Revista de Filosofía, Nº 61, 2009-1, pp. 7 - 37
ISSN 0798-1171

Identidad y poder en las sociedades de control

Identity and power in societies of control

Antonio Tudela Sancho
Universidad Nacional de Asunción
Asunción – Paraguay

Resumen

La finalidad del presente ensayo consiste en partir de las nociones interrelacionadas de "capitalismo mundial integrado" (Guattari) y de "sociedad de control" (Deleuze) para intentar una deriva que cruce géneros, épocas y nombres propios: de la filosofía al cine y a la poesía (caminos de ida y vuelta), de Benjamin a Serres pasando por Homero, Kavafis, Cioran o Godard, del tardío imperio romano y sus incertidumbres a la imprecisión de nuestro propio tiempo. Posiblemente, pensar hoy la identidad humana sea como nunca antes un asunto de mezcla, de viaje a través de territorios viejos que demandan una nueva cartografía.

Palabras clave: Sociedades de control, Guattari, Deleuze, identidad.

Abstract

The purpose of this essay is to depart from the interrelated notions of "whole global capitalism" (Guattari) and the "control society" (Deleuze) to attempt a drift across genders, epochs and proper names: from philosophy to cinema and poetry (roundtrip roads), from Benjamin to Serres, passing through Homer, Kavafis, Cioran or Godard, from the late Roman empire and its uncertainties to our own time. Possibly, thinking today about human identity is as never before, a matter of mixture, of travel through old territories that demand new maps.

Key words: Control societies, Guattari, Deleuze, identity.

Recibido: 06-11-08 • Aceptado: 25-02-09

A modo de introducción

Entre otras historias breves y joviales, Walter Benjamin contaba allá por los años treinta de nuestro pasado siglo, cómo Potemkin sufría de depresiones más o menos frecuentes durante las cuales nadie podía acercársele y la entrada a sus aposentos se encontraba severamente prohibida. En la corte no se mencionaban para nada sus dolencias, porque se sabía que cualquier alusión al respecto desagradaba en extremo a la emperatriz Catalina. Una de esas depresiones del canciller se prolongó más de lo habitual, provocando serios inconvenientes. En los despachos se acumulaban a montones los expedientes cuya resolución sin la firma de Potemkin era imposible, urgía la zarina. Los altos funcionarios no sabían qué hacer. En tales circunstancias, el pequeño e insignificante ujier Schuwalkin fue a parar casualmente a las antesalas ministeriales del palacio del canciller, donde, como era habitual, se encontraban reunidos los consejeros de Estado lamentándose y quejándose. "¿Qué ocurre, Excelencias? ¿En qué puedo servir a sus Excelencias?", preguntó el solícito Schuwalkin. Le explicaron lo que sucedía, lamentándose de no poder utilizar sus servicios. "Si no es más que eso, señores míos respondió Schuwalkin, les ruego que me den los documentos." Los consejeros, que nada tenían que perder, se dejaron convencer y Schuwalkin, con el fajo de expedientes bajo el brazo, se encaminó por galerías y corredores a los aposentos de Potemkin. Sin llamar ni siquiera detenerse, accionó el pestillo de la puerta. El dormitorio no estaba cerrado con llave y la puerta se abrió rápidamente. En la penumbra se podía ver a Potemkin sentado en la cama, envuelto en una bata raída y mordiéndose las uñas. Schuwalkin se dirigió al escritorio, mojó la pluma en el tintero y, sin decir palabra, la puso en la mano de Potemkin al tiempo que dejaba el primer expediente sobre sus rodillas. Tras echar una mirada ausente al intruso, Potemkin firmó como en sueños un documento tras otro. Cuando el último estuvo listo, Schuwalkin abandonó, sin ceremonias, tal como había llegado, la habitación con sus legajos bajo el brazo. Agitando en un gesto de triunfo los expedientes en alto, entró en la antecámara. Los consejeros se precipitaron a su encuentro arrebatándole los papeles de las manos. Jadeantes, se inclinaron sobre los documentos. Nadie dijo una palabra; el grupo parecía haberse petrificado. El ujier se acercó de nuevo y preguntó solícito por el motivo de tanta consternación. Sus ojos se posaron entonces sobre las firmas. Un

expediente y otro, y otro más, todos estaban firmados: Schuwalkin, Schuwalkin, Schuwalkin...[1]

Sirva este relato y su perverso desplazamiento de un simple efecto de firma para introducir, sin más preámbulos tampoco, el tema que aquí nos ocupará a lo largo de unas cuantas líneas: ensayar, hilvanar algunas reflexiones acerca de la alteridad y la identidad en el mundo contemporáneo. De un modo sencillo, podríamos formular en principio nuestra tesis diciendo que, en el marco de la apertura al otro, del (re)conocimiento no inclusivo ni invasor del otro en su diferencia cultural, es preciso partir de un serio cuestionamiento de la propia identidad. Hablaremos, entonces, del supuesto previo y necesario para la constitución de todo mestizaje: el de la asunción de la inconsistencia de la propia identidad.

1. El viaje como apertura al(o) otro frente al regreso de la identidad

Comenzaremos, sin embargo, dando un rodeo, abriendo casi un paréntesis metafórico. Hablaremos del correlato o precedente histórico más relevante de lo que muchos han dado en llamar durante las últimas décadas nuestra "crisis de la Modernidad": nos referimos a aquella (otra) "crisis de la Antigüedad" cuyos efectos se hicieron sentir y corrieron como un reguero de pólvora en las instituciones y la vida entera de mediados del siglo III d.C. La clave de aquella crisis del orden grecorromano se inscribe en el difícil tránsito del que Aristóteles denominara *zôon politikon* al *zôon koinonikon* acuñado por Crisipo. Es decir, se trataba de una crisis de la identidad individual enfrentada a la disolución del clásico marco de la *Pólis*, marco griego, ateniense por excelencia, luego adoptado, adaptado y perpetuado por el modelo de Roma, ya entonces difuminadas sus murallas en los indefi-

1 *Cfr.* BENJAMIN, Walter, "La firma", en *Historias y relatos*, trad. de Gonzalo Hernández Ortega, Península, Barcelona, 1997, pp. 73 a 75. [*Gesammelte Schriften*, Band IV-2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972, pp. 758-759.] Benjamin ya había relatado esta posible anécdota (que ahora va precedida por las palabras *"Es wird erzählt"*: "Dicen", "Se cuenta"... Vid. *op. cit.*, Band II-2, p. 409) al inicio de su precioso ensayo sobre Kafka, escrito con motivo del décimo aniversario de la muerte del literato checo [*cfr.* la trad. castellana de Héctor A. Murena en *Angelus novus*, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1971, pp. 91-92], en un contexto muy distinto del nuestro, donde Benjamin afirma que esta historia anticipa en dos siglos el inquietante mundo del autor de *El proceso*, estableciendo una identidad entre el solícito Schuwalkin, "que toma todo a la ligera y se queda con las manos vacías", y el K. de Kafka.

nidos horizontes de un Imperio sin medida humana, gigantesca maquinaria militar, comercial y burocrática. Por vez primera hacía frente el hombre (mucho antes de la tematización de conceptos como los de *persona*, *sujeto* o *conciencia*) al desamparo, a la pérdida del sentido de su vida a caballo de la desaparición de los fundamentos materiales, geográficos y políticos, que antes configuraban dicho sentido en el interior de la pequeña Ciudad-Estado (recordemos a Sócrates prefiriendo beber la cicuta antes que ser excluido de la comunidad, la condena terrible al ostracismo). La caída de los muros de la *Pólis*, de los referentes del sentido existencial, no es vista como una ganancia en libertad individual sino que, antes al contrario, el hombre, ciudadano del Imperio, *ciudadano del mundo*, la vive como insoportable conciencia de la propia soledad frente a la infinitud de una patria abstracta, inabarcable, identificada con la naturaleza misma. Anacrónicamente, podríamos hablar en términos kantianos de un choque aniquilador propiciado por la experiencia de *lo sublime*. Todos conocemos las soluciones que se buscaron entonces con avidez: auge de las escuelas epicúrea, estoica, pitagórica y neoplatónica; sistematizaciones científicas en la línea aristotélica; grandes sincretismos metafísicos y religiosos como los de las gnosis de distinto cuño; y, por situar aquí un fin, el nuevo orden al cabo triunfante de la religión cristiana en su (hegemónica) versión paulina.

En este maremagno de angustias que definen la época crítica del mundo civilizado, de la *Oikouménê*, la figura destacada y con luz propia (frente a quienes quisieron y quieren verle como un simple comentador de Platón) de Plotino, disconforme a la vez con las fáciles tentaciones orientalizantes de los gnosticismos alejandrinos y las cómodas fórmulas de salvación pregonadas por las escuelas del materialismo helénico. Para Plotino no existe un abismo entre Oriente y Occidente, entre racionalidad y mística, sino una buena o una mala interpretación de ambas polaridades. Por esto combate la que cree mala mística orientalizante de las gnosis al tiempo que se interesa por el buen misticismo de los yoguis y brahmanes orientales; por esto lucha contra lo que entiende como un mal racionalismo, el de los materialistas griegos, al tiempo que defiende las categorías del *divino* Platón. Plotino se sitúa así en la frontera, reivindica el genuino pensamiento griego a la vez que responde a la "llamada del Oriente": en el 243, como sabemos por su discípulo y biógrafo Porfirio, se enrola en el ejército de Gordiano III contra el rey persa Sapor en la desastrosa campaña de Mesopotamia, con no otro objeto que el de adquirir un conocimiento directo de las filosofías persa e

hindú. Y, curiosamente, he aquí un dato que nos interesa en grado sumo, su aventura halla un fortuito y simultáneo correlato en la simétrica marcha de Mani, sabio fundador de una de las nuevas religiones con vocación expansiva que tomará su nombre (Maniqueísmo, luego denostado desde la perspectiva cristiana), en la expedición militar persa de Sapor, con la intención idéntica e inversa a la de Plotino de conocer la filosofía y ciencia griegas. Como leemos en los magníficos ensayos de Henri Ch. Puech: "[...] el occidental dirigiéndose hacia el oriental, el oriental hacia el occidental, enemigos, pero curiosos el uno del otro; el filósofo del *noûs*, de la razón griega, frente al apóstol de una ciencia mística que es también emanación del *noûs*, del *Espíritu de Luz*"[2].

