hasta que, tras Mayo del 68, despertó sin Nanterre¹¹; lo soñó sofocado en *el subconsciente*, aplastado, reprimido, pero un día logramos abrir ese

(10) Así lo denunció, con toda elocuencia, J. Baudrillard (1980, p. 178).

(11) Asunto recreado por J. L. Godard, en su film *La Chinoise* (1967). Para profundizar el análisis sociológico-filosófico de «la juventud» en nuestras sociedades, continúa resultando imprescindible el estudio clásico de Estanislao Zuleta (2007, p. 93-115).

oscuro cajón de sastre y nos aburrió la trivialidad de sus mil objetos patéticos, en absoluto «subversivos»¹²; lo soñó en *los marginados*, cuando no en *los marginales*, ignorando que sus anhelos apuntaban mayoritariamente hacia la integración¹³; lo soñó en *la femineidad*, hasta que las mujeres, sintiéndose utilizadas, denunciaron tal onirismo como mera fantasía masculina¹⁴; lo soñó en *los evadidos de la razón*, en los caracteres irregulares, en los locos, y desvarió identificando una fantasmal «izquierda esquizofrénica»¹⁵; lo soñó en *los parados aguerridos*, mas pronto comprobó que se pacificaban con el empleo¹⁶; lo soñó en los pueblos del Sur, en el Tercer Mundo, en «*los condenados de la Tierra*»¹⁷; lo soñó en *la «nuda vida»* de las poblaciones flotantes sin registro, de los inmigrantes, de los indocumentados¹⁸; lo soñó en *las «multitudes»*, noción analgésica¹⁹; lo soñó fragmentado, repartido, diseminado por toda la superficie social, y se subrayó entonces *la heterogeneidad de las resistencias*, de los espacios de contestación, de los actores,...²⁰; lo soñó transfigurado, formalizado, de algún modo «descarnalizado», y sembró el espejismo de *una «sociedad civil» cívica*, garante de la libertad de los individuos, bastión anti-autoritario, «formadora»²¹; lo está soñando todavía hoy en la desafección de *los otros* ante el rodillo compresor de la modernidad occidental, en las insurgencias *indígenas*, aunque no encuentre el menor eco en las voces de esos hombres *que no se nos parecen*, voces que nos dicen: «nosotros no somos un universal, nosotros no somos la esperanza de nadie»²². Como jalones de esa búsqueda, o balizas de los trabajos previos exploratorios, debemos bellas páginas «ilusionantes» a Marcuse, Fromm, Guattari, Deleuze, Foucault, Fanon, Heller, Agamben, Negri, Kollontai, Dussel,

-
- (12) Véase, a este respecto, «La Utopía ha perdido su inocencia» (entrevista de Fabrice Zimmer a P. Sloterdijk, publicada en *Magazine Littéraire*, en mayo de 2000). Disponible en la red.
- (13) Para este asunto, resulta esclarecedora la entrevista que realizó Glenda Vieites a Zygmunt Bauman, en la que se des-idealiza el papel social de los marginados en conflicto. Cabe acceder libremente a «Entrevista a Z. Bauman» (2012) por Internet.
- (14) Diversas corrientes feministas dan la espalda, en este punto, al idilio que el movimiento por los derechos de las mujeres y las organizaciones comunistas mantuvieron al menos desde los días de A. M. Kollontái.
- (15) En esta línea, cabe destacar la obra-hito de Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1972).
- (16) «No disfrutamos trabajando, no disfrutamos en el paro», cantó Evaristo, al frente de La Polla Records, sumándose en cierta medida a una tan optimista perspectiva (álbum *Salve*, 1984).
- (17) Recordemos *Los condenados de la tierra*, obra clásica de F. Fanon, referencia fontal en esa exploración (1971).
- (18) Términos de G. Agamben, en *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida* (1999).
- (19) Cabe ubicar a Michael Hardt y Toni Negri, autores de *Imperio* (2002), vinculados a la revista *Multitudes*, en una determinada línea de búsqueda («posmarxista») del sustituto funcional del proletariado.
- (20) Desplazamiento de la perspectiva muy influenciado por los movimientos sociales de los años setenta, que se concretará en los análisis «sectoriales» de Michel Foucault y otros investigadores de la denominada Teoría Francesa (Deleuze, Querrien, Donzelot,...).
- (21) Para una revisión de la ya achacosa mística de la Sociedad Civil, remitimos a «El largo siglo de la violencia», artículo de J. Keane (1997, p. 38-49).
- (22) Como el objeto de la seducción radicaba en las luchas de los otros, blancos y mestizos, formados en «nuestras» universidades, inventaron nuevos conceptos, nuevas categorías, para tender un puente entre las culturas, para soldar las «causas» de los indios y de los afrodescendientes con la Causa residual de los intelectuales descontentadizos de Occidente. Y se habló entonces de «activismo transfronterizo» (Boaventura de Sousa Santos, 2001, p. 37); de apertura colaboradora a todas las formas de resistencia nacionales e internacionales levantadas contra el neoliberalismo y la globalización capitalista (Subcomandante Marcos); de los «pluri-sujetos» orgullosamente enfrentados a la apisonadora cultural occidental, enlazados por un mismo afán decolonial (R. Grosfoguel, por ejemplo, como un punto de desenlace del llamado Pensamiento Latinoamericano, 2007, p. 63-78), etcétera.

Furtado, Gellner, Walzer, Habermas, Taylor, etc., etc., etc.

Donde cundió la certeza de que había un «hueco» que tapar en la teoría, pero no una sustancia apropiada para colmarlo en el mundo real, emergió una literatura adyacente, compensatoria, más amiga de la «forja» que de la «búsqueda»; y se empezó a hablar de la «construcción del sujeto social», de la «constitución del sujeto colectivo», de las luchas por el «reconocimiento como sujeto»... Consciencia de un agujero devorador en el Proyecto, que urgía a una empresa estrictamente demiúrgica, a una labor de «hacedores de hombres»: re-creación del individuo histórico, en pro de la Utopía y a cargo de emboscados sucedáneos de la divinidad; tarea de ingeniería psico-social, de diseño industrial de la personalidad, embriagada de pedagogismo, de elitismo por tanto, que ocultaba la ranciedad de sus presupuestos bajo nuevas prácticas y nuevos discursos, surgidos al rebufo del compromiso social. Trabajadores y educadores sociales, filántropos, asistentes, activistas en barrios, etc., esgrimen todavía hoy esas intenciones, con la firmeza estulta de los «devotos» en muchos casos. Más adelante enunciaremos la «enfermedad profesional» de estos benefactores sociales como «síndrome de *Viridiana*»...

