

TESIS DOCTORAL

2021

Tiqqun, Partido Imaginario, Comité Invisible
Análítica de dispositivos, resonancias anónimas
y devenires revolucionarios

Juan Ignacio Iturraspe

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA
Especialidad en Estética y Teoría Crítica
Escuela Internacional de Doctorado
UNED

Directora: **Amanda Núñez García**

ÍNDICE

| | | |
|-------|---|-----|
| I. | <i>Introducción post-scriptum</i> | 1 |
| II. | <i>Tiqqun. Partido Imaginario. Comité Invisible.</i> | 5 |
| 1. | <i>La insurrección que viene</i> | 9 |
| 2. | <i>Llamamiento y otros fogonazos</i> | 50 |
| 3. | <i>Ahora</i> | 104 |
| 4. | <i>Contribución a la guerra en curso</i> | 139 |
| 5. | <i>Primeros materiales para una teoría de la Jovencita. Seguido de «Hombres-máquina: modo de empleo»</i> | 160 |
| 5.1. | <i>La Jovencita como fenómeno</i> | 169 |
| 5.2. | <i>La Jovencita como tecnología del yo</i> | 176 |
| 5.3. | <i>La Jovencita como relación social</i> | 181 |
| 5.4. | <i>La Jovencita como mercancía</i> | 190 |
| 5.5. | <i>La Jovencita como moneda viviente y La Jovencita como dispositivo político compacto</i> | 195 |
| 5.6. | <i>La Jovencita como máquina de guerra</i> | 205 |
| 5.7. | <i>La Jovencita contra el comunismo</i> | 211 |
| 5.8. | <i>La Jovencita contra sí misma: la Jovencita como imposibilidad</i> | 215 |
| 5.9. | <i>Acabar con la Jovencita</i> | 221 |
| 5.10. | <i>Hombre-máquina: Modo de empleo</i> | 226 |
| 6. | <i>Esto no es un programa</i> | 238 |
| 7. | <i>La hipótesis cibernética de Tiqqun seguido de A propósito de Tiqqun de Giorgio Agamben y Fuck Off Google por el Comité Invisible</i> | 261 |
| 7.1. | <i>A propósito de Tiqqun</i> | 263 |
| 7.2. | <i>Fuck Off, Google</i> | 267 |
| 7.3. | <i>La hipótesis Cibernética</i> | 277 |
| 8. | <i>A nuestros amigos</i> | 307 |
| III. | <i>Cierre - Ecos</i> | 340 |
| | <i>1er Eco: Amplificación</i> | 342 |
| | <i>2o Eco: Política de los afectos</i> | 342 |
| | <i>3er Eco: Anonimato</i> | 343 |
| | <i>4o Eco: ¡Destruir! ¡Crear! ¡Crear!</i> | 344 |
| | <i>5o Eco: Audacia</i> | 345 |
| | <i>6o Eco: Promiscuidad teórica</i> | 346 |
| | <i>7o Eco: Los devenires de la historia</i> | 347 |
| | <i>Resonancias al Metamodernismo</i> | 349 |
| | <i>Agradecimientos</i> | 352 |
| | <i>Bibliografía</i> | 353 |

I. *Introducción post-scriptum*

¿Qué hacer de la vida sino vivir? Busquemos la vida donde pueda encontrársela. Una vez que la hayamos encontrado, ella misma resolverá los problemas. Cada vez que negamos la vida a fin de resolver una dificultad, hacemos nacer otros diez problemas en el lugar del primero [...] Cuando los hombres busquen en primer lugar la vida, no buscarán más las tierras ni el oro. [...] Busquen la vida y la vida traerá el cambio [...] Todo lo que es vida es vulnerable, sólo el metal es invulnerable. Combatán por el frágil brotar de la vida, pero entonces no cedan jamás.

General mexicano declarándose a el dios Quetzalcóatl¹

Me llamo Juan Ignacio Iturraspe como podrán haber comprobado en la portada de este trabajo. A continuación, no sólo podrán comprobar a lo que me he estado dedicando estos tres años, sino atestiguar con cuantas personas he dialogado, con cuantos me he compartido, disentido, amado y abandonado, persuadido e incluso traicionado. Rindo homenaje en estas líneas a todos aquellos que por el camino han ido perfilando lo que, hasta el día de hoy, puedo hacerles entrega. La promiscuidad teórica, como diría Amador Fernández-Savater, no es más que una verdad ética que se asoma por doquier en este escrito. Al igual que Yo, desaparezco en esta última versión del trabajo para devenir un nosotros.

Aquellos que fui dado vociferan los estruendos de tumultos insondables. Atravesar estas lecturas ha sido una experimentación a la que decidí embarcarme. Más allá de las cuatro paredes que podrían llegar a componer el laboratorio universitario, decidí cargar con mis libros hasta Oceanía. Entré en contacto con aún más gente, multiplicidades, intensidades, formas-de-vida, movimientos marginales en pleno centro de la ciudad, choques culturales, maniobras inimaginables y preocupaciones provenientes de otros planos perceptivos. La pobreza tiene tantos planos, dimensiones, mundos, como rostros registrados en la unidimensionalidad axiomática de las tarjetas de identidad.

Escribo esto habiendo terminado las últimas correcciones sugeridas por mi tutora, Amanda Núñez García, a quien agradezco enormemente la tan buena disposición a la risa y la comprensión de mis dificultades en estos años, al igual que una docta participación y discusión sobre los temas sobre los que me dispuse comentar. Es por ello que agregue el “post-scriptum” en el título de esta introducción, borrando una cronología ilusoria. Esta

¹ Cfr. Pelbart, Peter (2009) *Filosofía de la deserción* (trad. Santiago García Navarro y Andrés Bracony) Argentina: Ed. Tinta Limón, p.114

previa no sería sin lo ya vivido y escrito como aprendí de mi tutor de tesis de grado, Ricardo Mendoza Canales.

Mi intención con este texto no hace más que desvanecerse en el momento que pretendo articularla para ustedes. Nuestras intenciones están hechas añicos, despedazadas, y repartidas en lo extenso de este libro.

En primer lugar, los principales borradores de esta tesis fueron compuestos con el propósito de articular un diario, cercano, íntimo, en el que se manifestaran las contradicciones que supone escribir sobre Tiqqun, el Comité Invisible y el Partido Imaginario, sin trastocarlos para la academia. La presencia de un espectro culpable atravesaba el texto. Su acoso se hacía patente cada cierto tiempo de escritura. Estando en una cafetería en Nueva Zelanda, en un ala del aeropuerto de Beijing, en casa de un amor fugaz por la mañana, aprovechando horas muertas en una biblioteca maorí, a altas horas de la madrugada mientras trabajaba como recepcionista nocturno, etc., componía descomponiéndome.

Por esta razón, y en segundo lugar, consideramos que lo más conveniente, no era perder dicha fuerza, sino conservarla, afinarla, presentar un trabajo donde cupiese la intensidad de ciertas contradicciones, puliendo la expresión, reduciendo la insistencia de un yoísmo recalcitrante, abandonar el discurso del analista al cual inducía al lector, para mostrar los entresijos que fui hallando acompasado por prolíficas lecturas, no sólo de excelencia teórica como puede ser Emma Ingala, sino por la belleza que se desprende de la presencia de Ignacio Castro Rey, la cercanía de Amador Fernández-Savater, o la deserción afectiva de Peter Pál Pelbart.

Así, este texto no es sólo el resultado de tres años dedicados a tiempo completo a un proyecto, sino la consolidación parcial de un interés previo a mi primer año de carrera en filosofía. No es tanto por la representación de doctor sino el desquite, la descarga, de años de acumulación de lecturas, de conversaciones, de agenciamientos, de experimentaciones, que merecían un lugar de enunciación. El programa del doctorado en este sentido, tal y como lo he venido sintiendo, es la alarma que te despierta y recuerda que las injusticias por las que hemos pasado no queden sin respuesta, sin manifiesto. Si bien no quedan explícitas a lo largo del texto, tal y como indica Tiqqun con William Burroughs en *La Hipótesis Cibernética*, están insinuadas por doquier.

Hallarán asociaciones raras con el aceleracionismo de Mark Fisher, pesimismo práctico con Thomas Ligotti y Carlo Michelstaedter, el cultivo sagaz de un odio hacia el mundo con Andrew Culp, terror cósmico y existencialismo cruel, etc., cuyas huellas pueden llegar a confundir las ya mencionadas intenciones desarticuladas y esparcidas. Ante ello, invoco a la prudencia, del mismo modo que Deleuze y Guattari, ante dichos cuerpos sin órganos. No es tanto lo que yo haya escrito como autor, sino lo que el lector afirme o disienta de aquello que conjuramos nosotros. Un nosotros amorfo cuya única consistencia procede del espacio que permite una tesis doctoral.

Así, lo que les presento no dista de aquella tendencia a la que me suscribí al redactar la tesis de máster bajo la dirección de Francisco José Martínez. En ella, presenté la evolución del concepto lacaniano de *objeto a*, a lo largo de sus variaciones en los distintos seminarios y escritos del autor, para luego, cual espectro, vincularlo a los distintos frentes que abría Eloy Fernández Porta a lo largo de un comentario extenso de sus obras publicadas hasta entonces, mediados del 2017.

En esta ocasión he seguido dicho estilo, ya que considero que dicho formato, el comentario de texto, me permitía realizar una exploración minuciosa de los textos, seleccionando, recortando, amplificando, vinculando, contraponiendo, etc., con otros autores. De este modo, habiendo hecho una recopilación de todos los escritos de Tiquun y sus pseudónimos², me encaminé hacia dicha dirección. La cronología de las publicaciones no consideré que fuese relevante ya que los análisis que se presentan comienzan en los albores de los 2000 hasta nuestros días y su analítica de los dispositivos no sólo desmenuza la cotidianeidad ofreciendo una nueva apertura, otra sensibilidad, sino que nos recuerda constantemente que hay una guerra en curso más allá del espectáculo, de los placeres cotidianos, de la indigencia afectiva casual y la estandarización de las relaciones cual dividuos.

Por añadidura, a diferencia de la composición de la tesis de máster, en este caso me tomé la libertad de crear ciertos conceptos que harían de la lectura un poco más amena. Estos conceptos tienen una razón más traductora, aglutinante, que no tanto transcendental.

² Uso semejante al que tomó Luther Blissett, empleado no sólo para la publicación del libro *Q* del 1999 publicado en Italia, sino también por activistas de Radio Bologna, artistas conceptuales y un sinfín de bromistas cuyos objetivos pasan entre otros por utilizar dicho nombre para disuadir y permear identidades clandestinas en el anonimato, o proseguir con cierta planificación secreta entre otras conspiraciones eventuales que requerían cierta toma de actuación difusa. Cfr. Deseriis, Marco (2010) "Lots of Money Because I am Many: The Luther Blissett Project and the Multiple-Use Name Strategy" en *Thamyris/Intersecting*, N°21, p.65-94

Dicho de otro modo, los conceptos como “atractor”, “organización”, “complicidad”, “lo hogareño”, “uso” y “golpe”, “afinidad al uso” y “comunidad del golpe”, entre otros, tienen la pretensión de clarificar lo que en dicho momento se está intentando hacer explícito. Algunos de estos conceptos han sido desarrollados en ciertos artículos que, adecuadamente a su aparición he ido referenciando, exploran las posibilidades contenidas en ellos. Del mismo modo, aún sigo publicando en torno a varios temas que aun no han sido tratados extensamente y considero podrían ser herramientas con las que pensar nuestro y vuestro presente. Entre los temas tratados se encuentran el aceleracionismo de izquierdas, teoría crítica, filosofía política, metamodernismo, pesimismo práctico, entre otros.

Sin más, en esta breve introducción no sólo me despido de ustedes para dar comienzo a las multitudes³ que componen el texto, sino para desearles una buena jornada, agradecerles su tiempo e invitarles al desorden, más allá de este producto restante tras diversas ingestas, dietas, ejercicios, etc., que han hecho de este presente peso (en MB o Mg) una declaración más de la potencialidad revolucionaria e insurrecta de las dolencias y alegrías que transitamos a diario.

³ Como recuerda Peter Pál Pelbart sobre Maurice Blanchot (aunque también lo hace Deleuze en *Lógica del sentido*) cuando menciona el impersonal *se*, el *on* francés, “esa tercera persona que surge en la escritura y que la abre a una dimensión “neutra”. El impersonal de la escritura atrae el yo a una esfera más evanescente, plural, fragmentaria, intensiva, donde pueden brotar devenires otros que la forma del yo esconde o soterra” (Pelbart, 2009: 121). En definitiva, y con Deleuze, “inventar un pueblo que falta” (Pelbart, 2009: 123).

II. *Tiqqun. Partido Imaginario. Comité Invisible.*

No hay que empezar por los buenos tiempos pasados
sino por los malos tiempos presentes.
*Bertolt Brecht*⁴

Somos una legión, aunque no nos hayamos presentado. La conspiración, el anonimato, la distracción mediante señuelos, la arqueología crítica, afilar los cuchillos para dejar insinuadas las líneas de fuga, experimentar las posibilidades de las insurrecciones, de las asociaciones, aumentar la potencia, desconfiar de todo poder tomándolo como provisorio, desestimar la unidad yoica e incitar la potencia de lo irreal y el desorden, desear que se repita “la otra cosa” y no ya lo mismo desplazando esto último a un mero componente estratégico, de engaño, cebo, carnada, “aquí no pasa nada”.

Nosotros, o más bien, NOSOTROS⁵, como se verá en la siguiente exposición, no somos más que dividualos, individuos a veces, y otras tantas, consumidores, la mitad de parejas fallidas o en curso, solteros curiosos, concursantes de tele-visiones, currantes, sindicalistas, aspirantes al Uno, etc., sin más, gente corriente. Lo que se halla en nuestros pensamientos, pasa desapercibido cuando deambulamos por las cañerías de las estructuras, cuando por casualidad nos hallamos siendo carne de un dispositivo y efecto patológico de una realidad grave e incomprensible de números, estadísticas, ecuaciones, algoritmos, etc., mas no tenemos de vez en cuando las herramientas a nuestro alcance para tomarnos, para descifrar porqué estamos aquí en esta época, en este tramo de la historia. Más allá de cualquier destino fatal, nos interesa el presente de cualquier lugar. Ir unas capas más allá. Como señala Tiqqun, lo que somos NOSOTROS

es una masa de mundos, de mundos infra-espectaculares, intersticiales, de existencia inconfesable, tejidos de solidaridades y dimensiones impenetrables al poder; y también son los desviados, los pobres, los prisioneros, los ladrones, los criminales, los locos, los perversos, los corrompidos, los demasiado-vivos, los desbordantes, las corporeidades rebeldes [...] todos los que, siguiendo su línea de fuga, no se reencuentran en la tibieza climatizada del paraíso imperial (Tiqqun, 2008a: 100).

⁴ Cfr. Noys, Benjamin (2018) *Velocidades malignas. Aceleracionismo y capitalismo* (trad. Alberto Ávila Salazar) Madrid: Ed. Materia Oscura, p.21

⁵ “El cuerpo que dice «yo», en realidad dice «nosotros»” (Tiqqun, 2008a: 22).

No somos agentes encubiertos, no actuamos a favor de nada, ni de la nada, planeamos sobre la marcha de lo que vemos en funcionamiento. En vez de potenciar nuestra musculatura en un gimnasio (únicamente), ampliamos nuestro campo perceptivo, nos damos al encuentro con el otro y veneramos su figura como continente brumoso, incertidumbre pura, *caosmos*, misterio lovecraftiano. Mas no es sin nuestra presencia, puesta en crisis a cada esquina, armados con la afirmación del engaño y la conspiración que exploramos los devenires de un futuro que está presente en cualquier parte.

NOSOTROS aparecemos entre las líneas de los textos que presentamos. NOSOTROS sentimos el asedio a los nueve de Tarnac por la gendarmería francesa, las pesadas horas, días, de reclusión y pensamiento estratégico de Lawrence de Arabia en la tormenta que se avecinaba, la alegría de juntarse, organizarse y contraatacar un futuro fascista junto con los partisanos. Guerrillas invisibles, anónimas, partículas atómicas de pensamiento que fluyen en una dirección común, deseos extraños debido a su desuso, atómicos flujos de potencia porosa.

Tiqqun, el Partido Imaginario, el Comité Invisible, conforman el deseo de intervenir como lo habrían señalado los situacionistas⁶. En los textos que a continuación comentaremos, no pretendemos añadir, aportar, academizar, saturar, estratificar, sino insinuar líneas de posibles investigaciones futuras, con una inmanente y coherente promiscuidad teórica. Señalamos así ciertas confluencias con movimientos como, por

⁶ Señalamos aquí una pequeña digresión con el escrito que a continuación presentamos señalando una línea de investigación distinta que probablemente sea retomada más en estudios posteriores. La tesis es la siguiente: cada uno de estos pseudónimos tiene un significado detrás, del mismo modo que para Sören Kierkegaard y sus personajes implicaba un estadio. Para no extendernos mucho en este pie de página donde más se puede constatar este significado subterfugio es precisamente en el texto de Tiqqun titulado *Introducción a la guerra civil*. Así, Partido Imaginario según señalan es el Afuera que ha pasado dentro (Tiqqun, 2008a: 68), es decir, la forma-de-vida abriéndose paso dentro de las entrañas del Imperio, ya no se ven leyes sino normas (Ibid.), “el Partido Imaginario es el Afuera de este mundo sin Afuera, la discontinuidad esencial alojada en el corazón de un mundo convertido en continuo. El Partido Imaginario es la *sede* de la potencia” (Tiqqun, 2008a: 71). Enlazando el Partido Imaginario con Tiqqun, dirán que “el agente del Partido Imaginario es aquel que, partiendo de donde se encuentra, de su *posición*, engancha o prosigue el proceso de polarización, de asunción diferencial de las formas-de-vida. Este proceso no es otro que el de *Tiqqun*” (Tiqqun, 2008a: 103). Dicho con otras palabras, Tiqqun es la puesta en marcha del proceso de polarización, de diferenciación, de afirmación de la forma-de-vida. Es el advenimiento de otro mundo. Así, “el Tiqqun es el devenir-real, el devenir-*práctico* del mundo; el proceso de revelación de toda cosa como *práctica*, es decir, el tomar lugar dentro de sus límites, en su significación inmanente” (Ibid.), y más abajo, “*Tiqqun* es [...] la acción de devolver a cada hecho su propio *cómo*, de tomarlo incluso por *únicamente real*” (Tiqqun, 2008a: 108). Por último, el Comité Invisible, sobre el cual se hace una ligera mención prácticamente al final del texto, señalando que éste es una “fracción determinada del Partido Imaginario, su polo revolucionario” (Tiqqun, 2008a: 110). No lo entendemos como una radicalización del Partido Imaginario sino más bien una vanguardia, ya bien demarcada en otro escrito de Tiqqun titulado *El problema de la cabeza*. El Comité Invisible sería pues aquella fracción determinada, avanzadilla que se filtra por las cañerías de la ciudadanía dando paso a las formas-de-vida, al Partido Imaginario.

ejemplo, el aceleracionismo de izquierdas entre otras velocidades malignas como diría Benjamin Noys⁷. Además de sus procedencias germinales como lo son en menor medida el mayo del 68⁷ y en mayor confluencia con el operaísmo y movimientos italianos que estiraron las vetas ya abiertas en Francia hasta el 1978. Es obvia la continuación anarquista que se palma en las venas de los textos, cuyo pensamiento no es algo que brille por su recopilación dogmática del mismo sino la acción misma que leemos en el estilo que procesan. Esa contundencia semejante a la que podemos leer en Proudhon, Bakunin, Max Stirner o Kropotkin, e incluso más agresivo como pueden ser la cantidad de manifiestos⁸ que se elaboraron en distintos períodos históricos desde sus inicios en el siglo XVII. Del mismo modo, conviene considerar la gran influencia que constatamos en los escritos de Gilles Deleuze y Félix Guattari, puesto que no sólo utilizan conceptos teóricos esbozados por sendos autores, sino que a la par elaboran sobre ellos herramientas, útiles, artefactos, que hemos procurado señalar acompañados por las investigaciones de varios autores como se verá a lo largo del escrito.