Aquí encontramos ya una primera imagen de lo que podríamos denominar el *viaje de apertura*, por oposición al *viaje de conquista*: modo éste de partir no al encuentro sino a la asimilación o fagocitación del otro, viaje "normalizador" y a la postre dominante en nuestra cultura hasta el día de hoy. Quizá no puedan separarse estas dos modalidades muy fácilmente, si bien caben todas las combinaciones. En el caso de Plotino y Mani, por seguir con este ejemplo, la apertura al otro se encuadra en respectivos viajes de conquista, lo cual nos da el tono de la decidida postura de ambos sabios: se parte a la búsqueda del otro asumiendo de entrada todas las consecuencias imaginables, sin esconder baza alguna, arriesgando la propia integridad personal, la vida misma (en este caso, expuesta en el seno de expediciones militares). Tendremos ocasión de ir aludiendo a los motivos topográficos que acaban de salirnos al paso, principalmente el concepto del *viaje* que aquí nos ocupa, pero también aquellos otros con él íntimamente relacionados, como los de *frontera*, *hogar* o *salida*, por no mencionar más que unos cuantos.

Resulta ya un tópico, cuando tratamos del viaje y sus modalidades, de los viajeros reales o ficticios, el referirse a o cuando menos parar mientes en las clásicas tribulaciones del Ulises homérico, la *odisea* por excelencia, cu-

2 PUECH, Henri-Charles, *En quête de la Gnose. I: La Gnose et le temps et autres essais*, Gallimard, París, 1978, pp. 61-61 Trad. castellana, que aquí modificamos ligeramente, de Francisco Pérez Gutiérrez: *En torno a la Gnosis, I*, Taurus, Madrid 1982, p. 100. Para todo lo referente a Plotino, me permito sugerir dentro de la vasta bibliografía actual el magnífico ensayo de CAMPILLO, Antonio, *La razón silenciosa. Una lectura de las Enéadas de Plotino*, Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1990.

yos trasuntos se multiplican desde la misma en un inabarcable juego de espejos que llega hasta nuestros días, hasta y más allá del turbulento itinerario dublinés de Joyce. Y, sin embargo, no se suele hablar de este modelo desde la perspectiva de la meta a la cual se orienta, Ítaca, punto de partida y vuelta que estructura toda la trama narrativa hasta el punto de hacer de la trayectoria del héroe justo lo contrario de aquello que supondría el tópico, es decir: un auténtico canto a la inmovilidad o estabilidad perpetua de lo idéntico. La intención del poeta resulta clara si atendemos sobre todo al pasaje en que Penélope pone a prueba a quien dice ser su esposo pero aún no lo ha demostrado suficientemente reclamando de la nodriza Euriclea que, para el descanso del fatigado Ulises, disponga "fuera" del sólido tálamo el labrado lecho conyugal que el héroe mismo tallara con sus manos... provocando la irritación de éste, dado en extremo difícil que era imaginar esa operación de poner "fuera", en otro sitio, la cama labrada por Odiseo, quien explica así su proceso de construcción:

> "Había crecido dentro del patio un tronco de olivo de extensas hojas, robusto y floreciente, ancho como una columna. Edifiqué el dormitorio en torno a él, hasta acabarlo, con piedras espesas, y lo cubrí bien con un techo y le añadí puertas bien ajustadas, habilidosamente trabadas. Fue entonces cuando corté el follaje del olivo de extensas hojas; empecé a podar el tronco desde la raíz, lo pulí bien y habilidosamente con el bronce y lo igualé con la plomada, convirtiéndolo en pie de la cama, y luego lo taladré todo con el berbiquí. Comenzando por aquí lo pulimenté, hasta acabarlo, lo adorné con oro, plata y marfil y tensé dentro unas correas de piel de buey que brillaban de púrpura"[3].

Ítaca, reino-centro en torno al que gira el largo periplo de Ulises, posee a su vez un centro previo, diríamos casi originario: la cama de inamovible base pues ésta es la del olivo que hay que talar primero para trasladar después el lecho en derredor del cual se edifica la cámara del dormitorio, el palacio, la isla entera, como si de una caja china o una arquitectura de Escher o Kafka se tratara. Toda la aventura que conocemos por *Odisea* vendría a ser, pues, una vuelta, un regreso a este lecho de raíz arborescente

3 HOMERO, *Odisea*, Canto XXIII. 189-201, trad. de José Luis Calvo, Cátedra, Madrid, 7ª. ed., p. 376.

donde se juegan las identidades cruzadas de Penélope que nunca trasladó, en efecto, el lecho nupcial, medio vacío siempre a la espera del héroe ausente y de Ulises quien al expresar su enfado ante la argucia de Penélope demuestra conocer a la perfección el dichoso mueble, ofreciendo así una prueba definitiva de la autenticidad de su persona. La identidad perdida acaba por recomponerse felizmente girando alrededor de este soberbio y magnífico símbolo del árbol-lecho conyugal. Recordemos entre paréntesis el divertido asombro de Michaeleen Flynn (Barry Fitzgerald), en *The Quiet Man* (John Ford, 1952), ante la cama destrozada de Sean Thornton (John Wayne) y Mary Kate Danaher (Maureen O'Hara) tras su supuesta noche de bodas: "Homeric!" exclama una y otra vez el lúcido bebedor de la irlandesa Innisfree, islita dentro de otra isla, si atendemos a una de las canciones del largometraje: *The Isle of Innisfree*, por Richard Farrelly, "Homeric...!".

Por supuesto, no descubrimos nada nuevo. Ítaca siempre ha desempeñado este papel de re-composición identitaria desde los versos homéricos. Baste pensar, por ejemplo, en aquellos otros de Kavafis que llevan por título el escueto nombre del lugar meta del viaje que, por esto mismo, no puede llamarse *errancia* de Odiseo[4]. La lectura del poeta griego contemporáneo es

4 KAVAFIS, Konstantinos, *Ítaca*. Empleamos aquí la versión castellana, realmente bella, de Alberto Manzano, en la selección del poeta publicada bajo el título *Obra escogida* por Edicomunicación, Barcelona, 1995, p. 37: "Cuando emprendas el viaje hacia Ítaca / ruega que el camino sea largo, / lleno de aventuras, lleno de descubrimientos. / A lestrigones, cíclopes, / al colérico Poseidón no temas: / nunca hallarás tales seres en tu camino, / nunca mientras altos sean tus pensamientos, / mientras una extraña emoción / estimule tu alma y tu cuerpo. / A lestrigones, cíclopes, / al fiero Poseidón, nunca encontrarás / a menos que en tu alma los lleves dentro, / a menos que tu alma los ponga en ti. / Ruega que el camino sea largo. / Que sean muchas las mañanas de verano en que, / con gran placer y alegría, / entres en puertos desconocidos; / podrías detenerte en los mercados de Fenicia / y comprar hermosas cosas, / coral y nácar, ámbar y ébano, / toda clase de perfumes sensuales... / Adquiere tantos como puedas; / podrías visitar muchas ciudades egipcias / y no dejar de aprender de sus sabios. / Que siempre Ítaca esté en tu pensamiento. / Llegar ahí es tu destino. Pero nunca apresures el viaje. / Es preferible que dure años, / que seas viejo cuando alcances la isla, / rico con todo lo que habrás ganado en el camino, / sin esperar que sea Ítaca la que te haga rico. / Ítaca te dio un maravilloso viaje. / Sin ella no habrías partido. / Pero ya no tiene más que darte. / Y si la encuentras pobre, no creas que Ítaca te ha engañado. / Sabio como te has hecho, tan pleno de experiencia, / habrás entendido lo que significan las Ítacas." He intentado cierto desarrollo de las ideas ligadas a la tradición que culmina en este poema en mi libro *Ulises en el laberinto. A vueltas con el mito del indómito viajero*, Editora Regional de Murcia, Murcia, 2003.

interesante, porque une el nombre de la isla al concepto del *destino* personal ("llegar ahí es tu destino"), porque prefiere el proceso mismo del viaje, entendido como progreso o aprendizaje de la conciencia, del "alma", a la meta en sí, a la postre siempre alcanzada al final del trayecto. En suma, se incorpora a la búsqueda de la propia Ítaca (por esto ahora en plural, las *Ítacas* que algo han de significar) la visión del viaje como *Erfahrung*, como viaje de la experiencia[5] ("Sabio como te has hecho, tan pleno de experiencia"), como desarrollo del ser o de la voz interna. Construcción de cierta identidad centrada, entendida como *unidad*, resistencia a toda fragmentación. Viaje frente a errancia. Nos hallamos, por seguir la meridiana distinción establecida por Eugenio Trías entre dos suertes de viaje y de viajero[6], ante el viaje clásico entendido como *drama*, caracterizado porque en él la pérdida de la orientación, del centro, del hogar, se ve mitigada por la presencia del atajo, del acompañante o de la promesa (en gran parte cristiana, pero con anclajes, como vemos, mucho más antiguos) de un punto seguro de arribo por lejano que sea, cualquier Jerusalén o Compostela correlato final del Edén previo al exilio..., o de esa Ítaca articulada como isla circunscrita a un lecho sobre el que arraiga firme la conciencia, la propia identidad. Por contraposición al viaje entendido como *tragedia*, una modalidad carente de meta y de punto de partida, de objetivo y de principio, sin ningún tipo de necesidad ni de legalidad, de centro ni de hogar, viaje del viajero que pertenece a nuestra cultura, a nuestra sociedad y nuestra urbe. A esta segunda modalidad, la del viaje trágico emprendido por un viajero siempre solitario, se ligaría el concepto clave de *inhabitabilidad* (la irreversible *Heimatlosigkeit* de Nietzsche, lo *Umheimlich* de Freud), y estaría presente en los grandes discursos narrativos de nuestro siglo: Hofmannsthal, Musil, Kafka, Hesse, Joyce, etc.