El reconocimiento implícito de que el Relato de la Emancipación naufragaba por el terrible boquete que la desaparición del Sujeto clásico había abierto en su línea de flotación, la conciencia del desplome del trípode, dio alas, desde luego, a una lucrativa reactivación de la industria cultural; y nos llovieron cientos de libros, de artículos, de conferencias, de actos académicos... Pero, en lo teórico, la empresa no pudo disimular su fracaso: los «sustitutos», que casi se codeaban en la dilatada *lista* exploratoria, terminaron revelándose, uno tras otro, como «tardo-sujetos», cuando no como «pseudo-sujetos»²³.

Si ya no hay Sujeto identificable, si raya en la infamia la pretensión *demiúrgica* de «elaborarlo» desde un cierto exterior, ¿debemos concluir que murió la lucha y que toda resistencia es falaz, que toda praxis crítica habita en lo ilusorio? En absoluto, solo que el camino ya no es recto, acaso nunca lo fue; y no se precisan «luces» para alumbrarlo²⁴. Lo sabían los *quínicos* de la Antigüedad, lo expresó Nietzsche, lo vivieron los libertarios de la primera hora y palpita todavía hoy en la crítica radical del «bio-poder»: contra la Vida Predestinada, contra las explotaciones y coerciones que la constituyen, cabe siempre un combate. *El combate contra la Predestinación* puede decirse también de otra forma: «autoconstrucción ético-estética del sujeto para la lucha». Pero de ello hablaremos al final de este trabajo...

(23) Hablamos de «tardo-sujeto» para señalar una cosificación, un supuesto Agente (permanente) de la Historia, mitificado como tal, cristalizado en su idealidad transformadora, determinado onto-teo-teleológicamente, de conformidad con las categorías rectoras de la racionalidad política clásica. Y aplicamos el término «pseudo-sujeto» para referirnos a un Agente ilusorio, 'postulado' institucionalmente, simulación del Actor elaborada por el orden del poder-saber, en correspondencia con la gestión política de la desobediencia y con la lógica del «ilegalismo útil» descritas por Foucault.

(24) Véase, en esta línea, «El caos en el pensamiento mítico», artículo de E. Lizcano (2003, p. 9-27).

El 'síndrome de Viridiana' en la política (En torno al activismo social-cínico)

En el film *Viridiana*, Buñuel refleja con acritud una disposición carroñera, deprecadora/depredadora: la del benefactor que acoge a pobres y «necesitados» para ganarse el Cielo de los cristianos, por la vía de la caridad; virtuoso que sería verdaderamente «desdichado» si no los encontrara por las calles, en los parques, donde los basureros, si no pudiera acudir a socorrerlos, es decir a «reclutarlos». *Viridiana* será agredida por sus propios protegidos: «justicia poética», cabría sostener... Blake: «La caridad no existiría si antes no hubiéramos llevado a alguien a la pobreza»²⁵.

El síndrome de Viridiana ha estragado buena parte de las prácticas políticas de la izquierda convencional. Burgueses y pequeñoburgueses bienintencionados corrieron a «ayudar» a la clase trabajadora; quisieron «emanciparla», «liberarla», «redimirla». No provenían del mundo del trabajo físico, pero se pusieron al frente, tal una «vanguardia», iluminando y encauzando. Incurriendo en lo que Deleuze llamó «la indignidad de hablar por otro» (Foucault, 1979, p. 80), prejuzgaron que algo iba definitivamente mal en la conciencia de los trabajadores, pues no seguían diligentemente sus consignas; y que se requería un trabajo educativo para des-alienarlos, para centrarlos en el modelo esclarificado del Obrero Consciente, del Sujeto Emancipador, cuando no del Hombre Nuevo. El Cielo que estos privilegiados pretendían ganarse, con su entrega generosa a la causa proletaria, ya no era, por supuesto, el cielo común de los cristianos: era el Cielo selecto de los revolucionarios²⁶. Hoy, en el ámbito de la crítica al neo-liberalismo, al Tratado de Libre Comercio con EEUU, al Plan Colombia, etc., un sinnúmero de organizaciones e individuos «relevantes» se han acercado al movimiento indígena con propósitos, a menudo y en lo secreto, turbios, si no carroñeros. Tras haber recalado en diversos sustitutos lógico-teóricos de la Clase Obrera, *Viridiana* reaparece...

Más allá de la casuística de los compromisos dudosos o inestables, reencontramos siempre la misma secuencia: 1) *Conmiseración social* (socio-étnica, en muchos casos) ante las vicisitudes de un *otro*; 2) Declaración de «*simpatía*», hiperbolizada en ocasiones como «*empatía*»; 3) Disposición «*auxiliadora*» inmediata; 4) *Exacción psicológico-moral* («ganarse» un Cielo), acompañada de un *rédito* económico y/o político y/o cultural... Siempre el mismo concepto, que hemos nombrado «síndrome de *Viridiana*». Sabemos de él por haberlo padecido...

Toda esta lógica viciada de la cooperación se resuelve finalmente, y como quinto aspecto, nota cardinal, en una *voluntad de «intervención»*, de «constitución», sobre la movilización ajena. Se habla de «colaboración», «diálogo», «intercambio», etcétera, para

(25) En su film *Viridiana* (1961), Luis Buñuel dramatiza admirablemente una perspectiva que William Blake desliza una y otra vez en *Las bodas del Cielo y del Infierno*. Al cabo de unos siglos, Nietzsche extraerá todas las consecuencias filosóficas de esta singular perversidad del bien anotada por el grabador y poeta visionario.

(26) En América Latina, la guerrilla clásica, que importó el pensamiento «liberador» de Occidente, se trajo también, en el kit, el síndrome funesto. «Henry», uno de los fundadores de «La Cometa», organización político-militar en sus inicios, que hizo parte del Ejército Popular de Liberación, nos reveló la consigna *asumida* por los muy acomodados dirigentes de ese movimiento guerrillero colombiano, una consigna rigurosamente cínica: «*Vencer o París*».