La selección, las decisiones que hemos ido tomando a lo largo de este texto, los cortes, recortes, son los restos de nuestro avance por él. Al discurrir por estos textos siendo NOSOTROS nada más que sombra sin objeto, Nosferatu extradimensional, nos llamaron la atención las líneas incomprensibles, las trabas teóricas, un sentimiento de ineptitud, de prohibición perceptiva, relegado a cierta interpretación paupérrima que se condensaba en mera y llana rabia neurótica. Aún así, reconocidas las limitaciones esa rabia, ese malestar, reflejaba algo más y es justamente la afirmación de aquello que venía leyendo en dichos textos. Más acá o más allá del seto teórico se invoca, en el tránsito por estas lecturas, una sed de venganza fría. El calor que produce hoguera a lo lejos caminando por el desierto nocturno, un día claro tras semanas de depresión, una invitación a una fiesta secreta mañana por la noche, saber por un amigo infiltrado que alguien te ama a escondidas, etc.

⁷ Cfr. Noys, Benjamin (2018) *Velocidades malignas. Aceleracionismo y capitalismo* (trad. Alberto Ávila Zalazar) Madrid: Ed. Materia Oscura.

⁸ Tras el *Manifiesto de Tubinga* escrito por Hölderlin, Schelling y Hegel en plena Revolución Francesa, tenemos por ejemplo el *Manifiesto de los Iguales* del 1796 escrito por Sylvain Maréchal, el *Manifiesto Anarquista* del 1850 escrito tras la Revolución Francesa el cual no vio la luz editorial hasta el 1887, el *Manifiesto de los dieciséis* del 1916 en el que estaba involucrado Kropotkin, el *Manifiesto Surrealista* compuesto por las tendencias del movimiento artístico surrealista allá por el 1951. También recordemos el manifiesto redactado por la Alternativa Libertaria francesa del 1991. Estos son unos pocos de los muchos que se habrán escrito y que probablemente no quepan en un sencillo pie de página, ya que partiendo de la marginalidad de los tiempos en los que hayan sido redactados y ateniéndose a los poderes militares y sus consecuencias bélicas asfixiantes, hayan desaparecido en ese intento fugaz por recuperar la potencia que se desvaneció.

NOSOTROS no hacemos distinción con ellos mas aquí la indicamos por puro requisito académico. Reducirles a la cualidad de sujeto enunciante no desvanece su carácter anónimo, sino que, como hemos pretendido en las siguientes líneas, no es más que una formalidad con los lectores. Siendo ellos objeto de estudio y presentación, NOSOTROS no hemos hecho más que recopilar fragmentos de un diálogo interno, no ya aquella primera versión de este escrito donde no estábamos presentes sino, por todas partes, un tal Juan Ignacio Iturraspe y sus aullidos dolientes de media noche.

Un último apunte. Nótese, para el lector ávido de este texto, que tanto *Introducción a la guerra civil* y *El problema de la cabeza*, ambos escritos bajo el pseudónimo Tiqqun, no han sido incluidos por una razón de espacio, tiempo y circunstancias. Que su falta sea efectiva no significa que no haya influenciado el texto a continuación, sino que su presencia ha sido reservada para un tratamiento posterior en forma de artículo, del mismo modo que ciertos conceptos que aquí hemos barajado⁹. Obviamente emplearemos nuestro pseudónimo tal y como indicamos al inicio de este escrito bajo el nombre de Juan Ignacio Iturraspe, probablemente en revistas no muy conocidas todavía como *Exosui*¹⁰, para pasar desapercibidos. Debemos confesar que siendo anónima la autoría de los textos y sensibles a cierto estilo, también podríamos haber incluido una serie de textos a la lista de los principales, pero hemos tomado la prudencia de reservarlos al plano de bibliografía secundaria.

También nos gustaría añadir que los textos traducidos al castellano de los escritos de TCIPi en muchas ocasiones consisten en recopilaciones de varios textos, algunos incluso que no hemos podido hallar el original en francés. Es por ello que cada uno de los libros comentados a continuación nos ha resultado complicado ofrecer trazas del original obligándonos a centrar nuestra atención en el material traducido y procurar así nuestras extracciones y el consecuente comentario de texto.

Dicho esto, prosigamos con el cometido de este escrito.

⁹ Siguiendo la línea de Tiqqun, los presentados tienen pretensión a ser “conceptos rompe-espejo para acceder, dar lugar a la experiencia. Para hacerse receptáculos” (Tiqqun, 2008a: 6).

¹⁰ Cfr.: <https://www.exosui.com/>

1. *La insurrección que viene*

El poema no tiene por qué ser el guardián melancólico de la finitud, ni el calco de una mística del silencio, ni la ocupación de un improbable umbral. Lo que debe hacer es dedicarse al encantamiento de aquello de que el mundo, tal cual es, resulta ser capaz; el infinito surgimiento de las posibilidades invisibles.

*Alain Badiou, Breve Tratado de Ontología Transitoria.*¹¹

Los siguientes comentarios a los textos de TCIPI¹² no seguirán el orden cronológico atendido a su publicación ya que cada una de las entregas, por más que refiera a un momento concreto de la historia, no parece haber una progresión o desarrollo teórico, sino más bien artefactos, signos y/o herramientas. Cada una de las puntualizaciones que hemos venido haciendo recogen un fragmento y un pequeño comentario aledaño que nos encargaremos de actualizar en la medida que consideremos conveniente.

Aclarado el aparente desorden, el primer libro que abordaremos se titula *La insurrección que viene* escrito por el Comité Invisible y publicado en castellano por la editorial Melusina el 2009. La primera aparición del original en francés en el año 2007 por la editorial La Fabrique no fue sin incidentes, los cuales relegaremos a este¹³ pie de página.

En las primeras páginas el CI¹⁴ reconoce que la situación se está yendo al traste y que lo que se husmean es que se alcance “un peligro singular: que se manifiesten una forma de conflicto y de posiciones que, precisamente, no sean *gestionables*” (CI, 2009: 10), es decir, que la situación desborde cualquier tipo de recuperación, ya sea un estallido

¹¹ Cfr. Badiou, Alain (2002) *Breve tratado de ontología transitoria* (trad. Tomás Fernández Aúz & Beatriz Eguibar) Barcelona: Ed. Gedisa, p.20

¹² De aquí en adelante los nombres de Tiquun el Comité Invisible y el Partido Imaginario serán reducidas a las siglas TCIPI.

¹³ Un personaje principal de las consecuencias de esta publicación es Julien Coupat quien fue detenido en Francia tras ser acusado de sabotaje de líneas de tren (TGV) y tras ello se le incriminó de ser el principal autor de *La insurrección que viene* señalado como manifiesto de llamada y manual de creación de células anarco-autonomistas, según palabras de la ministra del interior Michèle Alliot-Marie el 2008. Junto a él fueron detenidos varios individuos señalados como partícipes de dicho movimiento lo cual dio lugar a comités de apoyo como los “Nueve de Tarnac”. Julien Coupat fue uno de los que cofundó en 1999 la revista Tiquun y no fue hasta 2005 que no se trasladó junto con amigos suyos a Tarnac. Entre otros incidentes, Julien al igual que su novia llamaron la atención del FBI tras participar en una protesta frente a un centro de reclutamiento en Nueva York, el cual fue, más adelante, atacado con una bomba. Como se puede intuir su actividad alimentaba su figura como enemigo público a pesar de no tener pruebas contundentes contra su persona. Para más información sobre esta actuación policial antiterrorista francesa contra esta incriminación sin pruebas fehacientes contra los “Nueve de Tarnac” puede revisarse el artículo de Jean-Claude Paye: <https://www.voltairenet.org/article159306.html>

¹⁴ A partir de aquí contraeremos el Comité Invisible a las siglas CI.

violento en las calles, desastres medioambientales, células terroristas superando las fuerzas militares de los estados, pandemias biológicas, etc.

El caso francés, comentado por CI, señala que “la vinculación de los franceses al Estado -garante de los valores universales, último bastión frente al desastre- es una patología de la que es complicado deshacerse. Se trata sobre todo de una ficción que ya no sabe durar” (CI, 2009: 14-15). Evidentemente no es solamente el caso francés el que entraría dentro de esta suerte de *declaración de dependencia*. Los estados, el gobierno, la burocratización de la existencia y su mística procesual de control gubernamental de los cuerpos, facilita la organización social mediante dispositivos de control a los cuales los sujetos se sujetan mediante las ficciones secularizadas del cristianismo en el que el *Hope* de Obama es una realidad que en democracia¹⁵ se mantiene mediante el peso de una votación que escoge el *mejor* de los partidos de oferta en el supermercado de los futuros probables. La discusión sobre la democracia la dejaremos para más adelante, ya que hay comentarios en otros libros de TCIPI en los que señalan interesantes cuestiones que lanzan otros puntos de fuga.

El CI nos aclara, en pocas líneas, qué es el Imperio y cual su papel en todo este embrollo:

cuando hablamos de Imperio, designamos los dispositivos de poder que, previamente, quirúrgicamente, retienen todos los devenires revolucionarios de una situación. En este sentido, el Imperio no es un enemigo enfrentado a nosotros. Es un ritmo que se impone, una manera de hacer fluir y discurrir la realidad. No es tanto un orden del mundo como su discurrir triste, pesado y militar (CI, 2009: 16).

El Imperio así presentado es semejante a un altavoz pegado al suelo al que las culebras y las serpientes se acercan a medida que escuchan el militante ritmo hipnótico de las vibraciones terrenales. El Imperio¹⁶ literalmente da una *oferta que no se puede rechazar*. Las fuerzas policiales del Estado se encargan de negar cualquier posible *devenir*

¹⁵ La cual, comentada por Luciano Concheiro de la mano de Giorgio Agamben, se halla en un constante estado de excepción “«en un umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo»” (Concheiro, 2016: 64).

¹⁶ Concepto éste que recogen del homónimo libro de Toni Negri y Michael Hardt. El Imperio no está localizado como un centro neurálgico sino descentrado, diseminado. El Imperio, para TCIPI, es una maquinaria, dispositivos dispuestos por doquier, tramos de consciencia que la refresca de lo real, de su singularidad, y le devuelve al campo de la individualidad, enchufado a la Matrix, a la realidad, etc. No se busca un antagonista como podría ser aquel soberano moderno, sino parásitos. No es una tarea de militancia sino la de caza fantasmas o la de exterminador de plagas. Cfr. Negri, Antonio & Hardt, Michael (2005) *Imperio* (trad. Alcira Bixio) Barcelona: Ed. Paidós, p. 5

revolucionario que no sea mediante los procedimientos burocráticos que la placa de sonido a la que están conectados los parlantes que albergan y cuidan. Pero, ¿qué es lo que hace que la *servidumbre voluntaria* sea una realidad producida por los altavoces y asumida por la multiplicidad tomados a sí mismos como individuos, ciudadanos de una sociedad plural y democrática? ¿No se pueden reventar los parlantes y esas placas de sonido con una *guerra civil armada*? ¿Qué se puede hacer? ¿*Contra qué es lo que realmente se está en guerra*? “Lo que está en guerra no son las maneras variables de gestionar la sociedad. Se trata, irreductibles e irreconciliables, de ideas sobre la felicidad y sus mundos” (CI, 2009: 17).

No son los altavoces y sus placas de sonido lo que es relevante para el grupo anarquista. Lo que representa el poder, lo que ellos (se verá) han mirado, estudiado, son los focos de emanación de poder de atracción. Los *atractores*. Es de *ahí, así*, como *ello* viene a tomarse existencialmente, a habitar dichos *mundos* y ensoñarse una *idea de la felicidad*. Los procesos de alienación provenientes de los dispositivos imperiales no es algo que deba ser considerado como maligno, sino que, dicho atractor, su mecanismo puede ser redireccionado hacia *otra cosa*¹⁷.

Ante *ello así* el CI propone la *organización*. ¿A qué se refieren con organización? Primero señalan que la organización ha de ser *material* (CI, 2009: 19), es decir,

en la sombra de los bares, en las imprentas, en las casas okupadas, en las escaleras, en las granjas, en los gimnasios, pueden nacer las complicidades ofensivas; complicidades con las que el mundo da un giro más firme. No hay que negar a estas preciadas connivencias los medios que exigen para desplegar su fuerza (CI, 2009: 19).

¿Qué quieren decir con esto? La *complicidad*, la asociación, etc... no pensándose con un enemigo común, sino como una a-finidad, una resonancia, una vinculación a-fectiva. Es decir, efectivamente se piensa/desea lo mismo. En caso de poner un enemigo común lo que resultará de ello es que prevale una estructura que pone en detrimento la propia

¹⁷ El concepto de la *otra cosa* y de *lo mismo*, aparecerán tanto en este capítulo como en el siguiente. Tal y como deseamos no definiremos dichos conceptos, consideramos que lo pertinente para ambos es, como señala Hakim Bey sobre el TAZ (Zona Temporalmente Autónoma), “planeo alrededor del concepto, proyectando reflejos exploratorios. Al final, la TAZ casi se autodefine. En el contexto del mundo contemporáneo, podría ser entendida sin dificultad... entendida en la acción” (Bey, 1990: 2). Nos encontramos actualmente en la amplificación de sus rastros en artículos ya publicados como en los que están por venir donde su tratamiento será *in extenso* cartografiado, o siguiendo a Bey, psicotopologizado (Bey, 1990: 4).

asociación. No se trata de honores, de reconocimientos, y relaciones secularizadas de la milicia, por el contrario, consiste en que ambos, por ponerlo de un modo grotesco, disfruten del sabor de la guerra. No es una cuestión epocal, no son enemigos del momento, sino que se ha escogido ser un guerrero. Tiene más que ver con la teoría social de Platón en la *República* y su distinción de las clases sociales que no con la participación y organización schmittianas *contra* un enemigo *común*. La idea de comunismo que propone Tiqqun, en este caso CI, versa sobre una cuestión existencial, singular, pre-individual¹⁸. Por seguir denotando las resonancias podría decir que esta concepción de la organización se acerca más al *diálogo íntimo con Dios* que mantiene Kierkegaard¹⁹ o los *Ensayos* de Michel de Montaigne²⁰. Una soledad, que en su singularidad reconoce su herencia al atravesar el espejismo de la percepción individual.

El CI propone la siguiente tabla de contenidos para crear distancias de la idea de organización:

“ASÍ NO CABE ELECCIÓN:

| | |
|--------------------------------------|--------------------------------------|
| el fetichismo de la espontaneidad | el control de la ORGANIZACIÓN |
| el bricolaje de las redes militantes | la varita de la jerarquía |
| actuar ahora de forma desesperada | esperar desesperadamente a más tarde |

¹⁸ Como apunta Emma Andrea Ingala Gómez en su tesis doctoral sobre estructura y relación en las obras de Gilles Deleuze y Jacques Lacan, “cuando Deleuze habla de una *naturaleza intensiva* se refiere a esta condición de pre-individualidad -que es al mismo tiempo la condición de toda individuación-, a una diferencia que reside más acá del proceso de individuación, una diferencia que constituye a los términos de la diferenciación en lugar de establecerse entre términos dados ya con anterioridad. Ese momento pre-individual es el momento del sinsentido, de lo que todavía no tiene un sentido que lo particularice como un individuo concreto: «la Idea está constituida por elementos estructurales que no tienen sentido por sí mismos, sino que constituye ella misma el sentido de todo lo que produce (estructura y génesis)» (*Diferencia y Repetición 210*).” De este modo, vemos que el campo existencial, de las singularidades, es sinsentido, donde la sensibilidad solo aprehende intensidades de diferencias puras resultantes de una serie de devenires en constante y violento movimiento. Con esto se abandona la idea de sustancia a la par que las condiciones de posibilidad de todo conocimiento propuestas por Kant dejan de estar situadas en un sujeto trascendental para ir más allá de él, al campo de las síntesis *a priori*, propias de lo nouménico. Cfr. Ingala, Emma Andrea (2012) *Estructura y relación: filosofía trascendental en Gilles Deleuze y Jacques Lacan*. Universidad Complutense de Madrid: Tesis doctoral, p.114

¹⁹ Cfr. Sellés, Juan (2012) “El hombre como *relación* a Dios según Kierkegaard” en *Scripta Theologica*, Vol.44, 561-582. p. 562

²⁰ Cfr. Montaigne, Michel (2016) *Ensayos* (trad. Constantino Román y Salamero, Carlos Thiebaut, José Miguel Marinas, Gonzalo Torné) Barcelona: Ed. Penguin Random House

| | |
|--|--|
| dejar en paréntesis lo que se puede vivir y experimentar aquí y ahora en nombre de un paraíso que, a fuerza de alejarse, parece cada vez más un infierno | rumiar el cadáver a fuerza de persuadirse de que plantar zanahorias será suficiente para salir de la pesadilla |
|--|--|

ELECCIÓN EMBARAZOSA²¹

En lista de la izquierda, el planteamiento, se diferencia del de la derecha, usualmente caracterizado por asambleas en las que se acaba escogiendo a un líder, abandonos, desilusiones, militancia por la esperanza, etc. Esto nos lleva pensar/desear²² la organización como aquello que tiene que, necesariamente, morir, desintegrarse. Por eso se le da tanta relevancia al uso común de ciertas palabras. Ya que pueden enquistar, como pasa en las ya mencionadas asambleas, el significado e impedir, precisamente, asumirse como organizaciones espontáneas.

Tal y como señalan, “ciertas palabras son como campos de batalla cuyo sentido es una victoria, revolucionaria o reaccionaria, necesariamente arrancada tras una lucha encarnizada” (CI, 2009: 21). Si uno atiende a los medios de comunicación podrá notar cómo el uso de ciertas palabras lleva a una batería de opiniones bordean posicionamientos apropiados, “legales”, todo ello mediante una serie de opiniones germinadas desde los padecimientos cotidianos presentados por la prensa, sea del color que sea. Evidentemente

²¹ Tabla extraída de CI, 2009: 18.