Así, el viaje trágico puede ser también llamado *errancia*, puesto que no hay punto de salida ni de meta. Puesto que, con ello, desaparece toda premura, si bien no en el sentido de Kavafis, porque también ha desapareci-

5 Sobre esto, me permitiré, con el fin de no repetir en el presente trabajo planteamientos ya tratados anteriormente, remitir a mi ensayo "Crisis del lenguaje y disolución del sujeto en el otro fin de siglo. Sobre los orígenes del nihilismo contemporáneo" (en *Mania. Revista de pensament*, nº. 4,5,6, Barcelona, abril de 1999, pp. 31-48), y en especial al apartado tercero, "Las insuficiencias del viaje...".

6 *Cfr.* TRÍAS, Eugenio, *Drama e identidad. O bajo el signo de interrogación*, Barral, Barcelona, 1974, p. 90.

do el tiempo (incluso el del propio caminar). De hecho, la errancia podría darse al margen de cualquier desplazamiento, al modo del dios aristotélico y su modo sutil de movimiento circular, o como el sabio del *Tao Te King*, que viaja sin viajar, o como aquella preferencia de Gilles Deleuze por el viajero inmóvil, nómada infatigable sin salir de su propio cuarto. No olvidemos que, en lengua francesa, se considera el verbo permanecer *(rester)* como un verbo de movimiento, y por esto Baudelaire puede recordarnos que, ya se parta, ya se permanezca en el mismo sitio, no se puede burlar al enemigo funesto que, sin embargo, lo hemos afirmado, ha desaparecido, en tanto que medio para alcanzar una meta[7].

Con todo, advertimos que tal vez podamos estar alejándonos un trecho de nuestra línea axial. Por ello, dejaremos por ahora nuestras reflexiones acerca del viaje citando otros versos, en esta ocasión los de Pombo, donde creemos se contiene cuanto pudiera ocuparnos aquí en vano más de un centenar de páginas:

> "Yo no soy de esta ciudad ni de ninguna
> he venido por casualidad y me iré por la noche
> aquí no tengo primos ni fantasmas.
>
> Ahora veré los árboles despacio
> la calle entre dos casas
> neutras
> que conduce a un parque vacío.
>
> He visto ya en otros sitios cómo el viento
> hace huir un papel de periódico
> y se que la lluvia será hermosa desde esa taberna de provincia
> desierta.

7 *Cfr*. BAUDELAIRE, Charles, "Le voyage", en *Les Fleurs du mal*, Cluny, 1941, p. 157: "Faut-il partir? Rester? Si tu peux / rester, reste. / Pars, s'il le faut. L'un court et l'autre / se tapit / pour tromper l'ennemi vigilant et funeste, / le temps." Muy marginalmente, y dado que hemos traído a colación a Deleuze y su nomadismo inmóvil, a quien pueda inquietarle la pregunta sobre por qué unos filósofos (desde Platón hasta Descartes, Rousseau o ahora mismo Derrida) viajan y otros (desde Sócrates hasta Kant, o el mismo Deleuze) no, puede resultarle esclarecedora la obrita de GUIRLINGER, Lucien, *Voyages de philosophes et philosophies du voyage*, Pleins Feux, Saint Sébastien-sur-Loire, 1998.

Cenaré temprano y antes de que salgan del cine las parejas de novios
habré dejado de ser en la mirada enumerativa
de la estanquera.

Y habrán fregado ya mi taza de café
y mi tenedor y mi cuchillo y mi plato
en la Fonda sustituible."[8]

2. De lo extraño al desengaño. O entre Cioran y Freud

En su ya clásico *Ensayo sobre Cioran*[9], Fernando Savater hablaba, con relación a este pensador recientemente de vuelta a su patria tras más de ochenta innecesarios (para él mismo) años de "exilio cotidiano", sobre la única tarea posible para quien ha logrado alcanzar y es capaz de soportar la *lucidez*: absolutamente de espaldas a la multitud de engaños que facilitan la vida, sólo le resta una conciencia del desengaño que en último término imposibilita el vivir mismo. Para Cioran, filósofo de la contradicción y la coherencia, expositor del más duro discurso contemporáneo de la lucidez al tiempo que denunciador implacable de la inutilidad del mismo, apologista de la duda, del fracaso, de un suicidio nunca factible, del escepticismo y la mística, de la palabra que reclama para sí, en su reflexión hastiada, la primacía última del silencio, para quien "actividad y engaño son términos correlativos", la vida entendida y arrostrada por los hombres en general a través de los siglos supone un esfuerzo por creer, por saltar de dogma en dogma, de ilusión en ilusión, un cúmulo de engaños o sueños de los que, a la postre, no merece la pena escapar o despertar, pues nada hay para proponer como alternativa. Así lo afirma en uno de sus mil aforismos a medio camino entre la ironía y la burla: "Lo único que debería enseñársele a los jóvenes es que no hay nada o casi nada que esperar de la vida. Pienso en un *Cuadro de Desengaños* colocado en las escuelas y en el que estarían representadas todas las decepciones reservadas a cada cual"[10]. Cioran nos sitúa de este modo frente a una ecuación (vida/engaño) que parece contradecir

8 POMBO, Álvaro, *Variaciones*, I Premio de poesía "El Bardo", 1977.
9 SAVATER, Fernando, *Ensayo sobre Cioran,* Espasa Calpe, Madrid, 1992.
10 CIORAN, Émile M., *Del inconveniente de haber nacido*, trad. de Esther Seligson, Taurus, Madrid, 1981, p. 117.

nuestra íntima identificación de la vida con un proceso dinámico del desengaño; realmente, no hay tal: tendríamos, por un lado, una "vida en el engaño" común, cotidiana, y por otro esa "vida como desengaño" que equivaldría al ejercicio de la lucidez, a un cincelar sobre la materia bruta de las ilusiones que alzan y posibilitan nuestro vivir la forma última y paralizante del desencanto real: paradójicamente, la piedra angular de la vida misma. Resulta curioso constatar la estrecha cercanía que existe entre el más sobresaliente librepensador neognóstico de nuestro tiempo, tantas veces tildado de pesimista o de anti-vitalista, y la filosofía vitalista más poderosa de la escena contemporánea, la de Gilles Deleuze, por lo menos en lo tocante al tema central en ambos de una abolición de la trascendencia, de un abrazo ilimitado con lo inmanente.[11] Si nos fuese posible, volveríamos al hilo del presente ensayo sobre este paralelismo en apariencia paradójico.

Aquí radica la esencia misma del desengaño: se trata de una especie de conciencia de la quiebra que intentamos por todos los medios de eludir, de soterrar, porque nos remite a la vivencia trágica por excelencia, al instante de lucidez que tememos porque nos descubriría lo que, sin éxito al fin, preferimos mantener oculto, silenciado, encubierto bajo multitud de instancias de sustitución (engaños, sueños, ilusiones, teorías) de rostro más amable. El problema estriba en esta imposibilidad postrera del *autoengaño*: tarde o temprano hemos de prestar atención a la voz que nos advierte de una quiebra, de un estar viviendo a ciegas sobre una cómoda nube que, de suyo, ha de terminar por disiparse en algún momento.

Pero, ¿en qué consiste exactamente la experiencia del desengaño? Habremos de referirnos, en una especie de perífrasis conceptual, a otra idea o dominio. Obviamente, el que estudia Sigmund Freud en su célebre artículo de 1919 *Das Unheimliche*[12], donde ensaya una substanciosa incursión del análisis en el campo de la Estética, entendida como ciencia de las cualidades de nuestra sensibilidad. En concreto, sobre la noción hasta entonces poco estudiada de lo *unheimlich*. El término alemán *unheimlich* resulta in-

11 En Cioran, cierto que oculta bajo las apariencias de su retórica, pero explícito al cabo: "no hay nada o casi nada que esperar de la vida", citábamos antes, en efecto, pues todo está dado de antemano en lo inmanente, cualquier espera supone una creencia, un engaño, una espera conformista del paráclito u otra transcendencia.

12 FREUD, Sigmund, "Lo siniestro", en *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, 1974, Tomo VII, 2483-2505.

traducible, aunque se haya vertido de ordinario al castellano en la un tanto equívoca y poco acertada voz de *lo siniestro*. Tendremos ocasión de matizar esto pronto. En principio, dada su intraducibilidad, conservaremos la palabra alemana, a la que el mismo Freud concede una capital importancia en su búsqueda de una clara separación entre esta modalidad de lo angustioso y otras que incorporan ciertas connotaciones ajenas a lo *unheimlich*, voces tales como "lo espantoso", "lo tétrico" o "lo espeluznante" (y también, por descontado, "lo siniestro", de donde nuestro rechazo). Como resulta sabido, en el análisis lingüístico que lleva Freud a cabo, lo *unheimlich* remite a su voz matriz, de la que es antónima: lo *heimlich*, término que posee una gran ambivalencia semántica, al participar por igual de dos series significativas bien distintas, próximas y lejanas entre sí a un tiempo. Lo *heimlich* comprende así, por una parte, lo íntimo, lo familiar, lo propio de la casa, lo no extraño, lo cotidiano, dócil, confidencial y confortable, lo que recuerda al hogar, etc. Piénsese en que su raíz sustantiva, *Heim*, designa eso precisamente: el hogar, la casa... Pero por otro lado, *heimlich* expresa también la idea de lo secreto, lo oculto, lo escondido o disimulado, lo que no se desea que otros puedan advertir, lo que se sustrae a la vista, lo no manifiesto, etc. Con esto, afirma Freud, resulta que *heimlich* posee entre sus numerosos matices uno en el cual coincide con su antónimo *unheimlich*, voz opuesta en efecto respecto del primer grupo representativo de *heimlich*, pero no contraria al segundo. E introduce una muy inquietante nota de Schelling según la cual *unheimlich* sería todo lo que, debiendo haber permanecido en secreto, oculto..., no obstante, se ha manifestado.

Lo *unheimlich* puede entonces "traducirse" como lo inquietante, *lo extraño* (versión ésta que preferimos con creces a la de *lo siniestro*). En cierto sentido desplazado, lo inhabitable.