ocultar la inevitable pretensión, definitivamente occidental, de corregir, reformular, *reconducir la praxis del otro*. Una cultura esencialmente «expansionista», que predica valores «universales», no sabría hacer otra cosa ante la índole «localista», «particularista», de la mayor parte de las reivindicaciones coetáneas... En nuestra área, el *síndrome de Viridiana* ha inficionado por completo el ámbito del llamado «trabajo social», institucional o alternativo, 'administrado' o 'activista', que tradicionalmente eligió su objeto entre las capas subalternas de la población (minorías étnicas, marginados, colectivos particularmente vulnerables, pobres, víctimas de las violencias o de las discriminaciones,...). Asistentes, educadores sociales, profesionales de la integración, activistas en barrios, burócratas del bienestar social, ONGentes, psicólogos, abogados o asesores al servicio de los movimientos sociales, sindicalistas, tardo-agitadores, etc., cayeron sobre los desposeídos y los desahuciados, sobre los vejados y los oprimidos, con toda la desfachatez del ave de carroña, lo mismo que el personaje de Buñuel sobre los indigentes y menesterosos, siempre dispuestos a «hacer el bien» en provecho (material y/o simbólico) propio, *reparando y encauzando*. La perversidad cínica del Estado del Bienestar se ha nutrido hasta el hartazgo de esa disposición *infra-sacrificial* y *necro-parasitaria*, procurando atraer y «encuadrar», por un doble movimiento complementario, no menos al sujeto que al objeto de la práctica social, a los «auxiliadores» pero también a los «auxiliados», gestionando tanto el excedente de 'generosidad' de los primeros como el monto de las 'necesidades' de los segundos.

Autoconstrucción ético-estética del sujeto para la lucha

Perspectiva teórica

A) El último Foucault ejerció una auto-crítica fundamental que, revisando su teoría del poder, le lleva a escapar del «idealismo negativo» (todo está asimilado, no quedan espacios para la libertad, el *stablishment* es insuperable) precisamente por las puertas de la ética. En glosa de Lazzarato:

En la frontera entre 'relaciones estratégicas' y 'estados de dominación', sobre el terreno de las 'técnicas de gobierno', la lucha ético-política adquiere pleno sentido (...) y tiene dos finalidades mayores: 1) permitir las relaciones estratégicas con el minimum posible de dominación, al establecer reglas de derecho, técnicas de gestión de las relaciones con los otros y también de las relaciones con uno mismo; 2) aumentar la libertad, la movilidad y la reversibilidad de los juegos de poder, pues son ellas las condiciones de la resistencia y de la creación. (Lazzarato, 2000, p. 6)

«Lucha ético-política»: expresión de una voluntad individual de resistencia que enlaza tanto con aquella *necesidad personal de rebeldía* constituyente de la antropología bakuniana²⁷ como con el énfasis de los anarquistas individualistas en la *auto-creación del sujeto*, en la invención de la propia vida²⁸. En efecto, para Foucault, aquella reversibilidad que distingue a las «relaciones de poder» (o estratégicas), su carácter 'no-cerrado', funda la posibilidad de una *lucha política consciente* por su atenuación, su inversión o su erradicación: en todas las esferas de ejercicio del poder cabe oponer una resistencia, una contestación –*negación de lo dado en sí misma afirmadora de una alteridad*. El maes-

(27) Remitimos a *Dios y el Estado* (2008, p. 10), obra de Mijail Bakunin, disponible en la red.

(28) Repárese en *El anarquismo individualista. Lo que es, puede y vale*, de E. Armand (2003, p. 35). Y en *El Único y su propiedad*, obra de M. Stirner (2003, p. 46-47), de acceso libre por Internet.

tro debe proponerse no aplastar al discípulo, y al discípulo incumbe precaverse contra el maestro; en la pareja, la mujer ha de enfrentar la pretensión de dominio del hombre y está en la mano del hombre mantener a raya esa proclividad; hay padres que exploran relaciones menos directivas con sus hijos, y niños que combaten los signos del autoritarismo paterno; cabe idear procedimientos para que las asambleas mitiguen su desenvolvimiento manipulador, falsificador de la democracia residual, etc.

Aunque la Biopolítica persigue un gobierno casi absoluto de nuestras vidas, al afectar y regir ámbitos que suponíamos privativos (natalidad, higiene, alimentación, ocio,...); aunque el triunfo de la Modernidad se ha cifrado en la forja de una entidad antropológica sustancialmente dócil, sumisa, hasta el punto de suscitar la reducción de los aparatos y del papel del Estado; aunque, contra los estados de dominación, poco pueda en verdad la resistencia...; a pesar de todo ello, Foucault, en sus últimos textos, sostiene que el individuo aún puede *aspirar* a escapar del control, a resguardarse de la opresión. Y ello mediante una lucha ético-política como la que definía al «anarquista individualista» de Stirner o Armand, siempre enfrentado a la coacción de la sociedad; como la que el optimismo de Bakunin consideraba inherente a la naturaleza humana; como la que manifiestan los mil ejemplos históricos de la heterotopía de Kropotkin²⁹... La 'fe' postrema de Foucault en la potencialidad creativa y auto-creativa del ser humano, en la posibilidad de emergencia de una nueva subjetividad y, por su medio, de una nueva sociabilidad, puede concebirse, así, como una «actualización» de la ética libertaria, y late en ella el supuesto básico de la ontología ácrata: *la capacidad auto-generativa del hombre y de la sociedad*³⁰:

No se trata únicamente de defenderse y de resistir, sino de crear nuevas formas de vida, crear otra cultura (...). Afirmarnos no solo en tanto identidad, sino en tanto fuerza creadora. Las relaciones que hemos de mantener con nosotros mismos (...) deben ser más bien relaciones de diferenciación, de innovación, de creación. (Foucault, citado por Lazzarato, 2000, p. 6).

Guardándole las distancias a Agamben³¹ y no dejándose reclutar por Lazzarato, Foucault incide particularmente sobre el ámbito de la subjetividad, del pensamiento y la moralidad³². Pero, en todos los casos, la crítica contemporánea de la Biopolítica se traduce en una llamada a la acción; en *un requerimiento, refinadamente ético, de resistencia individual y de compromiso contra la opresión* –solicitud en la que reverbera, insolente, la vieja concepción antagonista del sujeto empírico como escultor de sí mismo y como potencia transformadora de la sociedad. En *Crear, Luchar, Vivir. El combate contra la Predestinación*, abordamos los modos en que estas dos instancias (la «invención» de uno mismo y el ataque a la forma social establecida), unificadas por el anarquismo, pero también fundidas en Nietzsche, jugaron a encontrarse y desencontrarse a lo largo de la historia cultural de Occidente³³.

B) La crítica de la Biopolítica niega el Estado decrecido de los neoliberales tanto como el Estado amplio de los socialdemócratas. Pero, de una manera menos diáfana, esa

(29) Véase *El Estado*, opúsculo de P. Kropotkin (2001, p. 5 y siguientes) disponible en la red.

(30) Así lo ha enunciado C. Ferrer en el prólogo a *Dios y el Estado*, de M. Bakunin (2008, p. 6-7).

(31) Véase, de este autor, *Lo que queda de Auschwitz* (2000).