²² Peter Pál Pelbart dirá siguiendo a Nietzsche que “el pensamiento es siempre expresión de un tipo de vida, síntoma de una manera de vivir. Entonces uno no se pregunta si un pensamiento es verdadero o falso. Pregunta en cambio qué tipo de vida pide pasaje, qué tipo de vida está afirmándose junto a ese pensamiento” (Pelbart, 2009: 9). El CI lo que señala es algo semejante, no se trata de lo verdadero o falso, sino lo que se viene a afirmar, el pasaje que se propone involucrando tanto al deseo como al pensamiento. Es una forma de vida, una organización, cuya duración sea concordante con la del vigor del pensar y la insistencia del desear. Por ello nos recuerda la inestabilidad del mismo pensamiento y deseo invocando lo que Deleuze menciona sobre el tema: “uno guerrea contra sí mismo. Cuando uno piensa está en guerra contra sí mismo... Los poderes nos atraviesan, la mediósfera nos atraviesa, las parálisis, las tristezas fabricadas socialmente..., son todos elementos que nos hacen luchar contra nosotros mismos” (Pelbart, 2009: 10). Tal cual se erige allí, aquí es transferido, perdido y renovado, cambiado, amputado, parcheado, etc. El pensamiento y el deseo comparte esta vertiente tanática, de darse muerte y vida al mismo tiempo. Un despliegue en constante apertura y/o un plegarse exigente que demanda más y más cortes. “La subjetividad entendida como una ondulación del campo, un encurvamiento desacelerado, como un pliegue de las fuerzas del afuera, como una invaginación mediante la cual se crea un interior” (Pelbart, 2009: 78).

hay de todo, se *oferta* todo tipo de individualidad, un deseo de eternidad, sumando un piso más al “fantoche del super-yo”²³.

Sabiendo que las palabras cargan diablos, las concentra como un tornado creciente²⁴, CI propone “desertar de la política clásica [asumiendo] la guerra, que se sitúa también en el terreno de la lengua. O más bien en la manera como se ligan las palabras, los gestos y la vida” (CI, 2009: 21). ¿Qué implica esto?

Reconocer que “el vago agregado de entornos, instituciones y burbujas individuales que se denominan por antífrasis «sociedad» no tiene consistencia” (CI, 2009: 31), es decir²⁵, inmerso en la cotidianidad, Uno, *Das man*, firmó una declaración de dependencia sin darse cuenta. O sí se dio la apercepción y se cansó de recordárselo para solo ir a votar cuando toca sin problemas, siendo dueño de cosas que le provocan cierto *sparkling* mientras sumido en la corriente de la opinión pública pierde la noción del tiempo y la guerra.

De esto se deriva lo que menciona CI cuando dice que

no hay lenguaje para la experiencia común. Y no se comparten riquezas si no se comparte un lenguaje. Fue necesario medio siglo de lucha en torno a la Ilustración para fundar la posibilidad de la Revolución Francesa, y un siglo de lucha en torno al trabajo para dar a luz al temible «Estado del bienestar». Las luchas crean el lenguaje en el que se enuncia un nuevo orden. (CI, 2009: 31)

¿Qué quieren decir con esto? Lo que nos pica en la sesera electrificada es que el interés tiende a separarse de *lo mismo* pasado cierto tiempo. Ese deseo/pensamiento que se viene asumiendo desde un lugar concreto, (auto)limitado, para llevarse a otro lado, más allá, con la *otra cosa*.

²³ Cfr. Deleuze, Gilles & Guattari (2017) *Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (trad. Francisco Monge) Barcelona: Ed. Paidós. p.321

²⁴ Cabría pensar sobre la cuestión del “escándalo público”. El escándalo parece ser en muchos casos lo que ayuda a construir los *headlines* o las noticias relevantes sobre *nosotros*. Lo que escandaliza mantiene la conciencia ocupada en ello por un buen rato. Es como si toda esa información, escandalizante, se pusiera ahí para que “estemos al tanto” de aquello que ni siquiera habíamos prestado atención, pero seguro que nos escandalizará. ¿Para qué? ¿Para hacer algo? ¿Para unirse en una fuerza revolucionaria y acabar con el hambre en el mundo mediante un masivo asalto a bancos y centros comerciales y portaaviones entre otros requisitos? Lo irracional de las noticias, su grado de *escandalosidad* pretendida, porque siempre es *pretendida*, ante la retina, podría mirarse como una *esclerosidad* puesto que germina *dicciomatosis* en todo ser hablante. La singularidad pre-individual sujetada y saturada a un devenir-telediarío.

²⁵ Y esto ya lo dejé medianamente pulido en un artículo titulado «Han estado hablando de ti, pero tranquilo, no han dicho tu nombre» en *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 56, 2018.

Allá, en otro sitio, con *otra cosa*, con otra gente (que, aunque se llamen igual, ya no es lo mismo, esa equivalencia temporal está resquebrajada entre “un antes de” y “un después de”). Se generan palabras nuevas, usos distintos. El deseo/pensamiento, pasa por otro lado. Sería muy *kitsch* poner aquí el ejemplo de la *Naranja Mecánica* de Anthony Burgess y la jerga que usan los protagonistas jóvenes o *nadstats*²⁶. Pero bueno, ya ha sido mencionado.

Otro ejemplo, a pesar de ser muy tonto, se nota cuando uno está enamorado o está jugando a algún juego online. Mediante la práctica y el *compartir* de esa experiencia, esas condiciones ambientales semejantes, esos eventos que emocionan, donde se yuxtaponen la sorpresa y la manifestación de la reacción (gestual o hablada) por lo sucedido, lo que acontece, el lenguaje llega a un tope que solo puede ser descrito con *otra cosa*, otra palabra. Sorpresivamente uno se encuentra riendo al dar con una palabra rara que roza el sin sentido de lo absurdo, un Afuera.

¿A qué se refiere CI con que “no hay lenguaje para la experiencia común”? Los dispositivos lingüísticos, habilitadores de sentidos determinados por la resonancia de éste, ejercen presión sobre los sujetos para “*que no pase nada*” (CI, 2009: 33), nada fuera de la gramática, nada fuera de lo comprensible, nada fuera del texto. ¿Cómo que para que “no pase nada”?

La cuestión del *no pasar nada* es que *no cese* de pasar lo mismo²⁷. El acontecimiento queda siempre cercenado por la repetición de ciertos patrones conductuales, con ligeras variaciones en su realización, pero con los mismos resultados: *que todo siga en la normalidad*.

¿Qué todo siga en la *normalidad*? Esto queda explicitado en las siguientes páginas cuando ponen en el punto de mira la *instancia yoica*, es decir, el Yo. Ese eje de coordenadas con

²⁶ Burgess, Anthony (2002) *La naranja mecánica* (trad. Aníbal Leal) Barcelona: Ed. Minotauro, p.21

²⁷ Ante la falsa comunidad, Peter Pál Pelbart dirá que “sabemos bien que esta “vida”, o esa “forma-de-vida”, no es realmente “común”; que cuando participamos de esos consensos, de esas guerras, de esos pánicos, de esos circos políticos, de esos modos caducos de agremiación, o incluso de ese lenguaje que habla de nuestro nombre, somos víctimas o cómplices de un secuestro” (Pelbart, 2009: 21). El síndrome de Estocolmo al que parece referirse Pelbart es justamente este deseo por que *no pase nada* o que pase “algo” en el mero plano espectacular sin atestiguar ningún cambio estructural, grave, pesado, *heavy*, en el orden material de la vida.

el que el sujeto agujereado²⁸ es personalizable en el mercado pudiendo controlar *quién* es, *quién* será y *quién* no ha dejado de ser. Ante ello CI dice burlesco:

mientras tanto, YO controlo. La búsqueda de mí mismo, mi blog, mi piso, las últimas tonterías de moda, las historias de pareja, de ligues... ¡cuántas prótesis se necesitan para ostentar un YO! Si «la sociedad» no se hubiera convertido en esta abstracción definitiva²⁹, designaría el conjunto de muletas existenciales que se me tienden para poder arrastrarme aún; el conjunto de dependencias que he contraído en pago de mi identidad. *El minusválido es el modelo de la ciudadanía que viene.* [...] La conminación, omnipresente, de ser «alguien» sustenta el estado patológico que hace necesaria a esta sociedad. La conminación a ser fuerte produce debilidad a través de la cual se mantiene, hasta el punto de que *todo parece adquirir un aspecto terapéutico*, incluso trabajar, incluso amar (CI, 2009: 36).

Esta normalidad a la que usualmente el Uno, ese Yo del que habla CI, es la que por doquier se halla requerida de este sujeto que no tarda en caer en la *falta*. Se conecta y chupa de ese ideal yoico hasta que lo consigue y vuelve a conectarse con otra cosa más para dejar de ser *nadie*. En las redes sociales, todo el mundo es *alguien*³⁰, y aquel que es visto con desprecio siempre tiene la posibilidad de ser un *Don Nadie*. ¿Recuerdan aquella película de John Carpenter nacida a raíz de un cuento corto titulada *They Live*? El personaje principal, protagonizado por un luchador de la WWE, Roddy Piper³¹, se llamaba John Nada. Le nombramos ya que su presencia, a lo largo de la historia, es la de un *hobo*, un vagabundo que, mientras trabaja en la construcción y con *nada* que perder, se enrola en una batalla interplanetaria contra alienígenas camuflados entre *nosotros*.

Haciendo hincapié en lo que acabamos de mencionar, *con nada que perder*, el Yo, ¿qué *tiene por perder*? El valor que se otorga el Yo, ese que quiere ser *alguien* y no *nadie*, dice

²⁸ Lo insondable de la imagen de sí es lo que posee la fuerza atractora, aspirante. Es su irrealización lo que habilita su realización, el intentarlo, una y otra vez.

²⁹ Recuerden lo dicho más arriba sobre *las palabras como campo de batalla*.

³⁰ Cfr. Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2002) *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta) Madrid: Ed. Pre-Textos, p.107-108

³¹ Historia bastante lamentable debido a las contrataciones “especiales” con las que la WWE incluye en su plantilla a los luchadores profesionales. Brevemente, lo que le sucedió a este luchador fue que tras años de participar el ring frente a las cámaras decidió salir del mundillo, pero resulta que después de renunciar a ese atolladero en el que la salud empeora gravemente tuvo que volver a ello en 2003, a sus 49, debido a su falta de empleo ya que no había más salidas después del ring, resultando de ello en su muerte a los 61 años en 2015. Cfr. “¿Por qué mueren prematuramente los súper gigantes de la lucha libre?” en *BBC.com* publicado el 13/08/2015, recuperado de https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/08/150813_deportes_lucha_libre_muerte_prematura_gigantes_ring_jmp

tener mucho que perder. ¿Qué es lo que teme perder? El vínculo que ese Yo mantiene con el resto de la sociedad. Que se le caiga la máscara y ya no pueda volver a ser *reconocido*.

Hay algo bastante interesante en la siguiente cita que conviene mencionar a colación de lo que venimos diciendo: “Nuestro sentimiento de inconsistencia no es más que el efecto de esta tonta creencia en la permanencia del YO, y de la escasa atención que prestamos a lo que nos constituye” (CI, 2009: 38).

Sobre *el sentimiento de inconsistencia*, ¿a qué se refiere? Ese momento en el que uno se pregunta “¿por qué he hecho/dicho eso?”, como suele suceder en clase de primaria o infantes, que los niños llamen a la profesora “mamá”, o que tras una cita romántica uno le diga a su pareja “mami” y luego se consterne toda la noche por lo que acaba de soltar. Mientras Freud, invocado por fuerzas desconocidas, se ríe desde las sombras.

El *sentimiento de inconsistencia* al que se refiere el CI son aquellos momentos en los que, triunfa la falla, la hiancia, el síntoma. El Yo, visto así, no es más que una barca (cínicamente endeble o superlativamente plastificada) en un mar extenso, violento y sumamente profundo. ¿Recuerdan aquello que mencionaba Freud como *sentimiento oceánico*³²? Por ahí va el asunto. Algo que excede al Yo impidiéndole hallar un punto de agarre puesto que, toda pregunta que se formule, desde la soledad, con dicho *sentimiento de inconsistencia*, no tiene respuesta alguna. Siempre se puede recurrir a las montañas de “muletas” pero la cojera seguirá estando.

El YO no es lo que está en crisis en nosotros, sino la forma en la que se intenta imprimirnos. [...] No estamos deprimidos, estamos en huelga. Para quien rechaza controlarse, la depresión no es un estado sino un tránsito, un adiós, un paso de lado hacia la desafiliación *política*. A partir de ahí, no hay otra conciliación que la medicamentosa, y la policial. Es precisamente por esta razón que la sociedad no teme imponer Ritalín a los niños demasiado vivos, que trenza continuamente bridas de dependencias farmacéuticas y pretende detectar desde los tres años los «trastornos de comportamiento». Porque la hipótesis del YO se fisura por doquier (CI, 2009: 40-41).

³² Cfr. Freud, Sigmund (2007) *Obras completas. XXI* (trad. José Luis Echeverri) Argentina: Ed. Amorrortu, p.65

No estamos deprimidos, estamos en huelga... Al margen de parecer un lema asumible por toda una generación de adolescentes y ya no tanto, hallar la consistencia en la inconsistencia de la depresión recuerda que ni el deseo ni el pensamiento han muerto, sino que, hay un exceso que ya dificulta el soporte de esa constante que no deja de girar *sin contradicción*, sin el cuerpo del viviente³³. La huelga³⁴, no la entiendo como un parón, sino por lo que *huelga por decir*, aquello de lo que resulta complicado hablar para cada quien. La espera, la demora, el aplazo, si, son formas de estar en “huelga”, pero si la huelga se hace para dejar de ofrecer *nuestra fuerza de trabajo para realizar una función dentro de una empresa*, ¿qué son la *espera*, la *demora*, el *aplazo*? ¿No son acaso señales de la inconsistencia que no cesa de resistir al Yo?

Siguiendo con la lectura, el Yo sigue siendo objeto de crítica como en la siguiente cita,

La familia ya no es tanto el agobio de la influencia materna o el patriarcado de las tortas como ese momento de indiferencia frente a un mundo en el que «emanciparse» es un eufemismo de «haber encontrado jefe» (CI, 2009: 49).

Aquí, la analogía que se hace entre papá-mamá y jefe como falso techo, adulterado salto emancipatorio, puntualiza los canales de dependencia y cómo la palabra “emancipación”, como *campo de batalla*, se ha visto también *realizada materialmente* siguiendo la esquemática Imperialista. Los lazos de dependencia se mantienen firmes bajo la apariencia de la independencia. Pero pensándolo mejor, ¿no se proclama uno *independiente* con respecto a algo? ¿Qué es ese algo de lo que se hace uno independiente? ¿Es la independencia un sinónimo de “libertad”? ¿Cuándo alguien se independiza de algo lo hace porque siente el peso de una opresión o simplemente porque su deseo se halla

³³ Como nos recuerda Peter Pál Pelbart a colación con lo que venimos comentando: “Blanchot fue uno de los que nos enseñó a ver en la “pasividad” algo totalmente diferente: una atención otra y distinta en relación con el Desastre. Sabemos que la interrupción, la detención, la suspensión, el freno del tren del progreso es, para muchos, la condición de posibilidad de un desplazamiento real frente al atropello ciego de lo que Jünger ya llamaba “movilización infinita””. Cfr. Pál Pelbart, Peter (7/01/2021) “Espectros de la catástrofe” en *Lobosuelto.com*, recuperado de <http://lobosuelto.com/espectros-de-la-catastrofe-peter-pal-pelbart/>

³⁴ Condición en la que consideramos se hallaba Mark Fisher al reconocer que, en su escritura, tanto en lo publicado en su blog como lo recogido por las editoriales, se aprecia como el acoso y desvanecimiento de sus fantasmas eran el fuel de su depresión (Fisher, 2018a: 68). Ese sentimiento de “falta de pertinencia” (Fisher, 2018a: 280), el considerarse “bueno para nada” (Ibid.), incluso hallarse simulando su condición ante psiquiatras para no tener que trabajar y pasar por ese mal trago de reconocerse carente de un lugar dentro de la sociedad (Ibid.), son efectos de un “poder social” (Fisher, 2018a: 281), una división de clases, una realidad capitalista que se constata diariamente. Obviamente la óptica con la que ve su depresión, o el epifenómeno patológico que afecta a gran parte de la población, queda manifiesta cuando señala que es mejor comprenderlo desde “marcos que son impersonales y políticos más que individuales y “psicológicos” (Fisher, 2018a: 279). Cfr. Fisher, Mark (2018a) *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos* (trad. Fernando Bruno) Argentina: Ed. Caja Negra, p. 59; 279

siempre más allá? ¿Se puede ser realmente un sujeto independiente? ¿*Existe un sujeto independiente?* Está claro que hay “independentistas” pero, ¿hay independientes? No lo creemos. Y no vamos a entrar a clasificar diferentes *grados de dependencia* como si de una Pirámide de Maslow se tratara. La independencia, la emancipación, la disidencia, hasta incluso el desarraigo, son palabras que implican un acto común, a su modo, pero implican el reconocimiento del sujeto en su propia alienación desiderativa³⁵. Para ser claros, si te gusta fumar cigarrillos, *te gusta fumar cigarrillos*, si te gusta tener una relación tóxica, *te gusta tener una relación tóxica*, o si por ejemplo te agrada ser pacifista y en las manifestaciones te quedas quieto y recibes golpes por parte de la policía, *te agrada ser pacifista y en las manifestaciones te quedas quieto y recibes golpes por parte de la policía*³⁶. ¿Dónde está el *acto* de independencia en estos casos³⁷? En prestar atención a lo que se viene haciendo, a los fantasmas que se siguen, a las ilusiones, a los enquistamientos simbólicos, a las voces de ultratumba que resuenan en la conciencia. Dar lugar real a otras voces para reconocer el límite de la actuación.

La cita recién mencionada continúa diciendo que,

se detesta a los jefes, pero se quiere ser empleado a cualquier precio. Tener un trabajo es un honor y trabajar, un signo de debilidad. En resumen: el perfecto cuadro clínico de la histeria³⁸. Se ama odiando, se odia amando. Y todos sabemos el estupor y desasosiego que aquejan al histérico cuando pierde a su víctima, a su amo. La mayoría de las veces no se recupera (CI, 2009: 55-56).

³⁵ Mark Fisher dirá estar conectado a la Matrix, buscando siempre más y más placeres, algo que, en dicha búsqueda, pasa desapercibida la cuestión de que “este disfrute misterioso y faltante solo podría encontrarse *más allá* del principio del placer” (Fisher, 2018b: 50).

³⁶ En este sentido el “circule, por favor” enunciado por la policía es también otra forma de violencia, mantener los flujos en movimiento, que no se estanque, que la señora con rulos en el pelo al borde del *19th Nervous Breackdown*, del pánico (hallarse sumida en lo real, en la naturaleza, asombrada por la gracia de la Pachamama), salga de una vez a la calle mientras el 3º^a arde por razones desconocidas, pero que hacen hablar a todo el vecindario sobre seguros del hogar.

³⁷ En palabras de Hakim Bey: “si tomáramos todas las energías que los izquierdistas ponen en “manifas” y toda la energía que los libertarios ponen en jugar a fútiles jueguitos de tercer partido, y si redirigiéramos todo ese poder hacia la construcción de una verdadera economía subterránea, hace mucho que ya habríamos logrado “la Revolución”” (Bey, 1990: 27).