Pero, ¿a qué refiere lo *unheimlich* entonces? Designaría la extrañeza (sí diríamos *lo siniestro* en el sentido estricto del terror propio de toda irrupción de lo trágico) que nos impacta emocionalmente cuando algo que hasta ahora se creía familiar (íntimo, cercano: primera acepción de lo *heimlich*) se nos descubre de improviso y demasiado tarde como no familiar en realidad, como algo desconocido, extraño *(unheimlich)*. Algo secreto, que debía permanecer oculto, reprimido, sale a la luz, se revela, se manifiesta: la misma cita de Schelling. Estamos ante la experiencia trágica por excelencia[13], la angustia de la extrañeza: la caída de los velos extendidos sobre lo que hay, sobre lo inmanente, la experiencia del desplome súbito de la confianza en lo

que (o en quien) se creía familiar, próximo, y resulta ser en realidad lejano, *extraño*. Demasiado tarde siempre, contra todo pronóstico y sin mediar previo aviso alguno. El interés máximo del análisis de Freud reside en que esa extrañeza prende en uno mismo: vemos en un momento dado que no somos quienes creíamos ser, que en nosotros afloran creencias, hábitos o deseos que pretendíamos haber superado o entregado al olvido, pongamos por caso, y sólo se hallaban aletargados, reprimidos, incubados, en latencia, aguardando un descuido para formar en nosotros por desplazamiento un centro de poder.

Quiebra última del desiderativo délfico-socrático, aquí tenemos las bases de la imposibilidad de un autoconocerse, el desplazamiento de la propia identidad, la errancia en lugar del feliz regreso a Ítaca[14].

No cabe imaginar experiencia trágica mayor que la de descubrirnos como desconocidos ante nuestra propia "conciencia", ante esa pretendida "voz interior" de resonancias husserlianas que se desmorona ahora como cualquier otra pretendida unidad centrada en torno a un firme tálamo. Saber que no sabemos quiénes somos tras largo tiempo de seguro afirmarnos en nuestra acabada identidad. Lo *unheimlich* recorre multitud de ámbitos y se halla ampliamente difundido por numerosas literaturas de las que Freud ofrece abundantes ejemplos y reseñas, refiriéndose sobre todo a E. Th. A. Hoffmann: *El arenero*, *Los elixires del diablo*, etc. Por ofrecer también nosotros un ejemplo ilustrativo a la manera de Freud, señalaremos el de una

13 *Cfr.* ROSSET, Clément, *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, trad. de Francisco Monge, Barral, Barcelona, 1976.

14 No podemos resistir la tentación de reproducir aquí nuevamente otro de los más bellos poemas de KAVAFIS complementario perfecto de aquél que lleva por título "Ítaca" y que vimos en la nota 4. Éste se llama "La ciudad" y podrá encontrarse en la antología citada. ¿Será preciso advertir su atención a un supuesto centro psicológico, lo que tan lejano lo hace del poema de Pombo?: "Tú decías: 'Iré a otro país, iré a otra orilla, / encontraré otra ciudad mejor que ésta. / Cualquier cosa que intente hacer está destinada al fracaso / y mi corazón, como algo muerto, descansa enterrado. / ¿Cuánto tiempo puedo dejar que mi mente se desmorone aquí? / Donde sea que me gire, donde sea que mire, / veo las negras ruinas de mi vida, aquí, / donde he pasado tantos años, perdidos, totalmente destruidos.' / (yo digo) / No hallarás nuevo país, no hallarás otra orilla. / Esta ciudad siempre te perseguirá. / Caminarás las mismas calles, / envejecerás en los mismos barrios, encanecerás en las mismas casas. / Siempre acabarás en esta ciudad. No esperes nada de otro sitio. / No hay barco para ti, no hay camino. / Habiendo malgastado aquí tu vida, en este pequeño rincón, / la has destruido para cualquier lugar del mundo." (KAVAFIS, Konstantinos, *Obra escogida*, *op. cit.*, p. 107.)

obra más reciente, un episodio de esa magistral fábula, verdadera joya de la "ciencia ficción", que es *The Martian Chronicles* (1950), de Ray Bradbury[15]. Se trata del pasaje que relata el arribo a Marte de la tercera expedición terrestre (conocedora del hecho de que las dos anteriores no regresaron jamás de sus respectivas misiones). Los hombres del capitán John Black pisan suelo marciano y se encuentran... en pleno Green Bluff, pueblito de Illinois, U.S.A, lo cual corroboran sus apacibles habitantes a los expedicionarios. ¿La época?, el pasado: 1926. Allí encuentran los cosmonautas a sus abuelos, padres, hermanos, a todos sus seres queridos ya difuntos, que les reciben con los brazos abiertos, emocionados, llorosos de alegría, al tiempo que afirman estar allí desde el momento en que murieron. Y no se trata del Cielo, sino de un mundo que les ofrece "una segunda oportunidad". Los miembros de la expedición olvidan dónde se supone que están y lo que los llevó hasta allí: se dispersan, cada uno va a pasar la noche a la casa de su infancia, con su familia reencontrada. Y en la suya, el capitán John Black, que tras la agitación de los encuentros atraviesa la duermevela en su antiguo dormitorio, junto a su hermano de otros tiempos, comienza a intuir la verdad... ¡Demasiado tarde! Es eliminado por su "hermano", como los restantes hombres lo son por sus respectivos "familiares": no otros, en realidad, que los astutos marcianos, quienes recurrieron a este hábil engaño hipnótico para preservar su mundo.

Vemos en esta narración un claro ejemplo de esta vivencia de lo *unheimlich*, de lo siniestro desde luego, da esta sensación o, por mejor decir, de *lo extraño*. Es ya siempre demasiado tarde cuando descubrimos que en un principio tan próximo, tan familiar (obsérvese la centralidad en el relato del hogar, de la casa paterna, del cubículo de la identidad equiparable a toda patria, toda Ítaca perdida y rescatable, todo lecho que el tiempo ha de haber dejado incólume y a la espera), no resulta ser lo que dice ser, sino todo lo contrario: algo ajeno, distinto y distante, lejano, extraño.

Lo extraño, por supuesto, entraña un desengaño, y en buena medida como toda pérdida del hogar o, mejor: imposibilidad de una patria (errancia) la idea de inhabitabilidad, *Heimatlosigkeit* nietzscheana. Quiebra necesaria, a la postre, de la propia identidad.

15 BRADBURY, Ray, *Crónicas marcianas*, trad. de Francisco Abelenda, Minotauro, Barcelona, 12ª. ed., 1992. *Cfr.*, para lo que sigue, pp. 53 y ss.

3. ¿Oriente y Occidente o Norte vs. Sur? Las identidades bajo el orden del Capitalismo Mundial Integrado

Comenzamos hablando, al hilo de los trayectos cruzados de Plotino y Mani, de un viaje de apertura al otro que se realizaba en los primeros siglos de nuestra era entre el Oriente y el Occidente, entre el este y el oeste entonces conocidos. En un contexto muy distinto, a lo largo de las últimas décadas hemos vivido acostumbrados a una polarización planetaria establecida sobre este eje entre levante y poniente, bipolaridad en lo político y lo económico entre la que se han desarrollado todos los conflictos "menores" imaginables (en el marco global de la llamada *guerra fría*). También en el plano de lo cultural llega hasta el actual momento (a diferencia de lo anterior, tras los acontecimientos de 1989) una división pareja entre Occidente y Oriente, la racionalidad y el mundo tumultuoso de la técnica en progreso frente a la tradición y la espiritualidad serena..., una división prolífica a juzgar por el número de congresos y publicaciones que ha inspirado, por lo general desde la óptica de un Occidente que quiere "abrirse" a lo exótico para ampliar su horizonte en el consumo de ideas.

Hoy, sin embargo, y con la subsistencia de esta segunda apertura de Occidente a Oriente basada en lo pintoresco y la afirmación etnocéntrica de la propia identidad occidental, el panorama se ha modificado sustancialmente en lo tocante a los polos de referencia mundial. Esto, de hecho, ya lo vio claramente Félix Guattari al denunciar hace tiempo la artificialidad, la dimensión de simple juego teatral del antagonismo político-económico entre el este y el oeste: lo esencial de las contradicciones no se hallaría aquí, sino sobre un eje bien distinto, el del norte y el sur, sin dejar de entender que existen nortes y sures al interior de cada país[16]. Es precisamente este complejo entramado de verticales lo que hace del sistema económico de nuestros días algo mucho más difícil de analizar que la simple representación dual de la posguerra. Un sistema de dominación dinámico, múltiple y no unitario, en permanente autorrecomposición mediante juegos inasibles de territorializaciones y desterritorializaciones, sin un centro visible ni loca-

16 *Cfr.* GUATTARI, Félix, *Cartografías del deseo*, compilación de Gregorio Kaminsky, trad. de Miguel Denis Norambuena, La Marca, Buenos Aires, 1995, pp. 25 y 130. En lo sucesivo, nos referiremos largamente a esta recopilación de artículos y ensayos de Félix Guattari y Antonio Negri con el nombre *Cartografías*.

lizable (lo cual elimina la posibilidad de un *locus* atacable sin más), un sistema no cimentado sobre la menor racionalidad, sino sobre la búsqueda de una absoluta hegemonía, de un necesario control en el ámbito planetario: lo que Guattari ha denominado "Capitalismo Mundial Integrado"[17].

Para Guattari, este nuevo capitalismo surgido tras la II Guerra Mundial no posee una tendencia universalista: es intensivo y no extensivo. Aspira a homogeneizar, sí, los modos de producción de circulación y de control social, pero sin que esto signifique el establecimiento de un único centro de poder ("Inclusive su rama norteamericana es policéntrica. Los centros reales de decisión están repartidos por todo el planeta"[18]), ni la generalización en el plano político de la democracia burguesa sobre el conjunto del planeta. Sostiene en ocasiones regímenes democráticos y en otras dictatoriales, bajo simpáticos eufemismos colabora a la perpetuación de zonas de extremo desarrollo junto a otras de depauperación absoluta, en el mundo y al interior de cada país, según lo precise a cada momento su existencia mutante. Y bien, si la *desterritorialización* y el *rizoma*[19] son dos conceptos definitorios de este nuevo sistema, es evidente que la lucha contra su dominación pasa hoy esta idea retorna a cada página en los escritos de Guattari por una nueva redefinición aún en ciernes, *work in progress* extremadamente dificultoso, toda vez que implica desechar antiguas formas, caducos ropajes de gran arraigo histórico en el seno de los ya clásicos movimientos de liberación contemporáneos.