(32) «No es entonces el poder, sino el sujeto, lo que constituye el tema general de mis búsquedas» concluye M. Foucault (Lazzarato, 2000, p. 5).

(33) Artículo incluido en *Cadáver a la intemperie* (2013, p. 57-62).

perspectiva cuestiona también el Mercado, «ídolo sin crepúsculo» de los primeros y «ámbito perfectible» (subsancable, regulable) para los segundos; y aquí hace valer, lo mismo que el pensamiento libertario, una inspiración *quínica*. En efecto, la llamada *Secta del Perro*, congregación de los «cínicos» antiguos, con Diógenes y Antístenes a la cabeza, que tanto marcará el devenir bio-bibliográfico de Nietzsche, influyó asimismo, en variable medida, en los anarquistas decimonónicos y, a su través, dejó como un eco en la crítica de la Biopolítica. La afilada divisa de Diógenes («Con un poco de agua y de pan de cebada, se puede ser tan feliz como Júpiter») ³⁴, desplazada sutilmente por Armand («Antes una choza, un vaso de agua y un puñado de castañas, que la labor en común con quien no place», 2003, p. 50), recoge el sentir del quínico insurrecto: la libertad (individual) constituye el bien supremo, condición de la felicidad «posible», aunque no esté al alcance de cualquiera... Y no es accesible a todos porque conlleva una *exigente* doble renuncia –dar la espalda a la sumisión laboral y ahuyentar de la propia vida los tentáculos del mercado. «A nosotros también nos gustan los pasteles; pero no estamos dispuestos a pagar su precio en servidumbre»: así habla la austeridad quínica, que ya no trueca ‘libertad’ por ‘comodidad’, ‘autonomía’ por ‘bienestar’. Mejor aquella «dulce pobreza» cantada por Hölderlin que el trabajo alienado o la tiranía mercantil. Mejor la independencia del indigente, llegado el caso, que la abundancia del hombre atado.

Como, desde la Modernidad, corresponde a la organización burocrática, al poder estatal, «responsabilizarse» de la sociedad, recurriendo a formas diversas de una misma figura estructural (el asistencialismo), ora como agente paternal que auxilia a los desamparados (Estado Social), ora como marco benefactor que garantiza las ‘oportunidades’ de la competencia (Estado Neoliberal), el espíritu quínico verá siempre en él, en Leviatán, una trampa, una amenaza, una condena para la libertad más concreta, que se respira todos los días y se resuelve en parte como un incondicionado disponer del propio tiempo. Y los adversarios contemporáneos de la Biopolítica, convergiendo con autores como P. Sloterdijk o M. Onfray, tildados a menudo de ‘neoquínicos’ ³⁵, deben admitir (aunque apenas lo asuman en el diseño de sus vidas) que «resistir» supone «negar» y, con frecuencia, «negar» equivale a «huir» (Deleuze: «El valor consiste en aceptar el huir antes que vivir quieta e hipócritamente en falsos refugios. Es posible que yo huya; pero a lo largo de toda mi huida busco un arma», 1972, p. 287). *Porque no cabe duda de que, en cierto sentido, los quínicos «huyen»...* Y deben reconocer también, estos críticos del Sistema Liberal de Seguridad, que aquella «auto-creación» a la que invitan, aquella posibilidad de escapar de la Biopolítica, ni es tan fácil ni es tan ‘verdadera’ bajo la luz prostibularia del Mercado y en las mazmorras consentidas del Salario y del Empleo. *Porque es seguro, en todos los sentidos, que los quínicos no están en venta...*

C) Liberal-Libertario: tándem tiznado de metafísica, hijo de la Ilustración, con muchos puntos de consenso entre sus dos polos, pero con discrepancias irreductibles que terminan enfrentándolos. Binomio que concibe de distinta manera también al sujeto. Para el liberalismo clásico y el neoliberalismo, más que «sujetos» (agentes de cambio, poten-

(34) Remitimos a *Crítica de la razón cínica*, de P. Sloterdijk, donde se puede leer: «Su espectacular pobreza es el precio de la libertad» (2006, p. 251).

(35) Por la simpatía hacia el quínismo perceptible en *Crítica de la razón cínica*, de P. Sloterdijk (2006), y *Cínismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, de M. Onfray (2002).

cias transformadoras), hay «individuos»: ejemplares empíricos del viejo *homo economicus* (ser para el mercado y por el mercado, fuerza productora y consumidora, objeto laboral) al que se superpone el reciente *homo politicus* (ciudadano «fraguado» por el Estado de Derecho y al que incumbe la reproducción de esa estructura jurídica)³⁶. Para los libertarios, el Sujeto, colectivo según unos (el Pueblo) e individual según otros (el Yo), se define como fuerza auto-creadora y regeneradora de la sociedad, instancia para la re-invencción del mundo. Y, más allá o más acá del tándem, se sitúan los críticos de la Biopolítica, impregnados no obstante de libertarismo, capacitados para resguardarse mejor del vendaval metafísico (revisión de la idea de Justicia, anti-universalismo, impugnación del etnocentrismo occidental,...), recordándonos que Estado Mínimo Neoliberal y Estado Dilatado del Bienestar son solo dos pigmentos, dos colores, en el cuadro abigarrado de la ausencia real de libertad (y de la explotación material continuada) que el poder-saber pintó para el hombre desde el siglo XVIII...³⁷. Al fondo, conjurados contra la existencia predestinada, encontramos a los cínicos antiguos, los *quínicos*, empeñados en «vivir el pensamiento» a un coste y bajo un riesgo que sus admiradores contemporáneos, anti-liberales franceses y alemanes, entre otros, cultivadores de la genealogía o pretendidos neoquínicos, contentándose meramente con «pensar la vida», no están siendo capaces de afrontar.

Manifestaciones de la autoconstrucción

Se dan aún signos de que la autoconstrucción ética del sujeto para la lucha tiende a abrirse camino entre los escombros de los «tardo-sujetos» y de los «pseudo-sujetos». Cabría vislumbrar un nuevo horizonte ético-político, en el que los «semi-sujetos» o «proto-sujetos» se debaten por constituirse a sí mismos, por auto-determinarse, en el apagamiento definitivo de hasta la menor «luz» exterior y en el ahuyentar de toda aquella saga enfermiza de «guías», «predicadores», «educadores» y «cooperantes». Sin postular la Emancipación Absoluta como meta, sin encerrarse en una Causa totalizadora, sin reconocerse como Sujetos de la Historia, de espaldas al cinismo de la Ilustración (con su eugenesia latente de un Hombre Nuevo pedagógicamente elaborado y su tanotofilia patente de un exterminio de los «hombres viejos» a-rationales), reacios a la institucionalización y a los andamiajes del Estado, miríadas de sujetos en autoconformación sugieren que, más allá de la Utopía, incluso contra una Utopía que ha perdido su inocencia, bajo el aliento quizá de la Heterotopía, subsiste aún un orden de los conflictos y de las luchas radicalmente desesperado, que ni augura un Nuevo Amanecer ni se complace en la transacción con el Presente. Se distinguen hoy «pre-sujetos», individuales y colectivos, que conciben la existencia como obra y niegan por dignidad la sombría organización de lo real.