³⁸ El ya mencionado Mark Fisher señala que la tendencia, al margen de asemejarse a la articulación histérica también valdría considerar la bipolaridad como la patología propia en el seno del capitalismo. En *Realismo capitalista* dirá con Marazzi que “si la esquizofrenia es la enfermedad que señala los límites exteriores del capitalismo, como quieren Deleuze y Guattari, el trastorno bipolar puede ser la patología mental propia del “interior” del capitalismo. Con sus continuos ciclos de auge y depresión, el capitalismo es un sistema fundamental e irreductiblemente bipolar, que oscila de modo salvaje entre la manía optimista en la exuberancia irracional de las “burbujas” y el bajón depresivo” (Fisher, 2018b: 66) y añade que “el capitalismo se alimenta del estado de ánimo de los individuos, al mismo tiempo que los reproduce. Sin dosis iguales de delirio y confianza ciega, el capitalismo no puede funcionar” (*Ibid.*).

Al igual que la cita anterior y su analogía con la familia y el trabajo, aquí se plantea la vinculación entre empleado y empresario, en este orden, como una relación histórica. Es bastante común, entre nuestros círculos (en el cual nos incluyo) de amistades (y los círculos de mis amistades), que la búsqueda de empleo es algo esencial para la emancipación, tanto aquí, en Barcelona, como en Auckland, Melbourne, o Madrid. La estructura de actuación es la misma: encontrar trabajo (lo que sea); alquilar un hospedaje (lo que sea); sobrevivir (como sea). Todo *ello* adrezado con toques de esperanza de ser reconocido por alguna empresa como titulado hiper-cualificado para un mejor puesto. En toda guía de supervivencia en la metrópolis se hallará este esquema, aun con algunos *tips* más como por ejemplo hacer amigos de todo tipo (lo que sea) y proseguir esa línea, incluso puede salir un método como el de la *Colonialización Social*, en el cual la red de contactos, al ser mayor, aumenta las posibilidades de prosperar o en su defecto, sobrevivir³⁹.

Sea como fuere, en esta cita, comentando la histeria que emana del trabajador que ama odiando y odia amando, repica en el fondo de nuestra conciencia la *otra cosa*. ¿Cómo cabría aquí la *otra cosa*? Si nos pensamos/deseamos siguiendo a un CI raro, al llegar a una nueva ciudad actuaríamos como lo haría un Cristiano Apostólico Romano o un Testigo de Jehová: buscaría a los de su calaña. Hallaríamos entonces casas okupadas y mediante una serie de tejemanejes se haría lo posible por trabajar en negro con contratos verbales al día. Vivir del tráfico de drogas o irse a recoger frutas y verduras a un campo, vender latas de cerveza a 1€ en los eventos de los pueblos con una nevera portátil y algo de hielo en su interior explotando el concepto de plusvalía, no tanto, pero sí algo, lo justo. Lo que sucede, a fin de cuentas, es que el dispositivo capitalístico sigue funcionando, ya

³⁹ El capitalismo en Red, como menciona Pelbart, no sólo tiene por objetivo “poner en común lo que es común, poner en circulación lo que ya es patrimonio de todos, hacer proliferar lo que está en todos y en todas partes” (Pelbart, 2009: 23) sino que en esa misma provisión de medios, se dan la expropiación, privatización, vampirización “de lo común emprendida por las diversas empresas, mafias, estados e instituciones, con finalidades que el capitalismo no puede disimular, ni siquiera en sus versiones rizomáticas” (Ibid.). Contra esta rizomatización falsa que el capitalismo asume, Culp propone el desplegamiento que consiste no en la comunicación sino en la conducción. El desplegamiento “no construye capacidades a través de la acumulativa lógica de los rizomas, los cuales cambian a través de la suma o la resta. Desplegar una desconexión no supone la disminución del poder sino la preparación de cargas que saltan más allá de la división. Esta operación es tan vital que Deleuze eleva el desplegamiento al absoluto de la sustancia desplegada” (Culp, 2016: 73). Esto resultaría no tanto en generar otra forma de organización político-económica al capitalismo en red sino precisamente señalar las deficiencias abarcadoras que presenta el mismo sistema. En palabras de Culp, “el capitalismo ha de ser criticado por quedarse corto, pues combina el poder conductivo del desplegamiento con la lógica rizomática de la acumulación” (Culp, 2016: 76). Culp señala que “un” comunismo digno de su nombre llevaría el despliegue hasta sus límites (Ibid.).

sea en las marginalidades con economía sumergida como en las plantas de oficinas y planes de jubilación. La pregunta, si es a la *otra cosa*, sería si es posible no caer en esa red de histeria colectiva. ¿Sería descabellado caer en *otra cosa* como quien se *fall in love* por alguien? Ciertamente no es deseable experimentarla, ya que supondría deshacerse del traccionar cotidiano de *lo mismo*, abandonar la estratificación del poder extensivo y perderse en el campo intensivo, de la potencia⁴⁰. De todos modos, esta cuestión se irá desbrozando a medida que avancemos en el texto.

La situación laboral tiene una vuelta de tuerca más. La histeria de la que habla el grupo anarquista francés pasa a darse en el territorio privado, personalista. Es evidente que sigue estando presente la de “bueno, a ver que ofertas hay hoy” del proletariado común, pero se agrega la de “bueno, a ver cómo me puedo ofertar hoy”. La explotación es asunto de Uno, la producción, la publicación, el marketing, todo. La empresa pasa a ser asunto de uno mismo, el *empresario de sí*⁴¹. No por ello significa que sea algo bueno o malo, sino que de esta mutación en el campo laboral se generan nuevas patologías en los mismos cuerpos.

El trabajador temporal es la figura de ese obrero que ya no lo es, que ya no tiene un oficio sino unas competencias que va vendiendo en cada trabajo puntual que realiza, y cuya disponibilidad es también un trabajo (CI, 2009: 62).

⁴⁰ La diferencia entre *poder* y *potencia*, tal y como desarrolla la directora de esta tesis doctoral, Amanda Núñez García, en su artículo “Potencia, poder y lugar. Una reflexión acerca de la libertad y el espacio político en G. Deleuze y Spinoza”, queda establecida por Antonio Negri, quien en su obra *La Anomalía salvaje, Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza* cambia el acento de lugar en vez de privilegiar el poder pone en su lugar la potencia. En palabras de Negri “la «potestas» se da como capacidad -conceptibilidad- de producir las cosas; la «potentia» como fuerza que las produce actualmente. [...] el término «potestas», si no quiere ser completamente borrado del marco de una terminología (spinozistamente) significativa, no puede ser entendido -en cuanto horizonte de conceptibilidad- más que como función subordinada a la potencia del ser” (Núñez, 2015: 184). La *potestas* como señala Amanda con Negri no es más que una capacidad de una potencia, siendo ésta secundaria, subordinada, a la *potentia* (Ibid.). Así, en la teoría spinozista tendríamos que “el *connatus* (deseo) [...] sería parejo a la *potencia* y el *aptus* (capacidad o aptitud), paralelo al *poder*” (Núñez, 2015: 185). Y continúa más abajo aclarando, esta vez con Deleuze, que el poder no hace más que estratificar, topologizar, hipostasiar, concretizar, en una repetición, como producto deformado de esta potencia como “lo *fiijo discontinuo* de la *variación continua viva*” (Núñez, 2015: 186). Esta deformación conlleva pues la subordinación de la potencia al poder, cuyo intercambio supone la jerarquización y esclavitud voluntaria (comentada por Étienne La Boétie y Baruch Spinoza recogida por Wilhelm Reich y posteriormente por Gilles Deleuze) a las ideas producidas ya dentro de la estratificación social de una cultura ya dada. No por ello el poder es algo “malo” sino que su uso no debe asfixiar la potencia, por ello Deleuze y Guattari proponen el ejercicio de la *prudencia*, que se encargaría de lidiar entre las fronteras entre una y otra (Núñez, 2015: 192). Cfr. Núñez García, Amanda (25/09/2015) “Potencia, poder y lugar. Una reflexión acerca de la libertad y el espacio político en G. Deleuze y Spinoza” en *Thémata. Revista de Filosofía*, N°53, enero-junio, p.179-194.

⁴¹ Cfr. Benente, Mauro (2017) “Crítica, cuidado de sí y empresario de sí. Resistencia y gobierno en Michel Foucault” en *Revista Co-herencia*, Vol. 14, No 26, p.151-176. p.167 Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/cohe/v14n26/1794-5887-cohe-14-26-00151.pdf>

Saltando de trabajo en trabajo, se van adquiriendo diferentes habilidades que después en el CV quedarán manifiestas como técnicas de combate de un Pokémon. Estas habilidades, al igual que los monstruitos de la megaproducción de Nintendo, crecen a medida que pasa el tiempo. Antes solo había unas pocas clases, ahora se han dividido e incluso combinado. No hay fin para la mutabilidad de la producción que se desea constante. *Renovarse o morir.*

Más allá de la constatación, o la construcción de esta realidad con palabras sazonadas con cierta nostalgia retro y resquemor o *burnout* manifiestan la soledad compartimentada de cada uno de los individuos que construyen esta realidad capitalista.

¿No hay un punto en común que persiste en este salto del proletario al empresario de sí? ¿Algo que parece propio, *mío*? ¿No hay acaso una separación marcada precisamente por un sentimiento de *hogar*?

Lo *hogareño*⁴² es lo que permite, a nuestro parecer, la manutención de todo un sistema de valores por los que proseguir, por los que seguir siendo un profesional. El orden de todo este sistema se da por el refuerzo de un imaginario constituido por este sentimiento frágil generalizado de apoplejía, un agujero negro mediante el cual el asalariado va a depositar sus quejas por ver amenazado lo suyo.

Prolifera esta tensión entre lo *hogareño* y su amenaza. Huele a quemado por doquier, no sólo por los incendios provocados en diferentes partes del territorio para la recalificación del terreno y la construcción de bloques de apartamentos o resorts, sino por las *palabras* como si de brujas se tratara. Todas ardieron por no ser parte de lo *hogareño*, por hacer cosas raras. Por proponer otras tensiones, darse la posibilidad de crear-*se* en otro plano y no de re-crearse. Re-crearse es como incidir una y otra vez en un lugar que se sabe que no irá a más. Precisamente, lo *hogareño* no tiene necesidad de irse más allá. Hace frío lejos del hogar⁴³.

⁴² Tema este que aquí presentamos como exceso, lo desarrollamos y discutimos como potencia en un artículo que publicamos titulado “Apuntes sobre “Lo hogareño” como desplazamiento íntimo” en la revista *Reflexiones Marginales*, donde lo *hogareño* es tomado como una reconstitución de la presencia desde su lugar a-topológico cuyo requisito no es tanto el seguir un manual de instrucciones tácito (como señalo en esta tesis) sino la elaboración, en el encuentro, de nuevos lazos y agenciamientos en el campo de la afinidad. Cfr. Iturraspe, Juan Ignacio (30/09/2019) “Apuntes sobre “Lo hogareño” como desplazamiento íntimo” en *ReflexionesMarginales.com*, N° 53. Recuperado de <https://revista.reflexionesmarginales.com/apuntes-sobre-lo-hogareno-como-desplazamiento-intimo/>

⁴³ Aun así, como comentamos en el ya mencionado artículo, consideramos que *Lo hogareño* puede ser un lugar de prudencia, como lo puede ser la dosis justa de droga o consumo de alcohol. La experiencia de lo frío, del abandono, del exilio, halla su refugio en lo *hogareño*. Eso sí, del mismo modo que sirve para medir

Trazas que constituyen lo hogareño pueden encontrarse en la siguiente cita cuando el CI señala que,

trabajar, hoy en día, está menos ligado a la necesidad *económica* de producir mercancías que a la necesidad *política* de producir productores y consumidores, de salvar por todos los medios el orden del trabajo. Producirse a *sí mismo* se está convirtiendo en la ocupación dominante de una sociedad en que la producción se ha quedado sin objeto: como un carpintero al que se hubiera desposeído de su taller y se pusiera, en último extremo, a cepillarse a sí mismo. De ahí el espectáculo de todos esos jóvenes que entrenan su sonrisa para una entrevista de trabajo, se blanquean los dientes para lograr un ascenso, van a la discoteca para estimular el espíritu de equipo, aprenden inglés para incentivar su carrera, se divorcian o se casan para tomar nuevos impulsos, asisten a cursos de teatro para convertirse en *líderes* o de «desarrollo personal» para «gestionar mejor los conflictos» (CI, 2009: 64).

La fuerza de trabajo, como usualmente se solía apreciar en la época industrial, se ha tornado en fuerza de especularidad. ¿Qué quiere decir la fuerza de especularidad? Todo producto, incluido el empleado, se halla sujeto al branding personal y corporativo. En este mercado, que más que mercado es *marcado* debido a la relevancia de la marca sobre el producto, donde los sectores secundario y primario están desapareciendo prácticamente debido al progresivo automatismo de los procesos de producción, el sector terciario, fase final, los empleos proliferan. El diseño de la marca, lo que incluye la elección de las etiquetas según el *target* poblacional al que se apunte tras una evaluación de *marcado*. La constitución de una *imagen ISO* de la empresa, una firma, etc... Todo ello, toda esa parafernalia contiene en su seno imaginario la fuerza de la especularidad: *la capacidad especular que tiene algo por atrapar el deseo*. Ese algo puede ser cualquier cosa, por ejemplo, el clásico *Merda d'artista* de Piero Manzoni o una chaqueta cosida en Bangladesh o China de Zara. A este tipo de objetos que pueden ser considerados basura al mismo tiempo que oro, Lacan los llamaba *letosas*⁴⁴. Propuesto en el Seminario XVII, *El reverso del psicoanálisis*, este objeto de consumo promete la satisfacción de la libido al ser consumido en su esfera fetichista. Como pasó hace un tiempo con la marca *Supreme*, letras en blanco y fondo rojo... nada más. Todo ello empezó a gestar una fama

distancias su presencia no ha de enquistarse para permitir el movimiento y la experimentación, tras la emergencia del otro desde un lugar extraño, fronterizo (Iturraspe, 2019).

⁴⁴ Cfr. Lacan, Jacques (2008) *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis* (trad. Enric Berenguer & Miquel Bassols) Argentina: Ed. Paidós, p.174-175

tremenda debido a que fue tomando terreno al ser utilizado por figuras mediáticas de todo tipo, desde influencers en redes sociales con gran audiencia por colgar vídeos haciendo “entretenimiento” al estilo Jackass, o personajes públicos con una carrera musical o cinematográfica a sus espaldas. El producto elevado a dicha esfera habilita al que lo compra a participar de ello. Este objeto poseía lo que hace unos años se llamaba *swag*. No, tranquilos, no expondremos qué significa ello, no es de nuestro interés. Lo que sí haremos, y con esto enlazaremos a lo que nos refería con *lo hogareño*, es que el *swag* proveniente de lo *marcado* por *Supreme*, posee en su seno la fuerza de especular, reflejar, a una comunidad hasta convertirse en estandarte de esta. *Lo hogareño*, en resumidas cuentas, se caracteriza principalmente por poseer una fuerza de especulación elevada, de *reconocimiento trascendental comunal*.

La sociedad, hallándose dentro de esta dinámica de *lo hogareño*, lo que desprende *calor de hogar*, de acogida, cae en el olvido de sí y asume las conductas predominantes que esa marca a asumido como isométricas. Por ello cuando uno adquiere una prenda de marca, la marca adquiere al uno, lo cartografía dándole unas coordenadas.

Con el sector terciario a punto de reventar, una calidad de vida cada vez más precarizada y una tercera revolución industrial que ya hace tiempo viene asfaltando su llegada en plena crisis medioambiental como “pseudo-solución” a la voracidad capitalista, lo hogareño toma fuerza entre diferentes grupos como los *terraplanistas*, los *vintage negacionistas*, los *geeks*, los *gamers*, los *otaku*, los *hikikomori*, los *forococheros*, etc... Incluso entre los profesionales de la psicología, cuando alguien dice ser estudiante de psicoanálisis o que tiene una clínica en la que lo ejerce, ya está tomando posiciones asumiendo que éste, el psicoanalista, para aquellos no es más que un chamán que cura con magia.

Visto cómo se organizan los distintos focos de reunión social, cómo la fuerza de especulación *hace hablar*, hay también cierto grado de *extrañeza* entre uno y otro. Para ejemplificar a lo que nos referimos con esto hay un cuadro proveniente del surrealismo gótico pintado por un artista polaco llamado Zdzisław Beksiński en el 1975⁴⁵.

⁴⁵ Beksiński, Zdzisław (1975) AC75 [Óleo, tablero de fibras], Museo Histórico de Sanok.



En él se pueden apreciar distintas mesetas minúsculas elevadas en las que figuras macabras, oscuras, están alrededor de una hoguera situada en el centro de la misma. Lo que separa cada uno de estos altiplanos es uno y mismo abismo compartido del cual emerge una espesa negrura. La pintura es fantásticamente lúgubre *per se*, pero si con lo dicho se yuxtaponen las imágenes el resultado es *siniestro*. ¿Y no lo son esos jóvenes de la cita de más arriba de CI que ensayan su sonrisa, “se blanquean los dientes para lograr un ascenso, van a la discoteca para estimular el espíritu de equipo, aprenden inglés para incentivar su carrera, se divorcian o se casan para tomar nuevos impulsos, asisten a cursos de teatro para convertirse en *líderes* o de «desarrollo personal» para «gestionar mejor los conflictos»”? A los personajes del cuadro no se les ve tentando al abismo que los separa y los constituye, sino a la vera de la hoguera, consumiéndose con el fuego.

A rebufo de lo que venimos diciendo, CI señala que

la conminación planetaria a movilizarse bajo el menor pretexto -el cáncer, el «terrorismo», un terremoto, los «sin techo»- resume la determinación de las potencias dominantes de mantener el reino del trabajo más allá de su desaparición física. De este modo, el aparato de producción presente es, por un lado, una gigantesca máquina de movilizar psíquica y físicamente, de bombear la energía de los humanos que se han vuelto excedentarios, y por otro, una máquina de *seleccionar* que concede la supervivencia a las subjetividades conformes y deja caer a todos los «individuos en riesgo», todos aquellos que encarnan otro empleo de vida y, por esta razón, se le resisten. Por un lado, se hace vivir a los espectros; por otro, se deja morir a los vivos (CI, 2009: 65).

Las figuras simbólicas como arma y su *complemento* imaginario cual munición apuntan a dianas inmortales, revivificadas a fuerza de plomo a la vista de todos. Es como si fuésemos Bill Murray en *Groundhog Day*, atrapado en el tiempo, pero en vez de escuchar en la radio-despertador “I Got You Babe” cantada por Sonny & Cher⁴⁶ se encendiera la *tele-visión-despertador* con el *opening theme* de *Casper, The Friendly Ghost*⁴⁷.

Hay un momento en la cita en la que dice que la “gigantesca máquina [...] deja caer a todos los «individuos en riesgo», todos aquellos que encarnan otro empleo de vida y, por esta razón, se le resisten” (CI, 2009: 65). ¿Qué es esta resistencia? ¿Quiénes encarnarían a estos “individuos en riesgo”? ¿Podrían ser tal vez los que no se ven en el cuadro de Zdzisław Beksiński pero están ahí, en la espesa negrura del abismo? El Partido Imaginario, el Comité Invisible, incluso Tiqqun, son lo que cayó fuera del plano del pintor polaco. La resistencia de estas marginalidades resultantes no busca el reconocimiento del Gran Otro, de esa “gigantesca máquina” que en palabras de Mark Fisher siguiendo a Slavoj Žižek se caracteriza por ser “la ficción colectiva, la estructura simbólica presupuesta en todo campo social. El Gran Otro nunca aparece directamente; solo podemos confrontar con sus reemplazantes” (Fisher, 2018b: 77-78), los cuales podemos hallar no solo en líderes, sino en la más mínima interacción cotidiana.