Podemos tratar de esto desde la perspectiva que aquí nos ocupa de la producción de identidades. En efecto, el nuevo capitalismo se presenta como un operador semiótico que busca categorizar formulaciones sociales determinadas, no es un ente abstracto[20]. Se trata de someter el planeta entero a un régimen frenético de "disciplinamiento", por decirlo con un eco foucaultiano, a un control permanente, un ejercicio del poder que invoca la sujeción de todos los instantes de la vida de cada individuo. La proyección resulta ser individuada, persigue el control no de masas, sino de individuos

17 *Cfr. Cartografías*, en especial pp. 21, 37, 49, 88 y 125.
18 *Cartografías*, p. 23.
19 *Cfr*. para ambos el texto, ya clásico, de DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Rizoma. (Introducción)*, trad. de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Pre-Textos, Valencia, 2ª. ed., 1997.
20 *Cfr. Cartografías*, p. 37.

particulares, aparentemente con nombre y apellidos (esos que "personalizan" en el encabezado una carta-tipo de propaganda cualquiera llegada a nuestras manos por medio de un *mailing*), pero sin embargo, "nada es menos individual que la subjetividad capitalista"[21]. Se requiere una intervención sobre el conjunto de los valores de deseo, una planificación del conjunto de las esferas en que se desenvuelve la vida humana: desde el plano mental hasta el afectivo, atrás quedaron los tiempos si realmente hubo tales en que el dominio se circunscribía al terreno de la producción y el trabajo. La explotación contemporánea invade el tiempo de ocio, de hecho lo hace pasar a un primer plano. También hay una *producción* de las necesidades del tiempo libre, y éste ha de ser por tanto férreamente planificado. El tiempo total de la vida coincide ahora en su perímetro con el tiempo de trabajo[22], todo instante posee el mayor interés para el sistema, revisitación "ligera" de ordenaciones antiguas parecidas[23], lo cual demuestra que nada de novedoso tiene la estrategia, a excepción de la evidente corrección en las maneras y modos en aras de una presentación más pasable. El sistema actual ha sabido digerir y superar antiguos errores. Hoy, su genialidad consiste precisamente en el giro estratégico: se trata "de hacer asumir por cada individuo los mecanismos de control, de represión, de modelización del orden dominante"[24].

Gilles Deleuze hacía un análisis semejante al de Guattari cuando veía tras el agotamiento o crisis generalizada de las instituciones de encierro propias de la sociedad disciplinaria (cuya agonía aún se quiere gestionar desde los Ministerios competentes bajo el concepto-parche de las "reformas") el surgimiento de las que denomina *sociedades de control*. Responden, obviamente, a este nuevo modelo del capitalismo de que venimos hablando, que ya ha superado el modelo decimonónico de concentración tanto en lo refe-

21 *Cartografías*, p. 52.

22 No lo desarrollaremos aquí, por falta material de espacio, pero recomendamos la lectura del en muchos aspectos inquietante ensayo de ECHEVERRÍA, Javier, *Telépolis*, Destino, Barcelona, 1994, donde habla de esta intervención económica del ocio en estos tiempos de mercantilismo electrónico y vivencia "a distancia" que corren. Todos trabajamos en nuestro tiempo libre sin ser asalariados por ello: baste el ejemplo trivial del telespectador al que se le reclama insistentemente que sea participativo, "interactivo", frente al concurso o la encuesta del noticiario televisivo de turno, vía telefónica...

23 También el régimen nazi aspiraba y qué duda cabe que lo consiguió en gran medida, con todo tipo de connivencias populares a invadir y controlar el espacio íntegro de la existencia humana: por esto mismo se autoproclamaba *totalitario*.

24 *Cartografías*, p. 53.

rente a la producción como a la propiedad: hoy el sistema no se centra ya en la producción, relegada incluso en sus más complejas formas a la periferia no desarrollada, a los arrabales planetarios (que cumplen ahora en la Cosmópolis las funciones de los antiguos cinturones obreros en Manchester o Liverpool). Vivimos en un capitalismo de superproducción donde ni se compran materias primas ni se venden manufacturas ni se procede al montaje industrial de piezas sueltas: lo que se intenta vender son servicios, lo que se desea comprar son acciones. Capitalismo de productos y no de producción, capitalismo de ventas o de mercados, con ámbito universal y, por tanto, carácter eminentemente disperso, desterritorializado, a la vez que omnipresente. Las máquinas son cibernéticas o informáticas, con el riesgo pasivo de las interferencias y el activo de la piratería y la inoculación de virus (un nuevo tipo también de resistencia terrorista de consecuencias aún por determinar). Más allá de una evolución tecnológica, estamos ante una profunda mutación estructural del capitalismo. Del mismo modo, el lenguaje ha experimentado un fuerte cambio en esta sociedad montada alrededor del control de la información; aquí ya no importa la *marca* que identificaba al individuo hasta ahora en las sociedades disciplinarias estudiadas por Foucault, ni el *número* o *matrícula* que indicaba su posición particular en la masa. Ni marca ni número: importa la *cifra*, el lenguaje numérico (ya no analógico) propio del control se compone de cifras que otorgan o prohíben el acceso a la información. Quiebra el par "individuo-masa", los individuos hemos devenido "dividuales" y las masas se han convertido en indicadores, datos, mercados o "bancos". El lenguaje numérico del control remite a flujos, a intercambios fluctuantes (del dinero, de la juventud, de los parados...), cifras atravesadas por cifras en el marco de porcentajes, encuestas, puntas de audiencia y estadísticas de toda laya[25].

Sería prolijo y pretencioso reseñar aquí los medios de que se sirve el sistema para producir masivamente una subjetividad prefabricada: medios de comunicación de masas, publicidad, sondeos, encuestas, estadísticas, etc., que manufacturan la opinión a gran escala, creando actitudes prototípi-

25 Por supuesto, la referencia básica se encuentra en la entrevista con Antonio Negri y en el artículo que, bajo los títulos respectivos de "Control y devenir" y "Post-scriptum sobre las sociedades de control", se recogen en el apartado final de DELEUZE, Gilles, *Conversaciones*, trad. de José Luis Pardo Torío, Pre-Textos, Valencia, 2ª. ed., 1996, pp. 265-286.

cas, narrativas de deseo esclerotizadas[26]. Subjetividad "massmediatizada", pues, moldeado intensivo desde la cuna de cierto tipo de individuo productor-consumidor a tiempo completo. La totalidad del mundo de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte, con todos sus avatares, incluidos la riqueza y la pobreza, se hallan reticulados, encuadrados, dirigidos, casi prefabricados. Élites, garantizadas y marginales, todo se halla de antemano decidido en la vida personal de los sujetos por las semióticas del capital, tal vez incluso el fantasma y el sueño mismo[27]. Y aquí es donde emerge una cuestión en extremo angulosa. Los espacios del capitalismo contemporáneo ya no adhieren a los clásicos parámetros de las identidades: la nación, la patria, el terruño, las tradiciones, las corporaciones... Todo desaparece en la vorágine sin retorno del sistema, que no guarda ya respeto alguno por dichas instituciones..., antes al contrario, las manipula en beneficio de su propio deslizamiento. Lo cual significa que de nada sirve hoy el sentimiento de "pertenecer a algo", las micro-identidades grupales a modo de parapeto contra la invasión de lo particular. Aún más: no molesta a un sistema que, lejos de prohibir la "alteridad", lejos de proscribir al y a lo "otro", acepta de buen grado la diseminación, la multiplicación y el descentrado de las adherencias como medio para neutralizar cualquier auténtica iniciativa de fuga. La fórmula, bien que confusa en nuestra exposición, resulta en verdad simple: no es más que una compleja reedición de la vieja estrategia, de fomento de la división, ahora bajo el paño de la "diversidad" cultural, el relativismo y el respeto superficial a lo heterogéneo... siempre que no suponga alternativa ni peligro en la práctica al orden establecido de cosas. Por esto, sirva de ejemplo, el sistema de dominio ha renunciado a un centro visible; es, en sí mismo, desterritorialización absoluta: admite la apariencia de los Estados-naciones clásicos, como supuestos centros de decisión, ya que no perturban en nada la operatividad de los auténticos núcleos (esta palabra la tomamos en un sentido blando) decisorios. El modelo, una vez más, sería la empresa capitalista, y en concreto la multinacional, que no tiene por qué eliminar los nombres de marca de su reticulado planetario de filiales: de hecho, que en

26 *Cfr*. *Idem*, p. 180. Puede resultar de interés la remisión a los últimos trabajos de NOAM CHOMSKY, en especial su artículo "El control de los medios de comunicación", recogido en el libro escrito en coautoría con RAMONET, Ignacio, *Cómo nos venden la moto*, trad. de Joan Soler y María Méndez, Icaria, Barcelona, 6ª. ed., 1997.

27 *Cfr*. *Cartografías*, p. 72.

cada zona territorial permanezca el nombre autóctono como fachada ayuda a crear cierta neblina, cierta invisibilidad o confusión, cierta no localización en definitiva de qué cabeza haya de ser golpeada para acabar con la Hydra. Renunciamos a poner ejemplos concretos, fáciles de situar en el entorno de cada cual.