Y cabe hablar de «autoconstrucción ética del sujeto para la lucha», por ejemplo, entre los *colectivos* «*viviendistas*» que no demandan ya únicamente la legalización de sus asentamientos 'piratas', sobre suelo invadido, sino que reclaman además un estatuto especial de autogobierno, una suerte de autonomía local de índole asambleísta, afinca-

(36) Véase especialmente *The Road to Serfdom*, de F. A. Hayek (1944), disponible en castellano en la red (2011).

(37) Véanse las dos primeras páginas de «Nacimiento de la biopolítica» (1979), resumen del curso dictado por M. Foucault en el Colegio de Francia (1978-9). Traducido al castellano por F. Álvarez Uría, el texto se halla disponible en la red.

da en la democracia directa y desafecta a la «representación»³⁸. Este «viviendismo», con voluntad de autogestión, muy alejado de la simple reivindicación de un techo bajo los parámetros de la propiedad privada, del mercado y de los marcos constitucionales, abierto a una experiencia indefinida de índole política, hostil a la lógica del Capital, intensamente ‘comunitario’, se halla en las antípodas de las luchas occidentales por la «vivienda digna», los «alquileres sociales», el fin de las hipotecas abusivas o la ocupación (para intereses privados y con perspectivas de apropiación) de los inmuebles abandonados. Así como estas luchas «reformistas», liberal-progresistas, se instalan en la órbita de la «conflictividad conservadora», remitiendo como mucho al paradigma del «ilegalismo útil», de la «transgresión reproductiva» (gestión política de la desobediencia), aquellos empeños viviendistas radicales se erigen en exponentes de un proceso de auto-conformación del sujeto de la contestación, necesariamente ético –en la acepción de Foucault.

«Vivir la vida como obra» (estética) y oponerse al orden vigente de la desigualdad y de la opresión (ética) son también componentes esenciales de la *reivindicación indígena* anti-liberal, orientada a la preservación de sistemas igualitarios en lo socio-económico y de «democracia sustantiva» en lo político, con disposiciones de la cotidianidad atravesadas por la ayuda mutua y la cooperación, educaciones comunitarias no-escolares y una aspiración de armonía eco-social nombrada como «vivir en el bien», «buen vivir» o «vida buena»³⁹. Este enfrentamiento indígena contra los poderes centralizadores y homologadores del Estado (de cualquier tipo de Estado) y contra el etnocidio larvado en el despliegue «global» de la propiedad privada y el libre mercado, renovado sin cesar por Latinoamérica y también en otros continentes⁴⁰, combatido de hecho por proyectos políticos aparentemente «transformadores», izquierdistas, nominalmente anti-imperialistas (el «bolivarismo» inaugurado por Chávez, el indigenismo institucional de Evo Morales, el reformismo progresista brasileño desde Lula, etc.)⁴¹, puede estimarse asimismo como testimonio de la autoconstrucción ética de un sujeto para la lucha –re-elaboración contemporánea del indigenismo insumiso anticapitalista. «Proto-sujeto» enfrentado a los «tardo-sujetos» de los partidos políticos, los sindicatos y las formaciones gubernamentales⁴², nada tiene que ver con los nacionalismos occidentales, con la revuelta «conservadora» de las regiones y de las comunidades frente a las instancias

(38) Este es el caso de una importante fracción del movimiento viviendista de Popayán (Colombia), que retoma experiencias previas de auto-organización en Brasil, Guatemala (CONAPAMG) y otros países.

(39) Para una aproximación al concepto de «vida buena» en el entorno indígena mesoamericano cabe destacar las investigaciones de A. Paoli (2001), C. Cordero (2001), M. Molina Cruz (2003), E. Marroquín (1999) y J. W. Whitecotton (1985), entre otros, autores que han dejado su huella en nuestro ensayo *La bala y la escuela. Holocausto indígena* (2009).

(40) Para América Latina, véase especialmente *La sociedad contra el Estado* (P. Clastres, 2013), *La paz blanca* (R. Jaulin, 1973) y *Pueblos originarios en América* (A. Cruz, 2010). Para el continente africano, proponemos *La muerte en los Sara* (también de R. Jaulin, 1985) y *África Rebelde* (S. Mbah y E. Igariewey, 2000).

(41) Para el caso de Bolivia, aconsejamos *La articulación de las demandas y los intereses de los movimientos sociales durante el gobierno del MAS en Bolivia*, Tesis de Fernando García Leiva (2012), inédita; y *Nación Culebra. Una mística de la Amazonía*, de Pablo Cingolani (2012). Para Venezuela, véase «¿Revolución sin revolucionarios? (Chávez, Venezuela y el Hombre Nuevo)», en *Cadáver...* (García Olivo, 2013, p. 359-369). Para Brasil, remitimos a los artículos de J. Petras o N. Chomsky sobre la gestión del presidente Lula da Silva, aparecidos en el periódico digital *Rebelión*.

(42) Véase, de F. Ventura, *Democracia y sindicalismo de Estado* (2004), para el caso de los sindicatos. En lo que atañe a los partidos y gobiernos, remitimos a las obras clásicas de Lyotard (1987), Baudrillard (1980), Maffesoli (1977), Girardin o Lefebvre (1972).

centrales, con las vindicaciones «federalistas», con el independentismo liberal, burgués, *hacedor de Estado*. En tanto pseudo-sujetos adheridos al Sistema, los autonomismos y secesionismos del Norte devienen simples «momentos traviesos» de la organización.

Autoconstrucción ética de un sujeto colectivo para la denegación es también lo que percibimos en algunos desarrollos locales, no predominantes, de la filosofía de la *guerrilla* en Colombia. Cuando, desde algunos miembros del ELN, se desliza la idea de la Guerrilla como «espacio inmunológico», concepción de vida y refugio existencial para cuantos no puedan ‘respirar’ bajo la presión del Capital y de ‘su’ Estado, viciados los aires por la corrupción y la injusticia sistemáticas, con plena conciencia de que no cabe ya aspirar a la «toma del poder», de que las armas deberán ir callando para que hable por sí mismo el estilo de vida y la experiencia local de autogobierno, de que no hay en el horizonte ninguna Gran Revolución prometeica, afín a las categorías desvinciadas de la racionalidad política clásica, idea por tanto de una suerte de «Guerrilla Posmoderna», en trance de re-inención por sí misma, cuando este discurso empieza a tomar cuerpo, desde adentro y casi con pies de paloma, no cabe ya duda de que un proto-sujeto está en ciernes. Como tardo-sujeto, como pseudo-sujeto, la Guerrilla clásica se ve deconstruida, astillada al menos, por este proto-sujeto que esgrime su cuota de derecho a la realidad⁴³.