CI nos escribe e incita a,

organizarse más allá y contra el trabajo, desertar colectivamente del régimen de la movilización, manifestar la existencia de una vitalidad y de una disciplina *en la propia desmovilización* es un crimen que una civilización en las últimas no está dispuesta a perdonarnos; es, efectivamente, la única manera de sobrevivir a ella (CI, 2009: 66).

Organizarse en torno a lo hogareño, siendo esto la fuerza especular negativa, es decir, que no nos coarta de alejarnos de ella sino lo contrario. Tomarse allí donde su poder se desvanece supone asumir un posicionamiento que no nace de la comunidad, del deseo de la comunidad como se solía hacer en las organizaciones estalinistas, sino que la singularidad del deseo sin falta e inmanente, creación, asunción y manifestación

⁴⁶ El mensaje estaba claro, se sabía quién era el enemigo, no como ahora que parece que todos van de amigos, un falso comunitarismo condescendiente que, al igual que los árboles de navidad, decora la jerarquía con guirnaldas porque, evidentemente, *siempre hay algo por lo que celebrar*.

⁴⁷ Serie ésta animada que tras comprarle los derechos a Seymour Reit y Joe Oriolo en 1959 la productora Harvey Comics, revista donde solían publicarse historietas del personaje entre otras, decidió lanzar por televisión una serie titulada con dicho nombre. Cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/Casper_the_Friendly_Ghost

dependen justamente de un exilio. Por ponerlo con otras palabras, si el neoliberalismo es una maquinaria abstracta de producción posfordista del deseo de ser empresarios de sí, el comunismo propuesto por TCIPI sigue las directrices de la *otra cosa*. En el quiebre, en la brecha, en el lapsus, en el “¿qué acabo/acabamos de decir?”, en la fobia paranoide como guía de “*la propia desmovilización*”, etcétera, se hallan los nichos del silencio para hallar esa ‘a’ del abismo en lo dicho del decir cotidiano. Obviamente no solo es en el decir sino en el amplio espectro de los devenires que a diario actuamos:

la multiplicación de los medios de transporte y de comunicación nos arranca sin cesar del *aquí* y del *ahora*, mediante la tentación de estar siempre en otro lugar. Tomar un TGV, un RER⁴⁸ o un teléfono para estar *ya allí*. Esta movilidad sólo implica desarraigo, aislamiento, exilio. Sería insoportable para cualquiera si no se tratara siempre de movilidad *del espacio privado*, del interior portátil. La burbuja privada no estalla, se pone a flotar. No es la *salida del caparazón*, sino sólo su puesta en movimiento. De una estación, de un centro comercial, de un banco de inversión, de un hotel a otro, en todos lados aparece esa extrañeza, tan banal, tan conocida que reemplaza a la última familiaridad. [...] Como Robinson [Crusoe] reproduciendo su universo de tendero en la isla desierta, salvo que nuestra isla desierta es la civilización misma, y además somos miles los que desembarcamos sin cesar (CI, 2009: 76-77).

¿Qué implica la *desmovilización* con esta cita? No creemos que se refiera a ir caminando a todas partes, utilizar la bicicleta, o tirar el móvil a la basura. No creemos que sea tan banal. Al contrario, consideramos que habla de velocidad⁴⁹ y del estar *aquí*. Se menciona el *ya estar allí*, una especie de *hic et nunc* telemático, remoto. Se está aquí y allí al mismo tiempo. La cuestión está en que el nodo originario, el centro de operaciones, el cuerpo, si muere [aquí], cabe la posibilidad que el otro no muera [el de allí], sino que no reciba más comandos. El chat sigue abierto, el perfil se mantiene activo por más que se esté desconectado, se sigue formando parte de una posible valoración estadística realizada por algún Data Analyst de alguna empresa de cálculos estadísticos. El personaje del juego de rol conserva sus objetos y experiencia... En resumen, *allá* uno no puede morir, en cambio *aquí*, sí.

⁴⁸ Nota de la cita: TGV (Train à grande vitesse): tren de alta velocidad; RER (Réseau express régional): red de trenes de cercanías suburbanos de la región parisina.

⁴⁹ “Este mundo no iría tan rápido si no estuviera constantemente perseguido por la proximidad de su caída” (CI, 2009: 78).

Con Lacan resonando en fondo de nuestra conciencia la siguiente paráfrasis: en la búsqueda de lo que nunca cambia, Lo Real, se crean realidades, sentidos, tras experimentarlo. Estas mantienen las distancias con su origen ubicando su falta demasiado cerca de lo inmutable, de lo que no varía. ¿Qué quiere decir? Según Lacan, Lo Real del deseo es lo que se encuentra siempre en el mismo lugar, es decir, la repetición lleva a los mismos puntos puesto que no se pueden simbolizar. Es por ello que aquello que lo caracteriza es la *insistencia*⁵⁰.

Para explicar este punto, pongamos por ejemplo el caso de la Barbie Humana⁵¹ o casos semejantes de modificaciones quirúrgicas. En estos casos hay una imagen que se resiste a ser reconocida como fuente de alienación debido a la represión (básicamente la renegación, el rechazo del sujeto consciente de la herida narcisista por la que sus palabras *vienen siendo* absorbidas. Brecha por la que todo gesto desbordante queda absorbido por dicho proceso de repulsión). Para mantener cierta homeostasis del Yo en el fantasma todo *trunfo del inconsciente*, toda inconsistencia, debe ser escondida bajo la alfombra del salón cual pelusa. Sea de la forma que sea incluida la farmacológica⁵².

De este modo, lo que padecería es el Yo y no tanto el inconsciente. Es el Yo que no está bien formado, repleto de inconsistencias, desbordes, etc. Es por esto que el CI puede decir que

A la fuerza, hemos comprendido que: no es la economía la que está en crisis, la economía *es* la crisis; no es el trabajo lo que falta, el trabajo es *lo que sobra*; bien sopesado, no es la crisis sino el crecimiento lo que nos deprime. Hay que reconocerlo: la letanía de las cotizaciones en bolsa nos conmueve más o menos lo mismo que una misa en latín⁵³ (CI, 2009: 81-82).

⁵⁰ “Lacan definía al inconsciente como “la insistencia por la cual se manifiesta el deseo”, una insistencia inarmónica y anti-homeostática, debido a que es del orden de la repetición, del más allá del principio del placer, principio de los puntos suspensivos que introduce el síntoma en la no relación sexual” (Soria, 2019), la falta de amor a la falla, al hiato, a esa alteridad que resiste la simbolización y sólo produce. Cfr. Soria, Nieves (2019) “El silencio del inconsciente” en *Lacan21.com*, 2020 Vol. 1. Recuperado de <http://www.lacan21.com/sitio/2020/05/26/el-silencio-del-inconsciente/>

⁵¹ Cfr. Redacción QUO (4/3/2014) “Barbie Humana” en *QUO.es*. Recuperado de <https://www.quo.es/ser-humano/g33974/la-barbie-humana/>

⁵² Es decir, lo sintomático comienza a medirse según un cálculo químico mensurable. Claro está que en casos en los que el síntoma rebasa la propia existencia, imposibilitado incluso para recibir asistencia psicológica, la farmacología responde efectivamente a este tipo de situaciones. Su abuso llevaría sin dudas a la *a-dicción*, es decir, a la cancelación de la voz, medio transferencial y contra-transferencial.

⁵³ Se reafirma esta idea cuando leemos en *Introducción a la guerra civil* de Tiqqun que “El Imperio está más en marcha cuanto más la crisis está en todas partes. La crisis es el modo de existencia *regular* del Imperio, como el accidente es el único momento en que se acelera la existencia de una compañía de seguros. La temporalidad del Imperio es una temporalidad de la urgencia y de la catástrofe” (Tiqqun, 2008a: 67).

Es decir, no es el Yo quien está en crisis, sino que es él mismo el que *es* la crisis. Sabiendo que la depresión para CI es la huelga que pone en suspensión la producción yoica propiciada por los dispositivos del Imperio, ¿a qué se refieren cuando dicen que “no es la crisis sino el crecimiento lo que nos deprime”? ¿El *crecimiento* de qué? ¿La progresiva extinción de trabajos debido a la suplantación tecnológica? ¿El aumento de países que se han apuntado a la economía-política del neoliberalismo? ¿El avance hacia un futuro cada vez más distópico en el que la profecía orwelliana sazonada con risueñas referencias a Huxley son el plato estrella del menú del día? ¿La realidad del crecimiento contrastada con la facticidad de una cotidianeidad mediocre y entrópica? Por crecimiento se refiere a expansión, no es una cuestión ascendente sino de horizontes, de planicies, de desterritorializaciones y territorializaciones como dirían Deleuze y Guattari en el *Anti-Edipo*.

El CI, precavidamente, señala cuales son los malos pasos lógicos con los que, binariamente, podríamos toparnos. Así, parodian una de estas salidas “anti-capitalistas” aduciendo que

Sólo hay una alternativa al apocalipsis en marcha: decrecer. Consumir y producir menos. Devenir alegremente frugales. Comer productos bio, andar en bicicleta, dejar de fumar y vigilar con severidad los productos que se compran. Contentarse con lo estrictamente necesario. Simplicidad voluntaria. «Redescubrir la verdadera riqueza en el florecimiento de unas relaciones sociales distendidas en un mundo sano.» «No echar mano de nuestro capital natural.» Ir hacia una «economía sana». «Evitar la regulación por el caos.» «No generar crisis sociales que pongan en duda la democracia y el humanismo.» En resumen: *volverse ahorrador*. Regresar a la *economía de papá*, la edad de oro de la pequeña burguesía: los años cincuenta. «Cuando el individuo se convierte en un buen ahorrador, su propiedad cumple entonces a la perfección su papel, que es el de permitirle disfrutar de su propia vida al resguardo de la existencia pública o en el recinto privado de su vida.» (CI, 2009: 86-87).

El decrecimiento que aquí proponen es, obviamente, una burla al propio crecimiento al que anteriormente se referían como razón primordial de la depresión como huelga. El crecimiento y el decrecimiento son dos caras de la misma moneda que va a parar a la misma tragaperras del capital. ¿Qué hacer con la moneda? ¿Qué hacer con la máquina tragaperras? Toda la metáfora del capital y su salvamento moral mediante el ahorro o el consumo responsable y bio no es más que otra ficción colectiva, nuevas directrices para

que, telemáticamente, se viva una crisis que ahora depende de cada uno de los ciudadanos y del control minucioso de sus actos y de los demás. La *corrección política*, al mismo tiempo que impide la emergencia de ciertas palabras, eufemiza cualquier tipo de sintomatología, la racionaliza, normalizando una producción en cadena. Frente a esta situación de equívoco el CI declara que

a esta nueva humanidad le corresponde una nueva economía, que querría dejar de ser la materia de las relaciones humanas; una nueva definición del trabajo como trabajo sobre uno mismo, y del Capital como capital humano; una nueva idea de la producción como producción de bienes relacionales, y del consumo como consumo de situaciones; y, sobre todo, una nueva idea del valor que abarcaría todas las cualidades de los seres (CI, 2009: 88)

Es decir, no nos enfrentamos al capitalismo, lo vivimos todos los días. El deseo queda sujeto a las producciones que se viven diariamente. Ancladas las singularidades a una promesa, una salvación que depende enteramente del Yo y su personalidad, la cual, como un pastiche, tapona las fisuras del primero.

La personalidad, que se destila en la praxis estilística de la singularidad pre-individual, queda truncada por este tipo de medios que tienen un sentido, un fin⁵⁴. La teleología y la deontología, unidas por el principio rector del Buen Obrar (Bien Supremo por el cual entregar la vida), agujero misterioso y succionador, ejercen la presión suficiente como para refugiarse nuevamente en el Yo como centro operativo desde el cual re-cortar el deseo con las tijeras del Buen Obrar. Si el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, el Yo se hará a imagen y semejanza de aquellos sitios en los que diga, “ese soy Yo”. *Ese soy yo* contiene en su formulación la indeterminación, el desconocimiento de lo que *ese* es, pero la aseveración de que el Yo lo *es*. La alteridad del inconsciente no es

⁵⁴ Pelbart señalará que este plano virtual, este fondo de lo común social pre-individual “como pura heterogeneidad no totalizable, nada tiene que ver con unidad, medida, soberanía, y mucho menos con las figuras mediáticas, políticas, imperiales que pretenden hipostasiarlo, representarlo o expropiarlo” (Pelbart, 2009: 24). La descomposición, recomposición y composición pasa precisamente por sustituir los fines, los posibles, explorarse en los procesos experimentales a los que nos sumimos al darnos a la singularidad de nuestra presencia. Abandonar toda trascendentalización de lo común en nombre de la experimentación (Ibid.). Estas singularidades, como dirá Pelbart junto con Agamben, no sólo declinan la identidad y toda condición de pertenencia, sino que también manifiestan su ser común (Pelbart, 2009: 37). Así se daría una política realmente futura en la que la figura predominante sería la del solitario solidario como dirá Bento Prado Jr. hablando de Deleuze (Ibid.). Hombres cualesquiera, solteros y sus singularidades que se entrecruzan, “ni individualismo ni comunismo” (Pelbart, 2009: 40). Por eso proponemos el término de comunalismo como una vertiente que no apunta al individuo, ni a la agrupación, a la comunión, sino a la condición común de apertura, de afinidad, etc.

amada⁵⁵ sino un incordio, un impedimento. Una verdad íntima que se pierde en la hipóstasis que sostiene por la afirmación del *ser social*. Ser social implica tenerse bajo las intuiciones de este ser para el Gran Otro, la ficción colectiva.

La tendencia que capta el CI vuelve a tener presencia en el texto cuando recuerdan que

emplearon a nuestros padres en la destrucción de este mundo; ahora querían hacernos trabajar para su reconstrucción y que ésta sea, para colmo, rentable. La excitación mórbida que anima desde entonces a periodistas y publicistas en cada nueva prueba del calentamiento climático desvela la sonrisa de acero del nuevo capitalismo verde, aquel que se venía anunciando desde los años setenta, que se esperaba con expectación y que no acababa de llegar. [...] el fondo del aire es verde; el medio ambiente será el pivote de la economía política del siglo XXI. A cada brote de catastrofismo corresponderá, en lo sucesivo, una ráfaga de «soluciones industriales» (CI, 2009: 96).

Esta cita no podría sino encabezarla el movimiento de los “chalecos amarillos” en Francia debido al aumento de impuestos para la aplicación de medidas responsables con el medio ambiente. Ante este despropósito en el que se carga las culpas a la ciudadanía en vez de a un sistema que permite y no regula el impacto medioambiental de las empresas, se tomaron las calles para manifestar la irritabilidad de la situación y la abolición de este impuesto. El movimiento de los *chalecos amarillos* confrontó a la policía, se organizó, y manifestó su descontento contra el gobierno de Macron, pero no solamente eso, sino contra toda la estructura⁵⁶. Las consecuentes propuestas que Macron planteo a la ciudadanía no fue más que un silbido para los componentes de la agrupación espontánea del movimiento. En este masivo conjunto de grupúsculos en el que encontramos partidos escorzados hacia la izquierda como Francia Insumisa (LFI) y el Partido Comunista Francés (PCF) hallamos diferentes modos de organización en los que se hallan comités espontáneos de asalto y resistencia en los que se planean diferentes formas de repulsa y

⁵⁵ Como dice Sonia Nieves en su artículo sobre el silencio del inconsciente, “en su desconexión del inconsciente, el sujeto del discurso capitalista termina padeciendo del apartamiento de su deseo, lo que puede conducirlo al análisis. Escuchando el silencio de su inconsciente para causar su decir, orientado por una política del síntoma, el analista encarnará esa falla de la que el sujeto nada quiere saber, enseñándole a amar esa falla incómoda, ese yerro fastidioso, ya que no amar el inconsciente no le impide a este *ex-sistir*, sostenerse fuera de la realidad fantasmática, como pura alteridad” (Nieves, 2020).

⁵⁶ Mark Fisher recalca precisamente esto en *Realismo capitalista* aduciendo que hay que “cargar las tintas nuevamente en la estructura” (Fisher, 2018b: 104), ya que no se trata de poner bajo el punto de mira crítico una mala gestión de tal o cual presidente o funcionario público, sino precisamente una falla en el diseño de la estructura.

confrontación contra las fuerzas del estado⁵⁷. No es de esperar que los participantes, después de esta gota que colma el vaso y con el agua derramada sobre la mesa, vayan a aceptar cualquier cosa.

Lo que en la cita se puede leer es la presencia constante de la fijación de la metrópolis con el resto de cosas. Este *metropoliscentrismo*, al igual que el *yo-ismo* que venimos comentando, representa el embrutecimiento cegado del mismo sistema capitalista: *los recursos son infinitos, la tierra es eterna*⁵⁸. La asunción agente no es de responsabilidad, incluso sin mucha distancia se puede tomar como ya Nixon empezó a guerrear contra todo lo que atacaba la manutención del Estado del Bienestar: guerra contra las drogas, guerra contra la pobreza, guerra contra el cáncer... *Guerra contra la naturaleza*. Esta es la dimensión de responsabilidad, de escucha, de las decisiones políticas que han ido contorneando la perfecta ilusión de control pretendida con el Estado del Bienestar. No es que el planteamiento fuese malo, es que en algún punto del crecimiento había que cortarlo y pasar a *otra cosa*. Los *welfare states* que aplicaron las políticas keynesianas tras la Segunda Guerra Mundial han *progresado adecuadamente* como suelen pasar a los jóvenes en la escuela, pero, al igual que el sistema educativo, la concepción superficial y funcionalmente tecnificada de la humanidad responde a unas necesidades hondamente gestadas en las entrañas del capitalismo, siendo, y lamentamos ponernos repetitivos, la más predominante la necesidad de la eficiencia en los procesos de producción. La

⁵⁷ Aun así, dentro de las organizaciones no sólo se encontraban simpatizantes de izquierdas sino también de derechas, que manifestaban su descontento contra las políticas de austeridad que proponía Macron con la subida de impuestos.

⁵⁸ O como dice Kurt Cobain de Nirvana en "In Bloom" de *Nervemind*: "nature is a whore". Es decir, la naturaleza no opone resistencia y el intercambio sexual tiene tantas formas de honradez como de corrupción y/o abuso documentados a lo largo de la historia de la prostitución. Si proseguimos con el símil que concede Cobain a la naturaleza convenimos en señalar cómo el Comité de las Trabajadoras Sexuales, apoyado por la CNT, recuerda que vivimos en plena pulsión sexual y su machaque constante por un plano de eficiencia neoliberal conlleva la utilización de medios alternos de descarga libidinal donde la sexualidad, el *ars sexualis*, queda reducida a una transacción monetaria y secuelas severas de abuso por parte de la clientela. La naturaleza, se organiza y manda a callar a la humanidad entera cuando habla de la única forma que le resta: *catastrofista*. La regulación de la prostitución por parte del Estado al igual que la aplicación de medidas contra el abuso de empresas multinacionales de los recursos terrestres, es una llamada de atención global ante un problema estructural. No merece un cambio sencillo como puede ser el del *capitalismo verde*, o la mera aplicación de leyes de protección estatal para las trabajadoras sexuales, sino por otro lado la demanda de *otra cosa* que mutile o desorganice de una vez la presencia del estado o el poderío de las multinacionales y sus técnicas de producción descentralizada. La brecha social que se genera entre los que demandan reconocimiento y los que piden *otra cosa* comienza a ensancharse. Aquellos demandan reconocimiento de que *nature is not a whore* y aquellos que piensan alejados incluso del debate de *whore is a nature*, hablando sin querer de la 'a' de raigambre lacaniana, aquella que se viene repudiando del sistema médico español y su epistemología para la salud mental prevaleciendo la posición de la psicología cognitivo-conductual por encima de cualquier *otra cosa*, ya que se ajusta perfectamente a las demandas de las políticas neoliberales de valor eficiente separadas del valor o riqueza social, o camufladas una bajo la otra: "venga, a trabajar, a votar, y a tener una vida feliz. Ánimos".

velocidad, acelerada tras cada revolución industrial, ha alcanzado cotas de 27 millones de esclavos en todo el mundo desde el 2016⁵⁹.