Frente a esto, la postura de Guattari no puede ser más clara: "La idea según la cual habría de partida, en la base de la sociedad, individuos, grupos de individuos, bajo forma de familia, etc., es producida por las necesidades del sistema capitalista. *Todo aquello que se constituye, en el estudio de las ciencias humanas, alrededor del individuo como objeto privilegiado, no hace sino reproducir la separación artificial entre el individuo y el campo social", y un poco más tarde: "Un grupo, una clase no están constituidos por individuos; es la recaída de las relaciones de producción capitalista sobre el campo social del deseo lo que produce un flujo de individuos decodificados, como condición de captación de la fuerza de trabajo"*[28]. Un máximo de universalidad ha dado lugar, como contrapartida, a una eclosión en buena parte sentimental de regionalismos, nacionalismos, racismos, miedos xenófobos, códigos residuales y territorialidades artificiales. Una pareja implacable (universalidad maquínica y singularidades arcaicas) de la que hay que desprenderse para crear una salida de la aporía[29]. La constitución del nuevo frente de lucha pasa, como indicamos, por crear una estrategia no localizada sino planetaria[30], que ha de pugnar con la rémora de la identidad decimonónica de los partidos, sindicatos y otros grupos de la izquierda. Tales identidades fragmentarias y enzarzadas en luchas interinas promovidas

28 *Cartografías*, p. 176. A partir de aquí es de donde creemos poder rechazar la defensa un tanto ingenua que ONFRAY, Michel realiza del individuo por oposición a los conceptos de sujeto, hombre y persona en *Política del rebelde. Tratado de la resistencia y la insumisión*, trad. de Enrique Kosicki y Silvia Kot, Libros Perfil, Buenos Aires, 1999, pp. 33 y ss.

29 *Cfr*. GUATTARI, Félix: *Psicoanálisis y transversalidad. Crítica psicoanalítica de las instituciones*, trad. de Fernando Hugo Azcurra, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976, pp. 192 y ss.

30 Este imperativo tan obvio como difícil de alzar no precisa demostrar su actual vigencia: piénsese que, mientras el capital se halla perfectamente radicado a nivel mundial, mientras los flujos monetarios circulan sin cesar desde donde el sol se levanta hasta donde su ocaso, la inoperatividad de la lucha obrera estriba en su caduca sujeción a sindicatos nacionales, regionales, muchas veces en lucha entre sí..., tenemos en mente, por ejemplo, los frecuentes conflictos entre los gremios de transporte comercial en Europa.

por un sistema económico que se alimenta de ellas ha de dejar paso a la construcción de *otra* sociedad, *otra* política, *otro* movimiento de mujeres, juvenil, de obreros, ecologista...[31].

La nueva lucha habrá de pasar por dos tipos de recuperación: 1) la recuperación del cuerpo colectivo y 2) la recuperación del tiempo de la vida.

En primer lugar, constituir el cuerpo colectivo por oposición tanto a la subjetividad prefabricada del capitalismo mundial Integrado como a los modos de reterritorialización de la identidad anclados en cómodas estructuras de lucha hoy inoperantes. Se trata de acabar con el hombre-serie, de reconquistar los espacios de deseo capitalizados por el mercado planetario, de hacer *territorio* a título individual y colectivo (esa bella imagen deleuziana del *nomadismo*), en definitiva, y por decirlo con los términos de Guattari: crear *agenciamientos colectivos de enunciación*, agenciamientos complejos que partirían de lo singular, de lo que no es reducible ni a lo individual ni a lo colectivo: "puede partir de un grupo, como también de un afecto, de una representación, de una práctica que no tiene que rendir cuentas a nadie"[32]. Reconquista de los espacios del deseo que apuntaría a una recomposición nueva y abierta, en constante desequilibrio, de la subjetividad. En los grupos, por descontado, pero también *en uno mismo*[33]. Algo que también ha dicho Gilles Deleuze en un precioso pasaje de su homenaje a François Châtelet donde se refiere a lo que llama *políticas*: establecimiento fluctuante y en perpetua reapertura de las relaciones que llenan la totalidad de esferas del campo de inmanencia[34]. Rizoma y esquizo[35], dos conceptos o figuras que

31 *Cfr.* GUATTARI, Félix, *op. cit.*, p. 106.

32 *Idem*, p. 185.

33 *Cfr. ibídem*, pp. 122 y 133.

34 *Cfr.* DELEUZE, Gilles, *Pericles y Verdi. La filosofía de François Châtelet*, trad. de Umbelina Larraceleta y José Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 1989, pp. 8-9: "El propio acto, al ser relación, siempre es político. La razón como proceso es política. Quizá sea en la ciudad, pero también en otros grupos, en grupos pequeños o en mí, sólo en mí. La psicología, o más bien la única psicología soportable, es una política, porque siempre tengo que crear relaciones humanas conmigo mismo. No hay psicología, sino una política del yo. No hay metafísica, sino una política del ser. No hay ciencia, sino una política de la materia, puesto que el hombre está cargado de la materia misma. Incluso la enfermedad: cuando no podemos vencerla, hay que 'administrarla', e imponerle relaciones humanas".

35 Sobre el "esquizo", concepto alejado del esquizofrénico de la psiquiatría tradicional y sobre el que bascula la propuesta del esquizoanálisis, crítica radical del análisis freu-

han de impregnar la formación de las nuevas identidades, en definitiva para combatir en pie de igualdad, desde los mismos presupuestos descentralizadores, el sistema económico del tardocapitalismo. Formación de máquinas de guerra sobre la única base inconmovible y sin embargo en desplazamiento constante de la apertura al *otro*. Identidad del y de lo desequilibrado (e imprevisible).

Y en segundo lugar, una recuperación del tiempo de la vida, y con él, la liberación del propio tiempo del trabajo, parte integrante de aquél, *control* sobre la totalidad del tiempo, al margen de las condenas que impone hoy la sesgada manipulación del orden productivo[36]. "Ninguna transformación puede ser concebida, si el conjunto del campo de trabajo productivo no es atravesado por grandes movimientos de experimentación colectiva que hagan trizas las concepciones relativas a una acumulación centrada en la ganancia capitalista"[37]. Reconstrucción del tiempo de trabajo, conciliado con la totalidad del tiempo vital que pasa por un rechazo del trabajo impuesto por encargo y de la propiedad[38] (no lo desarrollaremos aquí, pero resulta evidente la ecuación de igualdad que enlaza identidad clásica y propiedad privada). Refundación del concepto de trabajo paralelo al de la identidad y el poder (rechazo, junto al de la idea de posesión, del sistema vertical de mando jerárquico): "Esta nueva producción de subjetividad concibe, sin embargo, el poder únicamente en tanto horizonte de liberación colectiva de las singularidades y como trabajo polarizado sobre este objetivo (en otros términos, en tanto auto-valorización y auto-producción de las singularidades)"[39].

4. A modo de excursus. La identidad es la frontera: el ejemplo del cine de Godard en el pensamiento de Deleuze. Ser extranjero en la lengua propia.

"El cine es eso: una aventura con la filosofía de esta aventura al mismo tiempo" (Jean-Luc Godard, 1961).

diano tanto como de la fase mercadotécnica del capitalismo correspondiente a las últimas décadas del siglo XX, *cfr*. la obra capital de DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 1995.

36 *Cfr.* GUATTARI, Félix, *op. cit.*, p. 68.

37 *Idem*, p. 129.

38 *Cfr. Ibídem*, p. 79.

39 *Ibídem*, p. 80.

Como es sabido, Gilles Deleuze centra por primera vez su atención de un modo específico sobre el trabajo del cineasta Jean-Luc Godard en la entrevista que, bajo el título "Tres preguntas sobre *Seis por dos*", concede a la revista *Cahiers du Cinéma* en noviembre de 1976, entrevista incluida años más tarde en el capítulo dedicado al cine de *Conversaciones*. A mediados de la década de los 80, Deleuze se extenderá de nuevo sobre la obra de Godard en muchas y densas páginas de los dos tomos que integran sus tan imprescindibles como —me atreveré a decir— sorprendentemente desconocidos estudios sobre cine (*La imagen-movimiento*, 1983 y *La imagen-tiempo*, 1985). Aunque sí los más evidentes, no son estos dos los únicos lugares donde Deleuze ha reflexionado sobre Godard. En 1975, un año antes de la entrevista en *Cahiers*, el filósofo se refiere al cineasta en el marco del libro escrito por el primero en colaboración con Félix Guattari sobre *Kafka. Por una literatura menor*; y aún durante el mismo año de 1976 aparece Godard en *Rizoma*, obra igualmente coescrita con Guattari y luego inserta en *Mil Mesetas* (1980). Las cortas referencias a Godard pululan desde entonces aquí y allá dentro de la extensa obra de Gilles Deleuze: así, en *Diálogos* (en coautoría esta vez con Claire Parnet) o en alguno de los artículos recogidos en *Crítica y clínica*. Mucho más complejo resulta el tema de las intersecciones de ambas obras, la filosófica y la cinematográfica, en el juego múltiple y velado de sus guiños, como ha mostrado en unas páginas bellísimas Jean-Louis Leutrat con relación a la influencia del cine de Godard sobre el libro dedicado por Deleuze al pintor Francis Bacon (*Francis Bacon. Lógica de la sensación*, 1981) y, a la inversa, el movimiento ilustrativo que desde la película del Godard de 1990, *Nouvelle Vague*, remitiría a uno de los ya clásicos títulos-clave deleuzianos: *Diferencia y repetición*[40].

Desde este punto conviene que digamos ya, para evitar así de antemano cualquier decepción que pudiera derivarse de una primera lectura, que el tema que quisiéramos concitar aquí y ahora bajo el título *Godard en Deleuze*, bajo (o tras, o sobre) esta preposición que enlaza dos apellidos con dis-

40 *Cfr.* LEUTRAT, Jean-Louis, "Deleuze-Godard: la ida y vuelta *andata e ritorno* de los hijos pródigos *dei figli prodighi*", en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 17: "Gilles Deleuze: Pensar, crear, resistir", Barcelona, otoño 1994, pp. 25-28. Hay otra versión castellana de estas páginas en LIANDRAT-GUIGUES, Suzanne y LEUTRAT, Jean-Louis, *Jean-Luc Godard*, a cargo de Manuel Talens, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 125-129.

tintas resonancias al tiempo que aparenta establecer un orden entre los mismos, nuestro tema en suma, no pretende cubrir ninguno de estos dos posibles objetivos: por un lado, no nos interesa discutir la discutible filmografía de Godard, lo cual constituiría un absurdo aunque sólo fuera por la sencilla inabarcabilidad de una obra en múltiples formatos cercana a un centenar de títulos, muchos de los cuales resultan hoy por hoy imposibles de ver, en el más literal sentido del término; por otro lado, no trataremos siquiera de entrar en la filosofía del cine de Deleuze, valga esta expresión, mediante el quizás no del todo descabellado recurso (para un tal propósito) de apoyarse o hacer palanca en Godard. Por descontado, huiremos de la pregunta que alguien podría formularse acerca del sentido que pueda hoy tener el menor intento de acercarse de un modo u otro a un cine que parece ya del todo clausurado. La tempestividad no es por cierto el tema que nos ocupa, y mucho menos si ha de ir regida, como suele, por el rígido corsé de una demanda última de sentido.