No es absolutamente distinto el caso de los colectivos occidentales que huyeron de las ciudades para desarrollar *experimentos de organización y de vida alternativas en el medio rural*. En estas experiencias, a menudo de inspiración libertaria (pensemos en Matavenero, en Lakabe, por ejemplo), pugna por manifestarse un sujeto no-cínico en auto-construcción, que es asimismo un sujeto en lucha⁴⁴. En la medida en que una nueva austeridad, un respeto franco por el medio ambiente, un amor a la autonomía personal y colectiva, cancelados los grilletos del empleo y del consumo superfluo, infunden estos proyectos, podría hablarse, en propiedad, de la floración de un «quinismo del siglo XXI», un *neoquinismo* sublevado, como el de ayer, contra la producción y contra la obediencia. «No producir, no consumir, no comprar ni vender, no obedecer ni mandar»: estas consignas, solo alcanzables de un modo relativo, fragmentario, que casi se tientan en los procesos de autogestión libertaria en el campo, pueden también perseguirse en las ciudades, aunque las dificultades son crecientes y el coste en sacrificio personal considerablemente mayor. Y bulle también el anhelo de autoconstrucción ético-estética en esos grupos de «buscavidas», en esos colectivos, satanizados a veces como «hordas», que conquistan una esforzada libertad viviendo casi literalmente de los desperdicios de los demás o instaurando un bello pequeño «desorden (alimenticio) en

(43) Aspecto acreditado en la cárcel de La Picota (Bogotá), donde conversamos con presos de las FARC y del ELN en el marco de una charla anti-pedagógica. Tales materiales formarán parte de *Cuaderno de Bogotá 1. La ciudad insumisa*, proyecto videográfico en elaboración.

(44) Para un acercamiento a la realidad y el mito de estas experiencias, resulta muy interesante el libelo *Fe de erratas. La agitación rural frente a sus límites* (2012), anónimo, que circula por centros sociales del llamado «movimiento alternativo». Aparecieron también interesantes artículos al respecto en la revista vasca *Ekin-tza Zuzena*. Cabe, por último, recurrir a los estudios «ruralistas» de Félix Rodrigo Mora, publicados por Bru-lot y otras editoriales en los últimos años.

la propiedad»⁴⁵. Protosujeto quínico, labra su dignidad en el reverso de la figura cínica por excelencia: la del anarco-funcionario...

En el ámbito de la enseñanza, se están articulando *proyectos educativos insubordinados* que rompen estructuralmente con los moldes de la Escuela (la Escuela: «tardo-sujeto» por antonomasia devenido «pseudo-sujeto» en la variante integrada, reformista, de las Escuelas Libres), auto-configurándose en la abolición del «encierro», de la dicotomía Profesor-Alumno, de la policía curricular y de la evaluación jerarquizadora⁴⁶.

Eventualmente, se producen cristalizaciones de la mencionada autoconstrucción que sorprenden por su abigarramiento y solidez, como el *experimento de soberanía popular* que vivió Oaxaca en 2006, de la mano de la APPO y otras organizaciones⁴⁷, en el rechazo de los poderes de derecho y de la ley positiva federal y estatal, tentando lo indefinido-histórico, enfrentándose verdaderamente al futuro como el escultor a la roca, instaurando un verdadero «estado de excepción», con un radicalismo y una peligrosidad implícitas que nada tienen que ver con la pequeña «transgresión tolerada» del 15-M español, simple ilegalismo útil⁴⁸. En Oaxaca destelló un «protosujeto» que, de algún modo, se fue incubando en determinados aspectos laterales de la *Otra Campaña zapatista*.

Podríamos alargar la lista de las autoconstrucciones colectivas del sujeto, que se diversifican y desglosan en cada constelación cultural, pero no es necesario. Para los fines de este estudio, se requería señalar su plasmación empírica, mostrar la heterogeniedad de sus manifestaciones históricas, siempre como negación, como antítesis, de aquel orden de la *conflictividad conservadora* y de la *desobediencia inducida* que se nos presenta hoy, tácitamente, como ámbito exclusivo de la contestación real, pretendiendo monopolizar, aún como simulacro, el descontento y la desaprobación inmediatas (pensemos, por ejemplo, en las «mareas» pro Estado del Bienestar)⁴⁹. Valga, pues, con la precedente selección de ejemplos... Y con la tesis que arrojan intempestivamente: en el contexto de una *planificación institucional de la movilización contra la propia institución* (gestión política de la disconformidad y de la protesta), la práctica de la disensión franca, de la resistencia íntegra, se torna infrecuente, arriesgada, extraordinariamente ardua. Porque arraigar en la negación, conjurando la adición a la producción y a la obediencia, y manteniendo a raya las seducciones del mercado, de la cotidianidad acariciadora y de la vida estándar, maltrata y casi lacera a sus escasos actores. En este sentido,

(45) Hemos acreditado este extremo para la ciudad de Madrid, particularmente, donde subsisten pequeños grupos de «libertos» o «supervivientes», aferrados a un sentimiento de libertad personal que se paga en austeridad, reciclajes varios de los desperdicios urbanos, prácticas circunstanciales de expropiación, etc. Fuera del estricto entorno urbano, se percibe un inconfundible aliento quínico en las propuestas y prácticas de T. Kazynski y J. Zerzan (2001), entre otros.

(46) El colectivo Olea, en Castellón, por ejemplo. Se están dando experiencias semejantes, de índole no-escolar, en casi todas las comunidades del Estado.

(47) Para más información, véase el blog de la APPO:
<http://asambleapopulardeospueblosdeOaxaca.blogspot.com.es/>

(48) Véase *15 M, obedecer bajo la forma de la rebelión. Tesis sobre la indignación y su tiempo*, del colectivo Cul de Sac (2012).

(49) En relación con este asunto, retómese la crítica de Iván Illich al Estado del Bienestar, que aflora en obras como *La convivencialidad* (2012) y *La sociedad desescolarizada* (2012).

esgrimir que *la lucha continúa*, no constituyendo una falsedad, casi equivale a postular que *la lucha ha devenido rareza*.