Siguiendo con el medio ambiente el Comité Invisible señala que este

tiene el mérito incomparable de ser, no dicen, el principal *problema global*, es decir, un problema para el que sólo quienes están organizados globalmente pueden tener la solución. Y a éstos ya los conocemos. Son los grupos que desde hace un siglo están en la avanzadilla del desastre y cuentan con permanecer ahí, al precio mínimo de un cambio de logotipo (CI, 2009: 97).

Renovarse o morir. Irónicamente, la cuestión no está en la *otra cosa*, o con Deleuze en las líneas de fuga⁶⁰, sino en la permanencia en *lo mismo*. La aparición de la posibilidad se da justamente cuando el imposible se mata, cuando el horizonte, la línea que allá se dispone, tiene su génesis en el silencio. La lógica es la misma: “Hay que consumir poco *para poder seguir consumiendo*. Fabricar productos biológicos *para poder seguir produciendo*. Hay que autocontenerse *para poder seguir conteniendo*” (CI, 2009: 98-99). De hecho, el absurdo al que llegan las campañas de consumo responsable como técnica mercadotécnica, de marketing, resulta de lo más embarazoso cuando uno da cuenta de *cómo llegó eso a existir*. Como señala CI,

es necesario todo el ridículo aplomo de un aventurero de plató de televisión para mantener una perspectiva tan heladora y pedirnos, al mismo tiempo, que tengamos suficiente «dolor de planeta» para movilizarnos y que permanezcamos lo bastante anestesiados para asistir a todo esto con discreción y urbanidad. El nuevo ascetismo bio es el *control de uno mismo* que se requiere de todo el mundo para negociar la operación de salvamento a la que el propio sistema se ha abocado. En adelante habrá que apretarse el cinturón en nombre de la ecología, como ayer se hizo en nombre de la economía (CI, 2009: 100).

⁵⁹ Cfr. Pineau, Marisa (2016) “Hoy tenemos la mayor cantidad de esclavos de la historia” en *Página12*, recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/6979-hoy-tenemos-la-mayor-cantidad-de-esclavos-de-la-historia>

⁶⁰ “Las líneas de fuga del deseo no son apuestas individuales y subjetivas, son devenires revolucionarios que hacen temblar a todo orden que intente contenerlo. Toda conexión de deseo descubierta y experimentada es a la vez una fisura abierta en el tejido social que puede dispersarse, seguirse o rechazarse”, es decir, la *otra cosa* apuesta por un campo de lo político que permita dilucidar los flujos de *lo mismo* para experimentar por las líneas de fuga que lo componen, y las cuales parecen estar taponadas y sancionadas. De este modo liberar el deseo y permitirle otro tipo de conexiones al margen de los centros de captura de *lo mismo*. Cfr. Landinez, Diego Alfonso (2019) *Poder, control y líneas de fuga en Foucault y Deleuze*. Universidad Nacional de Colombia: Tesis de máster. p.100

Y completa con lo siguiente: “La paradoja actual de la ecología es que, bajo el pretexto de salvar la Tierra, se salva únicamente el fundamento de lo que la ha convertido en un astro desolado” (CI, 2009: 101-102).

¿Cómo se perpetúa esta lógica entrópica, este principio autodestructivo por el cual se crean *dis-pensables*⁶¹? A pesar de que haya montones de estudios que alertan de una inminente crisis ecológica y por ende humanitaria, no es con esa certeza donde la entropía halla su enemigo sino “en las disfunciones, en los cortocircuitos del sistema, donde aparecen los elementos de respuesta lógicos a lo que podría dejar de ser un problema” (CI, 2009: 102). El deseo de generar crisis sistemáticas como lo fomenta el CI se debe a lo que entienden ellos por *crisis*. En este caso tiene más que ver con los llamados *aceleracionistas*⁶² que no con un eco-anarquismo bélico⁶³. En estos momentos de suspensión lógica, en el cual el futuro se halla en estado crítico, señalan que esto

nos lleva a restablecer un contacto, por fatal que sea, con lo que está ahí, a redescubrir los ritmos de la realidad. Lo que nos rodea ya no es paisaje, panorama, teatro, sino aquello que nos es dado habitar, con lo que debemos transigir y de lo que debemos aprender. No dejaremos que nos roben los causantes de las posibilidades contenidas en la catástrofe (CI, 2009: 103).

No dejaremos que nos roben los causantes de las posibilidades contenidas en la catástrofe...

⁶¹ *Dis-pensable* se refiere a aquel objeto que en su adquisición perdona, exime de culpa, crea una excepción, donde queda descartada toda responsabilidad, el indagar sobre las causas. El objeto absorbe la culpa del consumidor ubicándola en una acción telemática a cada golpe de tarjeta. Cfr. Žižek, Slavoj (21/5/2014) “Fat-free chocolate and absolutely no smoking: why our guilt about consumption is all-consuming” en *TheGuardian.com*, recuperado de <https://www.theguardian.com/artanddesign/2014/may/21/prix-pictet-photography-prize-consumption-slavoj-zizek>

⁶² Como definen Armen Avanesian y Mauro Reis en la introducción a una recopilación de textos vinculados al movimiento, “el término fue introducido en la teoría política para designar un cierto alineamiento nihilista del pensamiento filosófico con los excesos de la cultura (o anticultura) capitalista, encarnado en escritos que buscaban la inmanencia con estos procesos de alienación. El estatus incómodo de este impulso, entre subversión y aquiescencia, entre análisis realista y exacerbación poética, ha hecho del Aceleracionismo una postura teórica vehementemente contestada”. Cfr. VVAA (2017) *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el poscapitalismo* (trad. Mauro Reis) Buenos Aires: Ed. Caja Negra, p.9

⁶³ Para muestra el siguiente párrafo: “¡Que se acaben antes de lo previsto las reservas de petróleo, que se interrumpan los flujos internacionales que mantienen el *tempo* de la metrópolis, que nos encaminemos hacia grandes desajustes sociales, que se produzca el «asalvajamiento de las poblaciones», la «amenaza planetaria», el «fin de la civilización»! Toda pérdida de control es preferible a cualquiera de los argumentos que defienden el control de la crisis. Los mejores consejos no deben buscarse, por lo tanto, entre los especialistas en desarrollo sostenible” (CI, 2009: 102). Aun así, no es precisamente la demanda del empuje de las contradicciones del capitalismo hasta su paroxismo, sino más bien el *soltar* la usual normalidad a la que nos aferramos. La aparición de la *otra cosa* es algo que se da justamente cuando la crisis acontece y no hay más voz que la de la experimentación.

Los diferentes sucesos históricos nos dan la suficiente holgura como para reconocer que el sistema capitalista es experto en aprovecharse de las crisis que él mismo genera, codificándolas de tal modo que antes de poder realizar cualquier análisis arqueológico de los escombros que el progreso ha ido dejando, tenemos la ceguera de los nuevos códigos éticos con los que llevamos nuevamente hasta la siguiente crisis⁶⁴. El tope se está a punto de alcanzar no sólo con la desaparición inminente de puestos de trabajo debido a la implantación de robots, IA, entre otros dispositivos técnicos sustitutivos, sino también por las consecuencias de un Estado del Bienestar insostenible sin una Renta Básica Universal que compense los flujos del consumismo, el abaratamiento o gratuidad de los estudios universitarios, cambios importantes en el sistema educativo que permitan el desarrollo de las habilidades particulares fomentando, por ejemplo, el trabajo colaborativo con el empleo de tecnología⁶⁵... “Recuperar esos gestos ocultos bajo años de vida normalizada es, no obstante, la única vía practicable para no hundirse con el mundo. Y que venga un tiempo del que nos quedemos prendados” (CI, 2009: 105).

Repitamos la pregunta de antes.

¿Cómo se perpetúa esta lógica entrópica, este principio autodestructivo por el cual se crean *dis-pensables*? En esta ocasión, y para continuar con las citas, CI las toma con la palabra ‘civilización’. Como respuesta parcial a la pregunta, dirán sobre la civilización que “no es una abstracción que domina la vida. Es además lo que rige, invade y coloniza la existencia más cotidiana, más personal. Es lo que mantiene unida la dimensión más general” (CI, 2009: 109).

La *civilización*, ahora ya con cuerpo (y cursiva), viene a constituirse cual subterfugio representacional cuyo fin es ubicar las decodificadas producciones de deseo en un plano de codificación capaz de responder a una constante estructural y abstracta: la *axiomática*⁶⁶ del capitalismo. Con los cortocircuitos de este subterfugio aparece en la textura social un

⁶⁴ Cfr. Carreño, Belén (2017) “El fin del capitalismo como lo conocemos” en *Eldiario.es*, recuperado de https://www.eldiario.es/economia/fin-capitalismo-conocemos_0_617688925.html

⁶⁵ Cfr. Fiorino, Gabriel Uriel (2017) *Filosofía, pedagogía y realidad virtual. El nihilismo tecnológico*. Universidad de Barcelona: Tesis de máster.

⁶⁶ “Deleuze y Guattari llamarán una *axiomática* [al] sistema de conjunción de flujos a través de relaciones diferenciales que no imponen ya un código rígido sino una combinatoria [...] Hay, pues, un momento en el que Deleuze y Guattari traban una alianza estratégica con el psicoanálisis y el capitalismo, el momento en que éstos revelan ser la ingeniería política y libidinal más próxima a la esquizofrenia en cuanto a su naturaleza- como el lugar de los flujos descodificados-. Pero no pueden sino desmarcarse en el segundo momento, pues desde el punto de vista del régimen y no ya de su naturaleza la operación de re-alienación introduce una axiomática que impide a los flujos descodificados ir cada vez más lejos -como sí sucede en la esquizofrenia, que siempre va más allá-.” (Ingala, 2012: 273).

campo de intensidades⁶⁷ susceptible de la hipostasis del *agente civilizatorio* portador del *progreso*, del sentido. Así es como CI hace referencia a este punto:

la burguesía ha tenido que negarse *como clase* para permitir el aburguesamiento de la sociedad, del obrero al barón; del mismo modo que el capital ha tenido que sacrificarse *como relación salarial* para imponerse como relación social, transformándose de esta manera en capital cultural y capital de salud, así como en capital financiero; del mismo modo que el cristianismo ha tenido que sacrificarse como religión para perpetuarse como estructura afectiva, como conminación difusa a la humildad, a la compasión y a la impotencia, Occidente *se ha sacrificado como civilización particular para imponerse como cultural universal*. La operación se resume así: una entidad agónica se sacrifica como contenido para sobrevivir como forma (CI, 2009: 114).

Esto, aunque no esté contemplado aquí, se aplica también al movimiento hippie de los 60 o al punk de los 70. En sendos casos, la estética espontánea que generaba esa forma-de-vida, acabo siendo absorbida y eternizada por la propia dinámica axiomática del capital como estilo-de-vida. Es decir, la *civilización*, su *poder civilizatorio*, es reducido a unos pocos axiomas que, arrancados de su aparición histórica, unas condiciones concretas de yuxtaposición, quedan estupendos con ese bolso *vintage* que te acabas de comprar o esas bambas *sport* de mantero que tan lindamente luces.

Tras este gesto de desterritorialización y re-territorialización (*codificación confeccional*⁶⁸) por el *continuum* de la lógica axiomática del capitalismo, que aun siendo su búsqueda el beneficio no es que sea algo pernicioso *per se* sino que los modos de producción y el producto mismo no están pensados antropológicamente⁶⁹, es decir, el

⁶⁷ Campo de intensidades entendido, como señala Noys hablando de la metafísica del aceleracionismo, deudora de los escritos de Deleuze y Guattari, como una metafísica de fuerzas: “fuerzas de producción, de destrucción, así como fuerzas humanas, mecánicas y cibernéticas, que deben soldarse o fusionarse en un plano de inmanencia” (Noys, 2018: 74). Siendo este plano de inmanencia la génesis de un nuevo trascendentalismo en diferido. Así podemos comprender una diferencia fundamental entre psicoanálisis y esquizoanálisis, para ejemplificarlo, “la tarea del esquizoanálisis no es forzar al paciente a reconocer una proyección falsa y hacerle retornar al yo, sino abrazar las posibilidades de fragmentación y la dispersión que la paranoia paraliza” (Noys, 2018: 76).

⁶⁸ La *codificación confeccional* se refiere principalmente a la inutilidad del propio gesto de reproducción de dichas producciones históricas. El hablar de hacer algo “en honor a”, como pueden ser los movimientos nacidos en un momento concreto de la historia, implica la hilvanación de una despersonalización culpable para un uso puramente estético. Cfr. Lipovetsky, Gilles (2016) “El arte como hipermoda” en *De la ligereza*. Barcelona: Ed. Anagrama. p. 214-218.

⁶⁹ Hanna Arendt en su conferencia *Sobre la labor, el trabajo y la acción* la cuestión del abandono progresivo del *anthropos* por el predominio de la tecnología atraviesa todo el texto en el que hace un recorrido histórico del progreso de la técnica y su desviación de su primordial acto de creación y razón instrumental espontánea

anthropos queda obturado/estratificado por una imagen funcional de *productor/consumidor ideal*, aquel que convertirá el producto en una mina. La imagen que se genera en torno al objeto es un collage de información estadística sin más necesidad que la de atraer la visión, de seducir y dirigir los flujos del deseo. “¿No sabes dónde gastar tu dinero? ¡Pásate por Benny’s, tenemos cosas muy chifladas! Mira, no sé para qué servirá esto, pero, ¡¿A que mola?!”

Anclado el sinsentido del deseo libre a una necesidad artificial generada por el mismo sistema y sus distintas estratificaciones sociales con sus correspondientes estéticas, cada vez más fragmentadas y entremezcladas, la publicidad deambula entre los horizontes de lo que anteriormente se llamaba *civilización* taponando la percepción posible de cualquier línea de fuga. Así la representación se resguarda, se cierra y funciona cual circuito cerrado de corriente alterna.

La *civilización*, por el mismo lado, no deja de morir y sanearse al mismo tiempo. El Bien Supremo se pierde en una vaga proliferación de *anuncios* mientras los cortocircuitos no hacen más que aparecer por todas partes, insistentemente. La *civilización* se hallará con el Bien Supremo mítico cuando deje de funcionar el *Supreme Good*®: “Los hechos son eludibles, la decisión es política. Decidir la muerte de la civilización, afrontarla como vengá: sólo la decisión nos quitará el muerto de encima” (CI, 2009: 117).

Esa axiomática desde la que se viene actuando impide la aparición de *otra cosa*. La posibilidad de *otra cosa* no implica “matar a la civilización”, sino como señala CI es de *quitarse el muerto de encima*.

Hay una verdad que subyace a cada gesto, a cada práctica, a cada relación, a cada situación. Lo habitual es eludirla, *controlar* la situación, lo cual provoca el extravío característico de la mayoría en esta época. De hecho, una cosa está en la otra. El sentimiento de vivir en la mentira es también una verdad. Se trata de no ignorarlo, incluso de partir de ahí. Una verdad no es una visión del mundo, sino lo que nos mantiene ligados a él de manera irreductible. Una verdad no es algo que se detenta, sino algo que nos lleva. Me hace y me deshace, me constituye y me destituye como individuo, me aleja de muchos y me acerca a quienes la sienten. El ser aislado que me aferra a ella encuentra fatalmente a algunos de sus

e histórica. Cfr. Arendt, Hanna (2008) *De la Historia a la acción* (trad. Sonia Birules) México: Ed. Paidós, p.89-171

semejantes. De hecho, todo proceso insurreccional parte de una verdad sobre la que no se cede (CI, 2009: 125-126).

El muerto de encima tiene forma de *panóptico encubierto*. La *civilización* tiene como uno de sus muchos sinónimos la *cultura del control*. De hecho, se podría decir *lo civilizatorio* como máquina productiva de *civilizados*. Ya no se escuchan los cánticos de la cultura de la competencia como hace unos años se decía “¡Eh! ¡Tío! ¡Tú controlas!” o algo así como “¡Eh! ¡Tú dominas!” o “Hazlo tú que domina/controlas del tema”. Hay una objetividad que no deja de ser requerida. El susurro que se destila de *cada vez lo mismo*, una pregunta que siempre encuentra su respuesta, un síntoma halla su medicamento o dieta, “siempre hay un roto para un descosido”.

El golpe de mallete atesta. La malla apesta. El cuerpo social, civil, controla sus decisiones precisamente no pensando en ellas, acto directo, rápido, suplantación de identidad cognoscible. La situación no existe, se la hace existir, se la habla, se la *civiliza* con la fuerza ejercida por el mallete. El *uso* de la palanca levantó civilizaciones, el mallete las asegura con cada *golpe*.

La distinción entre *uso* y *golpe* con respecto al *acto*, aquel que corta y marca lo que sea, permuta un saber por una verdad o una verdad por un saber. El uso capitula los comicios del no-saber mientras que el golpe sondea la posibilidad de saber todo lo exigido, se *es* en esa verdad axiomática. El saber nunca viene solo, y la verdad demanda algún saber. La cuestión radica en el producto tras la distinción de la alteridad entre *uso* y *golpe*. Pero ¿cómo hallar pues esa *diferencia*?

El *discurso del amo*, que establece Lacan en el *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis y Radiofonía*, señala que el esclavo posee los saberes que la verdad del amo requiere, exige, para que todo marche.⁷⁰ Todo eso que *controla* el amo, le da un golpe a todo lo que no precise ser *controlado*. ¿Qué es lo que no precisa ser controlado? Todo aquello que el amo, génesis de la repetición del ser en el saber, ponga en entredicho su demanda, que haya otras formas, otros amos o incluso la posibilidad de que no haya. El golpe pues demarca los límites y propósitos del conocimiento, la verdad no es parcial sino absoluta. Dice “*hasta aquí, lo demás está demás no sirve*”. Toda producción queda, por lo tanto, enjuiciada con el *golpe de mallete*.

⁷⁰ Cfr. Palao, José Antonio (14/6/2015) “Los cuatro discursos” en *Lasuficienciadeloobvio.com* recuperado de <https://lasuficienciadeloobvio.blogspot.com/2015/06/los-4-discursos-lacan-laclau-3.html>

¿Qué sucede pues en el caso del *uso*? El uso⁷¹ sabe que no sabe. En ese desconocimiento no hay saber más que aquel que proviene de la verdad de la producción permanente, una *revolución permanente*. Lo que no cesa de aparecerse como *otra cosa* en lugar de *lo mismo*. La verdad pues no está al nivel de la significación sino en la de lo a-significante. Es decir, no es cuestión de sentido, sino del *hecho*, del *helecho*⁷² de verdad.