Muy al contrario, nuestro tema no es otro que el de la *frontera*. En los dos lugares ya mencionados donde Deleuze se ocupa directamente de la obra de Godard, el filósofo sitúa la importancia del cineasta en torno a su extrema capacidad para liberar y mostrarnos a pleno rendimiento el valor de la conjunción "y". Liberar la conjunción "y" griega: de esto se trata, de acabar de una vez por todas con la omnipotencia secular del verbo *ser* en la conformación de nuestro pensamiento y nuestra visión del mundo. Como dice Deleuze: "La filosofía está llena de discusiones sobre el juicio de atribución (el cielo es azul) y el juicio de existencia (Dios es), su posible reducción mutua o su irreductibilidad"[41]. En ambos casos, siempre el dominio del ES, del verbo ser. Y la salida a esto pasa por dar autonomía al juicio de relación, por liberar la copulativa, por darse cuenta de cómo la relación lo penetra todo desequilibrando el ser, el verbo. Y aquí, en el uso que Godard hace de la "y", radicaría su absoluta novedad. Aquí, en ese paso a un primer plano de las relaciones, del "y... y... y" en series sin principio ni fin mediadas por puntos suspensivos, en este "tartamudeo creativo" tantas veces reclamado por Deleuze, se afirma un "uso extranjero de la lengua" que se opondría a ese otro uso conformista y dominante implementado sobre la clave de arco del verbo ser. De este modo, a través de la obra entera de Gi-

41 DELEUZE, Gilles, *Conversaciones*, *op. cit.*, p. 72.

lles Deleuze, Godard, ese creador suizo que remarca tozudo su peculiar acento para —como ya se nos anuncia en el libro sobre *Kafka*— hacer del francés una lengua menor dentro del francés mismo, aparecerá siempre junto a otros nombres como los del propio Kafka, escritor judío checo que introduce la extrañeza y el desequilibrio en la escritura alemana, o como Samuel Beckett, irlandés que escribe en inglés y francés, entre tantos otros que han hecho realidad la definición de estilo dada por Marcel Proust: "Los libros bellos están escritos en una especie de lengua extranjera"[42].

El método de Godard, que Deleuze denomina "método del ENTRE"[43], opera ya en los inicios mismos de este cineasta como crítico asociado entre otras revistas a los *Cahiers du Cinéma*, donde, por ejemplo, a comienzos de 1958 (el año de *Al final de la escapada*) comenta *Victoria amarga*, película de uno de sus más admirados maestros, Nicholas Ray, en estos términos: "El interés no está en los objetos sino en lo que hay entre ellos y que, a su vez, se convierte en objeto. Nicholas Ray nos obliga a ver como real aquello que ni siquiera veíamos como irreal, aquello que simplemente no veíamos"[44]. No estamos ante una mera asociación de imágenes, de encadenamiento o montaje de unas secuencias con otras, sino ante el desplazamiento de la atención desde las imágenes al *intersticio* entre las imágenes. La fuerza de Godard estribaría en llevar este protagonismo del espaciamiento, de la fisura, al cine tanto como al vídeo o la televisión. El cine del Ser = es, el cine del Uno como epígono en este arte de las formas clásicas de sujeción del pensamiento y del lenguaje, queda así conjurado por este "entre dos" que no surge de un enlace de imágenes mejor o peor logrado sino de la libre elección que en el medio, en el intersticio, crea una cosa / *otra* cosa nueva. En palabras de Deleuze referidas a la serie de televisión de Godard *Seis por dos*: "Entre dos acciones, entre dos afecciones, entre dos percepciones, entre dos imágenes visuales, entre dos imágenes sonoras, entre lo sonoro y lo visual: hacer ver lo indiscernible, es decir la frontera"[45].

42 PROUST, Marcel, *Contre Sainte-Beuve*, citado por DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire, *Diálogos*, trad. de José Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2ª. ed., 1997, p. 9.

43 *Cfr.* DELEUZE, Gilles, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, trad. de Irene Agoff, Paidós, Barcelona, 1987, pp. 240 y ss.

44 GODARD, Jean-Luc, *Jean-Luc Godard por Jean-Luc Godard*, trad. de Gustavo Londoño, Barral, Barcelona, 1971, p. 61.

45 DELEUZE, Gilles, *op. cit.*, p. 241.

Alguna vez Godard se ha referido a la necesidad de desublimar el cine, de "acabar con la idea de que el cine es sagrado"[46], algo no exento de importancia si consideramos con este autor que en la breve historia del cine, con poco más de un siglo de existencia, aún está todo por hacer. La célebre fórmula de Godard, consistente en no decir más: es una imagen justa, sino: es justo una imagen[47], será reinterpretada por Deleuze y aplicada al contexto de la filosofía: "Nada de ideas justas, justo una idea (Godard)"[48]. Porque el único modo de escapar al modelo clásico de una filosofía aliada del poder, funcionaria del Estado, que se resumiría en la consigna: ¡Tened ideas justas!, es decir: ajustadas a tal o cual lectura de tales o cuales autores, la única manera de romper con la lengua dominante de un pensamiento de la Unidad consiste en afirmar, como ha hecho Deleuze, la filosofía como creación de conceptos. De la misma forma que el cine, con Godard, se caracteriza por la creación de imágenes, ya sean visuales o sonoras. Siempre volvemos a la marca fronteriza, al lugar donde el uso de una lengua menor en el seno mismo de la lengua mayoritaria acaba por desplazar esta última. Frontera huidiza, de lugar indeterminado o fluctuante, frontera que de continuo se desplaza fantasma como el horizonte en el desierto o como la ilusoria profundidad sobre las dos dimensiones de la pantalla cinematográfica, cuestionando siempre la "buena distancia", esa pretenciosa necesidad de separar los géneros aunque sólo sea en la bipolaridad de lo real y lo ficticio. Casi con lenguaje deleuziano lo ha dicho el propio Godard a propósito de su película *Los carabineros*: filmar consiste en *apoderarse de un acontecimiento*, aunque esto pueda hacerse de mil maneras distintas[49]; o a propósito de *Pierrot el loco*, película cuya factura compara con la travesía de un acontecimiento[50], el cual a su vez se halla constituido por otros acontecimientos que no podemos ignorar, pues ellos, en un sentido muy distinto al de las viejas coordenadas espacio-temporales, envuelven al tiempo que apenas roza a los personajes, siempre abandonados en el interior de sus aventuras y de ellos mismos[51]. El acontecimiento es, desde luego, otro modo para designar la fi-

46 GODARD, Jean-Luc, *op. cit.*, p. 244.
47 *Cfr.* LIANDRAT-GUIGUES, Suzanne y LEUTRAT, Jean-Louis, *op. cit.*, p. 165.
48 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Rizoma*, *op. cit.*, p. 56.
49 *Cfr.* GODARD, Jean-Luc, *op. cit.*, p. 206.
50 *Ibídem*, p. 239.
51 *Ibídem*, p. 234.

sura, el espaciamiento entre las imágenes, la ruptura con toda totalidad (incluida la del guión) que pretenda eliminar la vida que todo lo rodea e invade, la fisicidad de la superficie, porque, como ha escrito el propio realizador refiriéndose esta vez a *Una mujer es una mujer*: "Lo que resulta interesante es llegar a sentir la existencia como una materia; no son las personas las que importan, sino el aire que circula entre ellas"[52], esa piel invisible entre cuyos pliegues todo sucede y que, a la postre, en los cortes irracionales de Godard integraría eso que Deleuze ha llamado el "punto del afuera más allá del mundo exterior pero capaz de volver a darnos creencia en el mundo"[53]. Punto irracional que el filósofo ha llamado lo "inconmensurable" de Godard, su "entre dos cosas", pero que bajo otras formas estaría igualmente presente en muchos otros autores. En relación con todo lo dicho hasta aquí, la pregunta —que creo es una de las claves de los estudios sobre cine de Deleuze— ya no sería si el cine nos da la ilusión del mundo, sino *de qué modo* nos vuelve a dar el cine la creencia en el mundo[54].