Y, en fin, más allá o más acá de lo colectivo, ¿quién no conoce o ha conocido *individuos* que componen su biografía como los capítulos de una novela, concibiéndola como «obra», como creación estética consciente, persuadidos, con Jaspers, de que «la vida es la ocasión para un experimento» (1963, p. 14) y llevando esa «vida *decidida*», que diría Heidegger, con alegría y con dolor, a los puertos indefectiblemente éticos de la lucha que no cesa y de la contestación sin tacha? No son muchos, desde luego, porque la denegación trasparente de lo dado, en el horizonte cínico de las falsas luchas y de las oposiciones integradas, se ha vuelto difícil y en absoluto hace la vida más amable, más transitables los días, muelle el existir. Pero, como recordaba Brecht, «son los imprescindibles». No es la esperanza la que se refugia en ellos (Goethe: «Tengo en cadenas a dos de los mayores enemigos del hombre: la Esperanza y el Temor», 1980, p. 162), sino la posibilidad misma del sujeto crítico.

Referencias

- Agamben, G. (1999) *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. València, Pre-Textos.
- (2000) *Lo que queda de Auschwitz*. València, Pre-Textos.
- Armand, E. (2003) *El anarquismo individualista. Lo que es, puede y vale*. Logroño, Pepitas de calabaza.
- Babel, I. (1992) *Diario de 1920*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI.
- Babeuf, G. (1975a) «El Manifiesto de los Plebeyos», en *El Tribuno del Pueblo*. México, Ediciones Roca, p. 35-94.
- (1975b) «Gobierno revolucionario: talismán que oculta todos los abusos», en *El Tribuno del Pueblo*. México, Ediciones Roca, p. 13-20.
- (1975c) «¿Qué hacer», en *El Tribuno del Pueblo*. México, Ediciones Roca, p. 95-114.
- Bakunin, M. (2008) *Dios y el Estado*. La Plata (Argentina), Terramar.
- Baudrillard, J. (1980) *El Espejo de la Producción o la ilusión crítica del materialismo histórico*. Barcelona, Gedisa.
- Bauman, Z. (2012) «Entrevista de Glenda Vieites a Zygmunt Bauman», en [www.slideshare.net](http://www.slideshare.net/davidpena3726613/bauman-entrevista), disponible en <http://www.slideshare.net/davidpena3726613/bauman-entrevista> [acceso: 25.11.13]
- Benjamin, W. (1975) «Tesis de Filosofía de la Historia», en *Discursos Interrumpidos I*. Madrid, Taurus.
- Blanchot, M. (1990) «La razón de Sade», en *Lautréamont y Sade*. México, FCE, p. 11-63.
- Buñuel, L. [dir.] (1961) *Viridiana*. Coproducción España-México; Films 59 / UNINCI / Producciones Alatraste.
- Cingolani, P. (2012) *Nación Culebra. Una mística de la Amazonía*. La Paz, FOBOMADE.
- Cioran, E. M. (1980) *Contra la historia*. Barcelona, Tusquets.
- (1986) *La caída en el tiempo*. Barcelona, Planeta.
- Clastres, P. (2013) *La sociedad contra el Estado*. Barcelona, Virus Editorial.

- Colectivo Cul de Sac (2012) *15 M, obedecer bajo la forma de la rebelión. Tesis sobre la indignación y su tiempo*. Alacant, Cul de Sac.
- Cordero, C. (2001) *El derecho consuetudinario indígena en Oaxaca*. Oaxaca, Instituto Electoral Estatal.
- Cruz, A. (2010) *Pueblos originarios en América*. Pamplona, Aldea Alternatiba Desarrollo.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (1972) *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós.
- Fanon, F. (1971) *Los condenados de la tierra*. México, FCE.
- Ferrer, C. (2008) «Prólogo» a *Dios y el Estado*, de M. Bakunin. La Plata (Argentina), Terramar.
- Foster, H. (1985) *La Posmodernidad*. Madrid, Kairós.
- Foucault, M. (1979) «Los intelectuales y el poder. Entrevista de Gilles Deleuze a Michel Foucault», en *Microfísica del Poder*. Madrid, La Piqueta, p. 77-86.
- García Leiva, F. (2012) *La articulación de las demandas y los intereses de los movimientos sociales durante el gobierno del MAS en Bolivia*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología (trabajo fin de máster; director: Breno Marqués Bringel).
- García Olivo, P. (2009) *La bala y la escuela. Holocausto indígena*. Barcelona, Virus Editorial.
- (2013) *Cadáver a la intemperie. Para una crítica radical de las sociedades democráticas occidentales*. Girona, Logofobia.
- (2014) *Dulce Leviatán. Críticos, víctimas y antagonistas del Estado de Bienestar*. Barcelona, Bardo Ediciones.
- Godard, J. L. [dir.] (1967) *La Chinoise*. Anouchka Films / Les Productions de la Guéville / Athos Films / Parc Film / Simar Films.
- Goethe, J. W. (1980) *Fausto*. Barcelona, Planeta.
- Grosfoguel, R. (2007) «Descolonizando los universalismos occidentales: el pluralismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas», en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. [ed.], *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, p. 63-78.
- Habermas, J. (1986) «Perfil filosófico-político. Entrevista con Jürgen Habermas», en *Materiales de Sociología Crítica*. Madrid, La Piqueta.
- Hardt, M.; Negri, T. (2002) *Imperio*. Barcelona, Paidós Ibérica.
- Hayek, F. A. (1944) *The Road to Serfdom*, Chicago, Universidad de Chicago, Roulledge Press. Disponible en castellano en <http://archipielaolibertad.org/> (2011) [Último acceso: 25.11.13]
- Illich, I. (2012) *La sociedad descolarizada*. Madrid, Brulot.
- (2012) *La convivencialidad*. Barcelona, Virus Editorial.
- Jaspers, K. (1963) *Nietzsche*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Jaulin, R. (1973) *La paz blanca*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
- (1985) *La muerte en los Sara*. Barcelona, Mitre.