El CI advierte que este tipo de *golpes* pueden hallarse, por ejemplo, en los círculos asamblearios,

con su textura flexible, sus cotilleos y sus jerarquías informales. Hay que rehuir cualquier círculo. Cada uno de ellos parece estar encargado de la neutralización de una verdad. Los círculos literarios están ahí para acallar la evidencia de los escritos. Los círculos libertarios, la de la acción directa. Los círculos académicos, para reprimir lo que sus investigaciones implican hoy para la mayoría. Los círculos deportivos, para contener en sus gimnasios los diferentes modos de vida que deberían engendrar las diferentes formas de deporte. Hay que rehuir particularmente los círculos culturales y los círculos militantes. Son los dos morideros a los que van a parar tradicionalmente todos los deseos de la revolución. La tarea de los círculos culturales es identificar las intensidades nacies y sustraeros, exponiéndolo, el sentido de lo que hacéis; la tarea de los círculos militantes es despojaros de la energía para hacerlo. [En los círculos] la usura, como el exceso de impotencia, les ha vuelto ineptos para captar las

⁷¹ Sobre el *uso* Luciano Lutereau dirá en conclusión a la pregunta que encabeza el corto capítulo “¿Siempre se ‘debe’ interpretar un sueño?” de su libro *El Goce de la Mirada* que “lo desarrollado hasta aquí nos lleva a concluir que para hablar de “uso” -en sentido estricto- es necesario referirse en un sentido positivo a un evento particular acontecido en una cura dada, en tanto que su sentido analítico es una plasmación del acto y no una forma deontológica abstracta que el analista debería adoptar” (Lutereau, 2017: 126). ¿A qué se refiere? Sabiendo cómo pregunta y cómo responde, podríamos esbozar un conocimiento de esto. El *uso* no parte de una deontología, no se corresponde con un “deber”, por ende, esta modalidad del acto se muestra como un excedente, una presencia inconclusa, que no se termina de cerrar. El *uso* se presenta como algo provisional, o como se diría en psicoanálisis, parcial. Lo deontológico, al menos en el análisis, pierde su valor autoproclamado, ya que no es desde el analista de donde se *interpreta* un sueño, sino que el mismo analizante lo está haciendo por sí mismo. El psicoanálisis no es una hermenéutica, sino que, como parapsicología no trata con las causas que podrían ser diagnosticadas por un psicólogo o un psiquiatra, sino que, por otro lado, la presencia del Otro como absoluto, remite a algo más extraño que una urbanización heideggeriana. La cuestión epistemológica se establece en la misma clínica, por ello la transferencia es una cuestión tan relevante, ya que allí se pone en juego el *uso* que se ha venido haciendo del lenguaje. Páginas atrás dirá que “podría entenderse por “uso” las funciones pragmáticas que un concepto adquiere en sus diversas manifestaciones clínicas. De este modo, el “uso” requiere la consideración de la singularidad clínica del momento del tratamiento en que se manifiesta dicho concepto, convirtiéndose entonces en un operador para la lectura de la lógica del caso, así como de las intervenciones propias que un analista podría realizar con dicho operador clínico, de acuerdo con la dirección de la cura” (Lutereau, 2017: 121).

⁷² El helecho, como sabrán, crece sin semilla, pero a su vez pueden producirlas o no. En este caso el helecho, perteneciente a la clase de las pteridofitas, no produce semillas. Por otra parte, existe una clase, las espermatofitas, que producen semillas sin crecer de una. La presencia regala todo tipo de germinaciones sin un lugar desde el cual atestiguar la potencialidad genética, como la semilla de Aristóteles.

posibilidades del presente. Todos los círculos son contrarrevolucionarios, porque su única ocupación es preservar su malestar (CI, 2009: 128-129).

Llegar al *uso* del acto conlleva el abandono de los *golpes*. Es decir, ir dejando, poco a poco, de ubicar-se para posicionarse. Decidir-se en lo que CI llama la *comuna*.

La comuna es quizás lo que se decide en el momento en que sería usual separarse. Es la alegría del encuentro que sobrevive a la extinción del rigor. Es lo que hace que se diga «nosotros» y que sea todo un acontecimiento. Lo extraño no es que unos seres que concuerdan forman una comuna, sino que permanezcan separados. [...] Una comuna se forma cada vez que unos cuantos, libres del corsé individual, comienzan a contar sólo consigo mismos y a medir sus fuerzas con la realidad (CI, 2009: 130).

La *afinidad al uso* dista pues de la *comuni3n del golpe*. Mientras una se da a la experimentaci3n hallando la verdad de casualidad, la otra articula su repetic3n en funci3n de una regresi3n traumática a la que se vuelve, una y otra vez, para “recrear” las condiciones de aquello que no tuvo (ni tendrá) respuesta alguna (más que parcialidades e infinidad de saberes) ya que esa verdad, la del amo, la posee otro que no existe. Esta espera por una respuesta que no llega manda callar a todo el mundo, porque si no “no se le escucha”, además “es preciso mantener el orden porque puede llegar en cualquier momento”. A quién no se le escucha? Quin puede llegar? Nadie, realmente. Silencio. Y todos aquellos que rocen aquello que busca nunca serán suficientes. En cambio, la *afinidad al uso*, no busca la comuni3n hacia la verdad, sino la verdad que se da en el encuentro con semblantes, otros, que suplen la falta del Otro⁷³. Es por ello que el CI habla de la comuna difiriendo del individualismo o el culto al individuo⁷⁴ y la *comuni3n del golpe*.

⁷³ Para ver esto desde la perspectiva lacaniana se puede considerar la declinaci3n de la figura paterna y su funci3n de corte con el goce. Su irrupci3n permite el trastocamiento del *modo* en el que el deseo es tomado, habilitando diferentes anudaciones del mismo. Lo que supone este movimiento, en resumidas cuentas, es la fragmentaci3n de un *modo* hegem3nico del corte y su la producci3n del deseo. Cfr. Mascogliato, Darío (31/10/2016) *Lacan y la declinaci3n del padre*. Universidad de la República de Uruguay: Tesis de grado. p.39

⁷⁴ Como dirá Tiqqun en *Introducci3n al a guerra civil* con el primer punto aclarando que “la unidad humana elemental no es el *cuerpo* -el individuo, sino la forma-de-vida” (Tiqqun, 2008a: 9). Los cuerpos están afectados por las formas-de-vida, un cierto clinamen. Es desde ahí, desde cierta atracci3n, gusto, inclinaci3n que el pensamiento deviene fuerza, “efectividad sensible” (Tiqqun, 2008a: 9-10). Se trata pues de un incremento de potencia, pensamiento que sigue la línea de la forma-de-vida (Tiqqun, 2008a: 11). En lugar de verse inclinado hacia la nada, de confrontar la mundaneidad, este mundo, con otra, una crítica constante, renunciando al afuera, la forma-de-vida, inmanencia, está en situaci3n y no precisa deslizarse fuera de ella, no hay un alejamiento (Tiqqun, 2008a: 10). Es por ello que consideramos, junto con Tiqqun, que no se trata de invocar un realismo a secas, ingenuo si nos apuran, sino más bien cierto pesimismo como antesala. “La

Es sabido que el individuo existe tan poco que debe *ganarse la vida*, que debe cambiar su tiempo por un poco de existencia social. Tiempo personal por existencia social: así es el trabajo, así es el mercado. El tiempo de la comuna escapa de *golpe*⁷⁵ al trabajo, no entra en ese juego, sino que prefiere otros. [...] Se sale a buscar dinero para la comuna, en ningún caso para ganarse la vida (CI, 2009: 133).

La comuna, compuesta por *nómadas al uso*, contribuye a la supresión definitiva de las necesidades materiales. Los actos realizados no están fijados en un futuro utópico (y una distopía presente) sino en la asunción de las condiciones actuales de la vida⁷⁶. La *otra cosa* no sabe, no desemboca, en lo utópico. El pensamiento/deseo mediado por imágenes, en su captura, exige un retraso o un adelanto del presente. El pensamiento está desubicado de la existencia y ubicado en lo esencial de la vida: *ganársela*.

La exigencia de la comuna es liberar el mayor tiempo posible para todos. Exigencia que no se computa, única ni esencialmente, en *número de horas* vírgenes de toda explotación salarial. El tiempo liberado no equivale a estar de vacaciones. El tiempo desocupado, el tiempo muerto, el tiempo del vacío y del miedo al vacío, es el tiempo del trabajo. Ya no hay, a partir de ese momento, un tiempo que *llenar*, sino una liberación de energía que ningún «tiempo» limita; unas líneas que se perfilan, que destacan, que podemos seguir con calma, hasta el final, hasta verlas cruzarse con otras (CI, 2009: 134).

La tendencia a la comuna (a diferencia de la *civilización* de más arriba) que aquí se presenta es la puesta en juego de la existencia por el crecimiento exponencial de una liberación comunal de las constricciones materiales de las que dependemos al margen de estar *dentro* de un sistema. En lugar de *golpear*nos por el capital, *usarlo* para lidiar justamente con aquello que nos toca a todos y a nadie en particular.

asunción es más bien un abandono, es decir, *a la vez una caída y una elevación, un movimiento y un reposar en sí* (Tiqun, 2008a: 11).

⁷⁵ La cursiva es nuestra.

⁷⁶ Como dirá Ingala sobre el paso del “Yo pienso” al “Yo siento” en Deleuze, “la transformación del pensamiento de Deleuze desde el empirismo trascendental hasta una lógica de la sensación tiene que ver justamente con la reivindicación de lo Real *a secas*, de una experiencia superior en la que ya no hay lugar para elementos simbólicos, por mucho que éstos se vacíen. La sensación es ahora la experimentación de esa experiencia superior, una experimentación que no cuenta con ningún inventario de condiciones que no produzca ella misma. Y en “Yo siento” sigue habiendo un “Yo”, pero no se trata ya del yo del uso global y específico de la síntesis conjuntiva ni del sujeto que produce el uso limitativo de la síntesis disyuntiva: “yo” ya no es un yo fijo y situado en unas coordenadas imaginarias, así como dotado de unas funciones simbólicas, “yo” no es más que un conjunto de sensaciones.” (Ingala, 2012: 283). Así el “Yo siento”, como dirá Ingala unas páginas atrás, se da a lo que hay y no a ello como un problema que requiere una solución (Ingala, 2012: 282). Hay una “labor de limpieza” (*Ibid.*) de los *golpes* para dar cabida al *uso*.

La estrategia aceleracionista de complementar al capitalismo con una inversión sobrecogedora de deseo⁷⁷ sobre los procesos de mejora tecnológica hasta llegar al paroxismo de la automatización del trabajo o alcanzar la singularidad tecnológica con *Strong IA*⁷⁸, no está muy alejado de lo que propone, en este caso, el CI.

Pero dejando para más adelante la cuestión entre el Aceleracionismo y el comunalismo, cuya complejidad aumenta en *La Hipótesis Cibernética*, convendría en volver a la cuestión del individuo y las formas en las que puede retornar a la vida, a la presencia.

En este quehacer mundano el CI señala que “la mayoría de los pasatiempos podrían despojarse fácilmente de su carácter absurdo y convertirse en algo más que pasatiempos” (CI, 2009: 137), poniendo por ejemplo que “el boxeo no ha estado siempre reservado a hacer demostraciones para un telemaratón o a ofrecer combates con una despampanante puesta en escena” (CI, 2009: 137). Es decir, una vía de caída del Yo, del individuo, pasa por el desterritorializar: desteleologizar las actividades cotidianas. En este caso concreto, el boxeo. De alguna forma recuerda a lo que se da muchas veces en los juegos de rol. En éstos con cada acción satisfactoria se pueden mejorar las *skills* con las que se habilitan nuevas formas de interacción con la realidad fantástica en la que el personaje se halle. Estas mejoras permiten que lo exigido por parte del máster sea una puntuación menor. Es decir, se hace más fácil sortear una apuesta. Del mismo modo, el abandono paulatino de las ficciones colectivas ancladas a la axiomática del capitalismo posibilita la autonomía de los distintos focos de comunalismo, precisamente por el desmenuzamiento de la individualidad⁷⁹.

A marchas no muy forzadas estamos entrando en la época en la que, al igual que el *ludismo* como efecto del progreso tecnológico, habrá millones de empleos que quedarán secularizados requiriendo un nivel de especificación aún mayor, dejando a millones en la calle. Se ha hablado ligeramente y no tan a la ligera de la Renta Básica⁸⁰ como un sueño húmedo atribuido al espectro socialistas de la política, pero dicha idea al igual que otras semejantes se han volatilizado al igual que parte de la capa de ozono.

⁷⁷ Cfr. Fisher, Mark (2018b) “Deseo poscapitalista” en *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* (trad. Claudio Iglesias) Buenos Aires: Ed. Caja Negra, p.141-152

⁷⁸ Cfr. IBM Cloud Education (31/8/2020) “Strong IA” en *IBM.com* recuperado de <https://www.ibm.com/cloud/learn/strong-ai>

⁷⁹ “No hay *comunidad* sino en las relaciones singulares. No se da nunca *la* comunidad, se da *comunidad* que circula” (Tiqqun, 2008a: 20).

⁸⁰ Cfr. Rendueles, César (2019) “Afavorencia de la renta básica” en *Revista Minerva*, No 32. Circulo de Bellas Artes, recuperado de <https://www.circulobellasartes.com/revistaminerva/articulo.php?id=772>

Pero volviendo al tema del boxeo y aunarlo con la posibilidad de interrumpir el *golpe* para caer en el *uso*, nos encontramos con dificultades que el CI no pasa de largo y nos previene de las distintas formas en las que el golpeteo aparece:

Nuestra dependencia de la metrópolis -su medicina, su agricultura, su policía- es ahora tan grande que no podemos atacar sin ponernos en peligro a nosotros mismos. Es la conciencia no formulada de esta vulnerabilidad la que provoca la autolimitación espontánea de los movimientos sociales actuales, la que hace temer las crisis y desear la «seguridad». Es por ella que las huelgas han cambiado el horizonte de la revolución por el de la vuelta a la normalidad (CI, 2009: 137-138).

La agresividad con la que el reflejo puede devolver el acto de resistencia conlleva la aparición de muchos casos de autolesionamiento. No es que sea cuestión de “para hacer una tortilla hay que romper unos huevos”, sino, por otro lado, *usar* aquel lugar en el que usualmente uno solía *golpearse*, sin llegar nuevamente a esa situación: la vuelta a la normalidad individual, aquel lugar en el que *no pasa nada*. Es como caer enfermo y querer volver a estar sano. Ese “querer volver a estar sano”, ese “volver a la normalidad”, ese “desear la «seguridad»” (*Ibid.*) podría usarse como medidor de la dosis⁸¹ en vez de cancelar cualquier posibilidad de experimentación como supondría el *golpe*.

La dependencia de la que habla CI, se refiere precisamente a los dispositivos que mantienen dicha normalidad, dicha sanidad. La presencia nuevamente queda secuestrada en nombre de una promesa, de una “seguridad”. Por esta necesidad provisoria de *lo mismo* sempiterno, de la *golpiza* compulsiva, esta economía libidinal que responde a la axiomática del capitalismo, solo queda suspendida tras una descarga sintomática como puede ser la del autolesionamiento no suicida, la depresión, trastornos obsesivos compulsivos, entre otros⁸². Cuando la violencia de la imagen no puede sostenerse acaba

⁸¹ Deleuze y Guattari, como recuerda Ingala, hace un llamado a la *prudencia* para no encontrarse de bruces con el instinto de muerte o la sobredosis. Hay que sacar el instinto y quedarse con la muerte. Tiene que haber una regulación para no quedar absorbido por el cuerpo sin órganos. (Ingala, 2012: 304-305).

⁸² Mark Fisher señala en su escrito “La privatización del estrés” como el realismo capitalista ha reintegrado de la peor forma, dentro de los flujos de su axiomática, los efectos devastadores de su propio movimiento entrópico. Siendo uno de los efectos que señala Fisher en su libro *Realismo Capitalista* en este artículo se centra en la posibilidad de que, desde la izquierda, emerja “una nueva política de salud mental organizada en torno del problema del espacio público” (Fisher, 2018b: 137).

por consumirse el cuerpo en la misma⁸³. Estas consecuencias fatales e incluso peores son producto de

varios siglos de operaciones policiales. Se expulsó a la gente de sus campos; después, de sus calles; después, de sus barrios y, finalmente, de los vestíbulos de los edificios en los que viven, con la esperanza absurda de contener cualquier atisbo de vida entre las cuatro paredes rezumantes de lo privado. La cuestión del territorio no se plantea para nosotros de la misma manera que para el Estado. No se trata de *poseerlo*. De lo que se trata es de densificar localmente las comunas, los tránsitos y las solidaridades hasta tal punto que el territorio se vuelva ilegible, opaco a toda autoridad. No es cuestión de ocupar, sino de *ser* el territorio (CI, 2009: 139).

El campo de pelea a puños es amplio, pero en su retícula pueden fabricar usos de otro costal. CI por ello dice que

bares, imprentas, gimnasios, solares, puestos de librerías, tejados de edificios, mercados improvisados, kebabs y talleres mecánicos pueden escapar fácilmente a su vocación oficial a poco que se establezcan suficientes complicidades entre ellos. La autoorganización local, al superponer su propia geografía sobre la cartografía estatal, la enmaraña, la anula; produce su propia secesión (CI, 2009: 140).

Lo que se refiere al *uso* pues implica dejar inútiles las formas de la pelea. Desarmar toda confrontación por una colaboración espontánea, amistades hermanadas, afinidades singulares vibrantes. El futuro y el pasado quedan suspendidos por el desbordamiento de la presencia que la situación y sus circunstancias y devenires impone. El *uso* es algo que se impone por sobre el *golpe*. De hecho, dar un golpe, un atraco, está más próximo al *uso* que no a la pelea.

⁸³ “La hostilidad me aleja de mi propia potencia” (Tiqqun, 2008a: 25). Y unas páginas más abajo señala Tiqqun citando *El proceso de civilización* de Norbert Elias que “«En cierto sentido, el campo de batalla ha sido traspasado al fuero interno del hombre. Es ahí donde tendrá que vérselas con una parte de las tensiones y pasiones que se exteriorizaban antes en el cuerpo a cuerpo en el que los hombres se enfrentaban directamente ... Las pulsiones, las emociones apasionadas que ya no se manifiestan en la lucha entre los hombres, se dirigen a menudo al interior del individuo, contra la parte «vigilada» de su Yo. Esta lucha a medias automática del hombre consigo mismo no conoce aún una salida dichosa»” (Tiqqun, 2008a: 41). Esta hostilidad, esta guerra interiorizada proviene según Tiqqun de una ramificación, sobreproducción, de subjetividades, las cuales ubican en el seno del cuerpo el campo de batalla. Poner a la población contra sí misma, paranoide, “la guerra civil se ha refugiada en todos, el Estado moderno ha puesto a cada cual en guerra contra sí mismo” (Tiqqun, 2008a: 42). Las formas-de-vida de vida se entretienen jugando con subjetividades ahogando su potencial en una guerra infinita, un perfeccionamiento sin fin, etc...