El método de la relación, del intercambio, de la "frontera entre dos" godardiana, fractura el sistema de la unidad no sólo al nivel de la mezcla de los géneros, de la desublimación materialista de este por definición arte de las sombras o los simulacros (el más anti-platónico en tal sentido que pueda concebirse), y de la relatividad entre exterior e interior del lenguaje o del tiempo de la narración fílmica (piénsese en la preocupación de Godard por lograr la coexistencia indesgajable de un antes y un después de los personajes que no cesaría de ser captado por la cámara, componiendo así lo que Deleuze entiende como el paso del cine a un "discurso indirecto libre" operando sobre la realidad[55]). Además, el método de Godard rompe con el verbo SER incluso en su más lato sentido de identidad. Así, la forma suprema de identidad, formulable en un "Yo = Yo" pierde toda validez tanto para los personajes como para el cineasta: unos y otro persiguen "hacerse otro" a través del constante desplazar esta última frontera, coincidiendo así con las conocidas tesis deleuzianas acerca del devenir minoritario que toda lengua menor comportaría. Devenir otra cosa, devenir *un otro*. Del principio de identidad que impone su "Yo = Yo" (o, como dice Deleuze, su forma degenerada: ellos = ellos[56]) pasamos a una considera-

52 *Ibídem*., p. 223.
53 DELEUZE, Gilles, *La imagen-tiempo*, *op. cit.*, p. 243.
54 *Cfr. Idem*.
55 *Cfr. Ibídem*, pp. 60 y 207-208.

ción en absoluto manida de aquel célebre "Yo es otro" de Rimbaud. Nomadismo de la propia identidad basado en el desenraizamiento del verbo ser por obra del tartamudeo de la conjunción "y". Godard lograría esto merced a su virtuosismo para explotar las potencias de lo falso y su irreductible multiplicidad: basta pensar en las series de falsarios de *Las más famosas estafas* (1963), el juego entre Ferdinand y Pierrot, con todas sus resonancias, que Belmondo encarna en *Pierrot el loco* (1965) o esa resurrección que es repetición de la diferencia entre Roger Lennox y Richard Lennox, ambos interpretados por Alain Delon en *Nouvelle Vague* (1990), por citar un poco al azar tres ejemplos entre infinitos. Pero es que el propio Godard ha huido siempre de toda política de autor, de la trampa del nombre propio. Ya en 1958 escribe: "Un autor verdaderamente original será aquel cuyos guiones no estén necesariamente vinculados a un nombre"[57], expresión primeriza de un deseo que no es de anonimato, sino más bien de multiplicidad, de identificación personal con el propio desplazamiento de la frontera. Por esto tenderá durante su etapa de cine político al trabajo comunitario, en el seno del tan discutido "Grupo Dziga Vertov", llegando más tarde incluso a rechazar la autoría de su importantísima película de 1990 *Nouvelle Vague*, en cuyos créditos no incluirá su nombre, como tampoco lo hará tres años más tarde en *Hélas pour moi*, planteando la interesante cuestión de la paternidad problemática[58]. Una vez más, Deleuze, quien no en vano ha seguido un camino paralelo al del realizador al escribir muchos de sus textos a dúo, mejor: "entre dos", ha comprendido a la perfección la postura de Godard, en cuyo deseo de "ser una oficina de producción" ve el logro de la más poblada de las soledades, el devenir del autor en una "asociación de malhechores", en una "banda"[59] abierta y sin jerarquías que corre nunca en paralelo sino en perpetuo cruce la frontera. Quizás, sólo quizás, lo que entre en juego tras el horizonte no sea otra cosa que el tema último de la condición del hombre contemporáneo. O, por decirlo con las palabras de un ya lejano Godard de 22 años: la cuestión de cómo "escapar a la caducidad sin la ayuda de los dioses, en forma más digna"[60].

56 *Cfr. Ibídem*, p. 205.
57 GODARD, Jean-Luc, *op. cit.*, p. 76.
58 *Cfr.* LIANDRAT-GUIGUES, Suzanne y LEUTRAT, Jean-Louis, *op. cit.*, pp. 136-137.
59 *Cfr.* DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire, *Diálogos*, *op. cit.*, pp. 13-14.
60 GODARD, Jean-Luc, *op. cit.*, p. 16.

5. A modo de conclusión: reinventar la identidad, tarea urgente

> "Cada uno de nosotros es varios, es muchos, es una prolijidad de sí mismos. Por eso, aquél que desprecia al ambiente no es el mismo que por él se alegra o padece. En la vasta colonia de nuestro ser hay gente de muchas especies, pensando y sintiendo de manera diferente."
>
> (Fernando Pessoa,*Libro del desasosiego de Bernardo Soares*)

Sócrates, como Michel Serres[61] ha observado, exigía de sus interlocutores la firma en todo instante. El momento fundacional de la gran tradición metafísica occidental, de la estructura dominante del pensamiento desde la vieja construcción dialéctica ateniense hasta nuestros días (en su doble faz, platónico-cristiana, como ya denunciara Nietzsche en los albores de nuestra dilatada contemporaneidad) pide desde un inicio la inscripción de nuestro nombre propio bajo cada palabra que profiramos, reclama la inscripción del nombre del padre bajo palabra, en cada acto. Firma sin fin, de constante renovación la de este contrato que aún muchos tomarán por el eje central de toda ética de la responsabilidad, ciegos a la trampa de la metafísica de la presencia que la sostiene, por más que el siglo XX haya visto su crítica y hasta demolición a manos de autores como Heidegger, Levinas o Derrida, por no citar más nombres. Y sin embargo, si en la actualidad puede constatarse un hecho en el ámbito del común vivir que llamamos humano, al margen incluso (para bien o para mal, no es el momento de entrar en valoraciones de este tipo) de la filosofía y sus más o menos apesadumbrados cultores, tal hecho es el de la plena revocación de la firma. Por decirlo al modo clásico: la solicitud de la firma ha sido *solicitada*, en el sentido etimológico de esta última voz: ha sido removida, estallada, se le ha quitado el suelo de bajo los pies. Si todavía alguien pudiera, en un exceso de solicitud semejante al de aquel activo Schuwalkin del relato de Benjamin con el que iniciábamos estas reflexiones, Schuwalkin que representa un último resto de coherencia, firme sujeto inasequible a la melancolía y al desamparo (no en vano se trata de un pequeño burócrata del último de los "viejos regímenes" nove-

61 *Cfr.* SERRES, Michel, *El contrato natural*, trad. de Umbelina Larraceleta y José Vázquez, Pre-Textos, Valencia, 1991, p. 96.

centistas), si a alguien como él aún se le ocurriera exigir de otro una firma, sin duda que obtendría a cambio la nada repetida por el otro subestimado, como entre un juego de espejos, nada del reflejo o espejismo vacío de un Narciso actualizado y ridículo: *Schuwalkin, Schuwalkin, Schuwalkin*...

"¿Quién soy? Un temblor fugaz de nada, que vive en un seísmo permanente"[62]. Como vimos, los actuales espacios abiertos del capitalismo organizan a la vez que administran este "seísmo permanente". Las clásicas nociones identitarias: el nombre propio, la familia, la nación, la patria, el terruño, las tradiciones, las corporaciones, etc., desaparecen en la turbulencia de un sistema-mundo que, pese a todo, no podría clasificarse de *nihilista*, antes al contrario: mantiene vivas nominalmente, conceptualmente, tales instituciones. De hecho, alienta como nunca todo tipo de discursos de la identidad, pero porque son útiles, porque sirven a sus propios procesos de desplazamiento, por definición fluidos y anónimos. A fin de cuentas, hasta los sueños y deseos de cada vida particular tanto como de los espacios colectivos de vida son objetivos preferentes de las semióticas capitalistas y sus pretensiones de sujeción y dominio.

De ahí que también hoy como nunca precisemos de todo un programa descentralizador, todo un esquema o mapa de la propia subjetividad sobre el que alzar nuevas políticas. Y ante todo, de una nueva *identidad* que implique un rescate de la víctima, del *excluido*, de todos los marginados por el discurso totalitario del poder: de los metecos en mil exilios ante la ley civil de los Estados receptores; de la mujer en la hoy tan vigente como antaño diatriba falocéntrica; de la naturaleza, en fin, del propio hábitat-mundo, inmerso como en ningún otro momento histórico en el juego de un contrato civil-tecnológico que lo convierte en simple *medio* a ser destruido, cuando no lo olvida sin más excluyéndolo como si tal fuera posible del ámbito humano[63]. Una identidad nueva

62 *Idem*, p. 202.

63 En este sentido, resultan imprescindibles los aportes de Michel Serres al estudio y la denuncia de la larga serie de "contratos" impuestos por el hombre sobre el medio ambiente, y sobre la propia estructura teórica y académica del saber al mismo referido, tendentes a postergar el carácter fluido, dinámico de las cosas en pro de una visión estática, anquilosante, rígida, a imagen y semejanza de la lógica identitaria dominante en nuestra cultura occidental. Porque se precisa como nunca, con carácter de urgencia, un rescate transdisciplinar del "tiempo que hace", del tiempo atmosférico, como tiempo de la vida entera, frente a la artificiosa narración del tiempo que transcurre, el de la historia (que coincide con o es idéntico a la crónica del poder: ay de los vencidos...). *Cfr*.

entendida como esencial *apertura*, como atención a lo abierto, a la imprevisible donación del otro, otro a quien ya no pretendemos con-vencer, ni siquiera conocer al fin, un modo más de la conquista, de la asimilación en lo mismo identitario, sino simplemente amar[64]. Hombre-flujo, hombre cualquiera, identidad paradójica de lo *impersonal*, como nos recuerda con relación a la obra deleuziana René Schérer[65]. "Homo tantum", como ilustra el propio Deleuze en su último texto publicado en vida a través de un pasaje de Dickens, *haecceidad* que escapa a la individuación tanto como a la colectivización, singularidad pura: "vida de pura inmanencia, neutra, más allá del bien y del mal, ya que sólo el sujeto que la encarnaba entre las cosas la volvía buena o mala"[66]. Sobreponerse a esta suerte de sujeto organizado por una tradición a lo menos centenaria; hallar un modo de conjugar la vida en general con la propia vivencia; oponer de entrada cierto nomadismo, ciertas líneas de fuga como propone el *rizoma* deleuziano a la fijeza y el estatismo impuestos por la política, la civilización y el comercio oficiales; recuperar, como señalaba Guattari, un cuerpo colectivo en el que halle cabida un recuperado tiempo de vida; reinventar en suma la identidad y los deseos que en ella queramos ver inscritos son en la actualidad, tanto como en las fisuras del mundo antiguo (vimos a Plotino tratando de buscar un camino en los azarosos senderos del viejo Imperio), tareas urgentes para la reflexión ética y la actividad política en un mundo al que ya no le basta con el desencanto especular de aquel kafkiano Potemkin encarado por Benjamin a la frivolidad narcisista de un mínimo ujier cortesano.

SERRES, Michel, *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*, trad. de José Luis Pardo Torío, Pre-Textos, Valencia, 1994, y SERRES, Michel, *El contrato natural*, *op. cit*.

64 *Cfr.* SERRES, Michel, *El contrato natural...*, *op. cit.*, pp. 118 y ss.

65 *Cfr.* SCHÉRER, René, *Regards sur Deleuze*, Kimé, París, 1998, pp. 28 y ss.

66 DELEUZE, Gilles, "L'immanence: une vie...", en *Philosophie*, 47, París, septiembre 1995, p. 5.