- Keane, J. (1997) «El largo siglo de la violencia». *Debats*, València, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, núm. 61, p. 38-49.
- Kropotkin, P. (2001) *El Estado*, en www.cgt.es/biblioteca.htm, disponible en www.cgt.es/descargas/SalaLectura/kropotkin-el-estado.pdf [acceso: 25.11.13].
- Künzli, A. (1990) «En defensa de un pensamiento radical contra el fundamentalismo». *Debats*, València, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, núm. 32, p. 74-78.
- La Polla Records (1984) *Salve*. Estudios Soñua de Iruña.
- Lazzarato, M. (2000) *Del Biopoder a la Biopolítica*, en la revista francesa *Multitudes*, núm. 1. Disponible en www.sindominio.net/arkitzean/otrascosas/lazzarato.htm [acceso: 24.11.13].
- Lefebvre, H. (1972) *Manifiesto Diferencialista*. México, Siglo XXI.
- Lizcano, E. (2003) «El caos en el pensamiento mítico», en *Urdimbre*. Castelló, Suport Mutu, p. 9-27.
- Liotard, J. F. (1987) *La condición postmoderna*. Madrid, Cátedra.
- Maffesoli, M. (1977) *Lógica de la dominación*. Barcelona, Península.
- Marker, C. (1992) film *El último bolchevique*. Les Films de l'Astrophore [a propòsit del cineasta rus A. I. Medvedkin].
- Marroquín, E. (1999) *La Cruz Mesiánica*. México, Palabra Ediciones.
- Mbah, S.; Igariwey, E. (2000) *África Rebelde*. Barcelona, Alikornio Ediciones.
- Molina Cruz, M. (2003) *Primeras interpretaciones de simbolismos zapotecos de la Sierra Juárez de Oaxaca*. Oaxaca, Casa de la Cultura Oaxaqueña - Ediciones Watix Dillé.
- Onfray, M. (2002) *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Buenos Aires, Paidós.
- Paoli, A. (2001) «Lekil kuxlejäl. Aproximaciones al ideal de vida entre los tseltales», en *Chiapas*, núm. 12, p. 149-164.
- Santos, B. de S. (2001) «Nuestra América. Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución», en *Chiapas*, núm. 12, p. 31-70.
- Sloterdijk, P. (1983) *Crítica de la razón cínica*. Madrid, Siruela, 2006.
- (2000) «La Utopía ha perdido su inocencia», en www.alcoberro.info, disponible en <http://www.alcoberro.info/V1/sloterdijk.htm#slo1> [acceso: 25.11.13].
- Stirner, M. (2003) *El Único y su propiedad*, tercera edición digital a cargo de Chantal López y Omar Cortés, disponible en <http://www.enxarxa.com/biblioteca/STIRNER%20El%20unico%20y%20su%20propiedad.pdf>. [acceso: 25.11.13].
- Ventura Calderón, F. (2004) *Democracia y sindicalismo de Estado*. Madrid, Fundación Anselmo Lorenzo.
- Wajda, A. [dir.] (1983) *Danton*. Coproducción Francia-Polonia; Gaumont.
- Whitecotton, J. W. (1985) *Los zapotecos*. México, FCE.
- Zerzan, J. (2001) *Futuro primitivo*. Madrid, Numa.
- Zuleta, E. (2007) «La juventud ante la crisis actual», en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Medellín, Hombre Nuevo Editores - Fundación Estanislao Zuleta, p. 93-115.

Socialcínismes. Conflictivitat conservadora vs. autoconstrucció ètica del subjecte

Resum: El principi esquerra s'ha tornat «socialcínic»; i la seva falsedat es percep tant en l'àmbit de l'administració, quan pren el poder anomenant-se socialdemocràcia, liberalisme social, etc., com en el domini de la protesta i de la praxis política antagonista. Desaparegut el Subjecte sobre el que descansa el relat clàssic de l'Emancipació (el Proletariat i els seus diferents *substituts funcionals*, des dels estudiants fins als indígenes), i davant la impostura característica dels esforços per a construir-lo des d'un cert exterior (Síndrome de Viridiana, en els nostres termes), guanya avui terreny el nou ordre de la «conflictivitat conservadora» (gestió política de la desobediència). La resistència que no repercuteix en la simple reproducció «revoltosa» de l'existent esdevé rarsa; però es pot reconèixer-la en determinades pràctiques minoritàries, que semblen ajustar-se a una mateixa divisa: *l'autoconstrucció ètic-estètica del subjecte per a la lluita*. A nivell teorètic, una autoconstrucció tal reuniria, com formant pinya, les veus dels quínics antics, dels llibertaris de la primera hora, de Nietzsche i dels crítics actuals de la Biopolítica.

Paraules clau: conflictivitat social, esquerra, subjecte, autoconstrucció, cinisme, llibertari, biopolítica

Social-cynismes. Conflictualité conservatrice vs auto-construction éthique du sujet

Résumé: Le principe schématique est devenu «social-cynique», et sa fausseté est un précepte aussi bien dans le domaine de l'administration, quand il prend le pouvoir en se nommant social-démocratie, libéralisme social, etc., que dans le domaine de la protestation et de la praxis politique antagoniste. Une fois disparu le sujet sur lequel repose le récit classique de l'émancipation (le prolétariat et ses différents *substituts fonctionnels*, des étudiants aux indigènes), et devant l'imposture caractéristique des efforts pour le construire d'un certain extérieur (syndrome de Viridiana, dans nos termes), le nouvel ordre de la «conflictualité conservatrice» (gestion politique de la désobéissance) gagne aujourd'hui du terrain. La résistance qui ne répercute pas dans la simple reproduction «*revoltueuse*» de l'existant devient une rareté, mais on peut la reconnaître dans certaines pratiques minoritaires, qui semblent s'ajuster à une même devise: *l'auto-construction éthico-esthétique du sujet pour la lutte*. Au niveau théorique, une telle auto-construction réunirait, comme formant un groupe, les voix des Cyniques antiques, des libertaires de la première heure, de Nietzsche et des critiques actuels de la biopolitique.

Mots clés: conflictualité sociale, gauche, sujet, auto-construction, cynisme, libertaire, biopolitique

Social cynicism. Conservative conflict vs. ethical self-construction of the subject

Abstract: The left-wing principle has become that of «social cynicism». Its falseness can be seen in the area of administration when the left are in power under the name of social democracy, social liberalism, etc., and in the domain of protest and antagonistic political practice. As the Subject on which the classic narrative of Emancipation was based has disappeared (the Proletariat and its various *functional substitutes*, from students to indigenous people), and faced with the characteristic pretence of efforts to construct the Subject from an external truth (the «Viridiana syndrome», in our terms), today the new order of «conservative conflict» (the political management of disobedience) is gaining ground. Resistance that does not lead to a basic «rebellious» reproduction of that which already exists is a rarity. However, it can be found in certain minority practices that appear to be adapted to the same slogan: *the ethical-aesthetic self-construction of the subject for the struggle*. At a theoretical level, such self-construction would bring together, as if forming a tight group, the voices of early cynics, the first libertarians, Nietzsche and the current critics of biopolitics.

Key words: social conflict, the left, subject, self-construction, cynicism, libertarian, biopolitics