Particularmente hay una escena que considero representa lo que aquí andamos tramando. En el *Club de la Lucha*, la película basada en la novela de Chuck Palahniuk, dirigida y tornada *pop* por David Fincher, hay una secuencia en la que el protagonista interpretado por Edward Norton se autolesiona frente a su jefe en la privacidad de su despacho cuyo propósito es el de que le arreglen el despido. La autolesión transformada en agresión de un superior bajo la forma del chantaje es un modo de contrarrestar la pelea y dar-se al uso. El personaje de Norton *es* el territorio. Aprovecha los recursos que tiene y los *usa* no los *golpea*. Si los golpease haría lo mismo que todo el mundo: 15 días de antelación, una carta firmada en la que computa su baja voluntaria, y nuevamente caer en el paro hasta que halle algo nuevo. El ciclo laboral se corta *así* con el *uso*.

¿Qué pasaría si este tipo de actos se multiplicaran por doquier?

Si se vuelven metódicos, si se sistematizan, los actos incívicos confluyen en una guerrilla difusa, eficaz, que nos devuelve a nuestra ingobernabilidad y a nuestra indisciplina primordiales. Resulta inquietante que entre las virtudes militares reconocidas a los partisanos figure precisamente la indisciplina. De hecho, rabia y política no deberían haberse desligado nunca. Sin la primera, la segunda se pierde en el discurso; y sin la segunda, la primera se consume en alaridos (CI, 2009: 142).

Comunalmente es como CI entiende la retícula revolucionaria. Actos que participan de *otra cosa* y responden por ella. La agresividad deja de ser lanzada contra el reflejo ilusorio, la ficción introyectada de la colectividad, provocando la autolesión, y se sitúa en el presente al *uso*. No hay un código deontológico o una teleología que se deduzca de él. No hay programa, simplemente cae en el “Yo siento” y deja de hacer *lo mismo*⁸⁴. Para tomarse próximo a la *otra cosa* pueden sustraerse medidas de lo que CI señala como ejemplo:

[...] los tres tipos de sabotaje obrero: ralentizar el trabajo, desde el «tranqui, con calma» hasta la huelga de celo; romper las máquinas, o entorpecer su funcionamiento; divulgar los secretos de la empresa. Llevados a las dimensiones de la fábrica social, los principios de sabotaje se generalizan de la producción a la circulación. La infraestructura técnica de la metrópolis es vulnerable: sus flujos

⁸⁴ “Mi forma-de-vida no se relaciona con *lo que yo soy*, sino con *cómo yo soy lo que soy* [...] dicho de otra manera: entre un ser y sus «cualidades» está el abismo de su presencia, la experiencia singular que *yo tengo* de él, en un cierto momento, en un cierto lugar” (Tiqun, 2008a: 12). Y prosiguen más abajo señalando que “asumir su forma-de-vida: esto quiere decir ser fiel a sus inclinaciones más que a sus predicados” (Ibid.).

no consisten sólo en transportes de personas y de mercancías; informaciones y energías circulan también a través de redes de cables, fibras y cauces que es posible atacar. Sabotear con alguna consecuencia la máquina social implica hoy en día reconquistar y reinventar los medios para interrumpir sus redes (CI, 2009: 143).

El campo de *uso* está dispuesto para ser utilizado. Atacar los flujos de comunicación y producción de subjetividades implica la apertura perceptiva y actante. Lo que existe se llena de presencia y no se ancla a la “seguridad” de la que antes hablaba. Esta dislocación, en la brecha, habilita la irrupción de nuevos enlaces y flujos por los que el deseo vendrá a actualizarse. Evidentemente esa disrupción puede volver a cerrarse. Pero ya no será lo mismo.

La yoidad individual es la que más padece este cambio. Los parámetros existenciales, las coordenadas sabidas por las que se movía, ahora germinan en un espectro dinámico por el que las singularidades pre-individuales tornan castillos de arena lo que parecía eterno *Italo Disco*. Es por ello que el CI apunta que

no ser socialmente nada no es una condición humillante, la fuente de una trágica falta de reconocimiento -ser reconocido: ¿por quién? - sino, al contrario, la condición de una libertad de acción máxima. No reivindicar las malas acciones, utilizar siglas de pantomima -aún nos acordamos del efímero BAFT (Brigade Anti-Flic des Tarterêts⁸⁵) -es una forma de preservar esta libertad. Sin ninguna duda, constituer un sujeto «*banlieue*» que sería el autor de las «revueltas de noviembre del 2005» fue una de las primeras maniobras defensivas del régimen. Sólo ver la cara de quiénes *son alguien* en esta sociedad puede ayudar a comprender la alegría de no ser nadie (CI, 2009: 145).

El reflejo empieza a resentirse, la cáscara se trocea poco a poco y cae, cuando la cuestión de la pelea, la lucha por el honor, por el reconocimiento, queda pormenorizada. Lo referente al logro no existe si los actos son anónimos. ¿Quién es reconocido? “No ser nadie” (*Ibid.*) implica abandonar esa encrucijada en la que se ven individuos en diferentes sectores de la sociedad. Incluso este trabajo para alcanzar el grado de doctor está atravesado por ese reconocimiento de “ser alguien”.

⁸⁵ Nota del libro: “BAFT: grupo de resistencia con nombre ficticio”.

El medio usual por el cual la intersubjetividad depende de un hilo, esa frágil forma de relación que obtura la emergencia de singularidades por las codificaciones civilizatorias para que *no pase nada*, no es útil en el campo de la comuna del CI. La razón de ser propia del *golpe* es la desconfianza, la mentira. Esa es su verdad. De ahí que el dinero como mediador y uno de los signos de poder capitalístico (el adquisitivo), mantiene a los interlocutores repitiendo la misma lógica axiomática, la rueda de las equivalencias, que favorece la aparición de otras formas de relación con el otro a la par que las cercena. Es por ello que el CI vinculando el uso del dinero y la comuna señala que cualquiera de estas

tiende a la autosubsistencia y a percibir en su seno el dinero como algo irrisorio y, a decir verdad, fuera de lugar. La fuerza del dinero consiste en formar un vínculo entre aquellos que no tienen vínculos, en vincular a los extraños *como* extraños y, por esa vía, equiparando unas cosas con otras, ponerlo todo en circulación. La capacidad del dinero para vincularlo todo se paga con la superficialidad de ese vínculo, en el que la mentira es la regla. La desconfianza es el fondo de la relación de crédito. el reino del dinero debe ser siempre, en consecuencia, el reino del control (CI, 2009: 154).

Es una relación de equivalencia. Una relación en la que el Yo compartimentado, extraño a sí mismo y sedado simbólicamente e imaginariamente está satisfecho ya que encuentra a su par controlador. “Mantenerse en forma” es algo que se viene haciendo desde hace mucho tiempo, y es el medio por el cual aborrecer el Nombre Propio y se objetualiza/adjetiviza⁸⁶. El personalismo permite la mutación infinita de la personalidad a un nivel superficial, casi robótico. Esa relación de equivalencias que el dinero realiza en todo acto comunicativo, esa igualación, impotencia el pensar/desear desde la *otra cosa*.

En el plano de la *otra cosa* la compatibilidad entre dos extraños queda resuelta en los modos de improvisar que se posean, acuerdos, organización espontánea, etc... Tiene que ver más con el Jazz que con el Rock. La cuestión no está en si tocas bien o mal, sino que se hace con lo discordante y la extrañeza que ello produce.

La disposición a juntarse es tan constante en los humanos, que es poco frecuente la necesidad de decidir. Reunirse responde al regocijo de sentir una fuerza común. Decidir sólo es vital en las situaciones de urgencia, en las que el ejercicio de la

⁸⁶ Dicho con otras palabras, su experiencia pasa a un segundo plano, se redobla. En ese espectro la libertad pasa por la amplitud de acción y no tanto por la variación desiderativa. Es decir, sumar sin fin en lugar de desvanecerse en el común del campo inmanente de las intensidades y la singularidad.

democracia es en cualquier caso un compromiso. El resto del tiempo, el problema sólo reside, para los fanáticos del procedimiento, en el «carácter democrático del proceso de toma de decisiones». No se trata de criticar las asambleas o de desertar de ellas, sino de liberar la palabra, los gestos y los juegos entre los seres. Basta con ver que cada cual no acude únicamente con un punto de vista o una moción, sino con deseos, adhesiones, capacidades, fuerzas, tristezas y una cierta disponibilidad. Si se consigue romper así el fantasma de la Asamblea General en beneficio de una *asamblea de presencias*, si se consigue desbaratar la siempre renaciente tentación de la hegemonía, si se deja de considerar la decisión como finalidad, existe la posibilidad de que se produzca una de esas *tomas en masa*, uno de esos fenómenos de cristalización colectiva en los que una decisión toma a los seres, en su totalidad o únicamente en parte (CI, 2009: 159-160).

Hacerse cargo de la extrañeza implica la imposibilidad de la invocación del fantasma de la Asamblea General, ya que hay presencias por doquier que se ponen en juego, en movimiento, y se dan al encuentro⁸⁷. No hay decisiones sino una cadena de actos que amplían el rango de conexiones y flujos. La hegemonía, es decir, la aparición jerarquizante del discurso del amo que requiere de esclavos, una verdad que exige. Toda decisión en su nombre carga el peso de una encomienda. Un *delivery service*. Servir a una causa mayor. Un más allá que implica el sacrificio del presente. Se viene pagando al mismo cobrador, y aun que sea caro se sigue pagando. El hecho de que haya gente que se sigue gastando una fortuna en aparatos cuyo *uso* es mínimo pero pleno de *golpe*, es un hecho estructural cuyo escrutinio podría revelar un discurso subyacente que funciona a la perfección varias veces al día⁸⁸.

⁸⁷ Los peligros de las formaciones que pueden derivar en totalitarismos, estalinista e hiperburocráticos o por otra vía el fascismo. Es por ello que Ingala recuerda con Deleuze y Guattari la relevancia de la distancia crítica entre “el agenciamiento concreto y la esfera de lo virtual” (Ingala, 2012: 338), es decir, por seguir con el ejemplo de la Asamblea General, mantener separadas las sustracciones creativas que puedan darse en las reuniones (“El agenciamiento es una determinada relación entre los elementos del conjunto y en virtud de la naturaleza de esa relación uno o varios elementos se tornan deseables [...] el deseo se da siempre en un agenciamiento, se *construye* con ese agenciamiento [...] se desea siempre *en* un conjunto, en un agenciamiento – no se desea un vestido sino todo el contexto que convierte a ese vestido en objeto de deseo.” (Ingala, 2012: 314) de la propia capacidad expresiva, desestratificada que supone lo virtual, ya que si esa distancia no se da esos peligros ya mencionados devienen realidad y la verdad contenida en lo heterogéneo se absolutiza poniendo a funcionar los procesos de codificación en funcionamiento (Ingala, 2012: 328).

⁸⁸ Agamben en su libro *Profanaciones*, nos habla precisamente de este paso de lo profano, lo común a lo sacro, a la esfera de lo privado e individual. En dicho libro, el último capítulo señala que la cuestión de la profanación consiste en la desactivación de los dispositivos de poder y la restauración del *uso* común de aquellos espacios que el poder confiscó mediante un proceso de *separación* (valor de uso y valor de cambio entre otros) y hipostasió como sagrado. Cfr. Agamben, Giorgio (2005) *Profanaciones* (trad. Flavia Costa & Edgardo Castro) Buenos Aires: Ed. Adriana Hidalgo, p.97-119

La irreversibilidad se alcanza cuando se ha vencido, al mismo tiempo que a las autoridades, a la necesidad de autoridad; al mismo tiempo que a la propiedad, al afán de apropiación; al mismo tiempo que a toda hegemonía, al deseo de hegemonía. Es por ello que el proceso insurreccional contiene en sí mismo la forma de su victoria, o la de su fracaso. En materia de irreversibilidad, la destrucción nunca ha sido suficiente. Todo está en la forma. Hay modos de destruir que provocan indefectiblemente el regreso de aquello que se ha aniquilado. Quien se ceba con el cadáver de un orden se asegura de suscitar la vocación de vengarlo. Por tanto, allí donde la economía queda bloqueada o la policía neutralizada, es importante poner el menor *pathos* posible en la destitución de las autoridades. Hay que deponerlas con una naturalidad y una displicencia escrupulosas (CI, 2009: 168-169).

La irreversibilidad implica una limpieza exhaustiva, y con ello se refieren a la reubicación del deseo. Como señalan, no se trata de acabar con las dependencias, sino de crear otras, darles otro lugar. La repetición del deseo no cesará, lo que puede variar es la experimentación que se hace de él. Esta dimensión, siguiendo la lectura del CI, permitiría la entrada directa a lo *comunal* que se ha venido hablando hasta ahora. La irreversibilidad implica la constatación definitiva que reconoce que cabe la posibilidad de *otra cosa*.

Tras este recorrido, salvadas las pequeñas reflexiones y palabras que han sugerido en el trayecto, toca dar paso al siguiente volumen de versos.

2. *Llamamiento y otros fogonazos*

El siguiente texto tiene por título *Llamamiento y otros fogonazos*, publicado conjuntamente en castellano por las editoriales Acuarela y Antonio Machado el 2009. En este libro se compendian ciertos escritos de Tiqqun cuya procedencia varía en las publicaciones, tanto de *Tiqqun I* como *II* entre otros hallados en la web *Bloom0101.org*. Aun así, hay varios comentarios por parte del grupo editorial tanto al principio como al final de la publicación no sólo para facilitar la introducción al lenguaje del grupo anarquista sino para darle un contexto a su publicación y una leve extensión reflexiva. Sea como fuere, el análisis proseguirá con la escritura traducida por el Ramón Vilatovà Pigrau y Alida Díaz.

En una de las primeras citas que remarqué en mis anotaciones, al igual que con el anterior y los posteriores libros comentados en este texto, Tiqqun indica que para que la ciudadanía, la *civilización*, *lo mismo*, el *golpe*, siga manteniendo su inestabilidad estable, es decir, su estado de excepción permanente, de crisis y obsolescencias programadas,

es conveniente mantener un cierto nivel de angustia con el fin de preservar la disponibilidad general a la regresión, el gusto por la dependencia. No por casualidad se difunde en el momento oportuno tal o cual sentimiento de terror, de conformismo o de amenaza. Nadie debe liberarse de esta posición infantil de pasividad hastiada o pendenciera, de saciedad entumecida o de reivindicación quejosa que produce el malvado murmullo de la incubadora imperial. [...] El sueño de la época no es el buen sueño que procura el descanso, sino más bien un sueño angustiado que os deja más exhaustivos todavía, deseosos solamente de volver a él para alejaros un poco más de la irritante realidad. Es la anestesia que requiere una anestesia aún más profunda. Aquellos que por suerte o por desgracia se sustraen al sueño prescrito, nacen a este mundo como niños perdidos (Tiqqun, 2009: 12-13).

Con estas palabras, Tiqqun toma posiciones beligerantes contra la anestesia, contra la regresión a la infancia, aquel estado “infantil de pasividad hastiada o pendenciera, de saciedad entumecida o de reivindicación quejosa” (Tiqqun, 2009: 12). O, como recuerda Ignacio Castro Rey las implicaciones del narcisismo anclado al Yo⁸⁹. El gusto estético

⁸⁹ “Yo, mí, me, conmigo. Para empezar, lo otro que nos habita nos libera de la prisión del Yo. No hay un narcisismo de las sombras, es cierto. El narcisista es prisionero de una cárcel sin paredes porque no maltrata su propio cliché. Por eso repite y genera un éxito fácil, odioso: a la larga, una trampa mortal para él mismo.

por la propia condición entrópica sedada de quietud, que es a la par dinámica y altamente estimulante de los sentidos⁹⁰.

Los “niños perdidos”, aquellos que por suerte o por desgracia son ajenos a este sueño que ven siempre con cierto grado de distanciamiento, no saben de quién son hijos. No hay padres, pero saben que ha habido. Más próximos a la constatación de que la figura paterna o materna es variable, el reconocimiento de su condición como niño, les permite abandonar la condición de hijo de Morfeo⁹¹.

La radiografía camusiana del absurdo mediante la aplastante figura de Sísifo⁹², en pleno ir y venir con la roca a cuestras, se queda corto. Éste señalaba que había que imaginarse a Sísifo contento tras empujar la roca, tras soltarla, ya que, aunque ciego, podía sentir que allí había un paisaje. El final de la película de los hermanos Wachowski titulada *El destino de Júpiter* explora esta idea. A pesar de que su recepción por parte del elenco de críticos de cine fuese nefasta, vemos la fuerza de la película precisamente en lo que supone más que en lo que cuenta.

La película se resume en que la protagonista, interpretada por Mila Kunis, se da cuenta de su estatuto en la galaxia y se embarca en la salvación de esta, acepta de una lo que *es dicha ser* por esa ficción galáctica. No nos pondremos a describirla en su plenitud, iré al grano ya que la cuestión aquí es la espumante cerveza. Empieza limpiando un váter y termina limpiando un váter, pero con una sonrisa. No sé si Camus aplaudiría al final de la película o no, pero por lo que sé, vimos la oportunidad para pensar.

Salvó la ficción galáctica, se dio un tremendo masaje psíquico siendo reconocida por los agentes de dicha travesía y viviendo una historia de amor romántico *à la Hollywood*, dio vueltas por allá, luego por acá, descubrió los poderes de la inmanencia, y... volvió al mismo punto de antes. Esa sonrisa, al igual que la de un supuesto Sísifo feliz, oculta tanto

El narcisista funciona como la información, con el reconocimiento, el espectáculo y la redundancia. Todo esto es una desgracia, a la larga o antes.” (Castro, 2017: 400).

⁹⁰ Nuevamente con Castro Rey, a este narcisismo anclado al Yo le “falta exterioridad, accidentes reales que nos hagan sentirnos inseguros y exijan una forma nueva, la imaginación y el lenguaje de otro pensamiento” (Castro, 2017).

⁹¹ En la mitología griega, Morfeo, era el dios de los sueños. Tal y como su nombre indica, es la formalización de *algo*. Allá donde la producción se ha realizado, el campo onírico, sigue siendo una formalizando de la angustia. La problemática subjetiva e íntima que supone el deseo se versa a través de la riqueza de la producción en los sueños y a raíz de ellos, la interpretación parcial que se hace del mismo, aquella que se escribe, se relata, lo acontecido. Esas creaciones, esas apreciaciones, esas tónicas discursivas en lo real de lo simbólico (los sonidos, la letra, el fonema), dan cuenta de que ese plano onírico es algo que perdura, se extiende, en la vigilia.

⁹² Cfr. Camus, Albert (1995) *El mito de Sísifo* (trad. Luis Echevarri) Barcelona: Ed. Altaya.

misterio como aquella que esboza La Gioconda. También nos recuerda a aquellas sonrisas que dejaba caer Conchita en *Ese oscuro objeto de deseo* de Luís Buñuel. Lo que estas sonrisas, esta representación de lo placentero, refiere, son los *masajes psíquicos*⁹³.

Tiqqun, ante esta *enfermedad de conciencia*, en la que la pasividad reina en un mundo hiperactivo por el cual el deseo se remite a recorrer las mismas cañerías una y otra vez propone lo siguiente a los niños perdidos:

¿Dónde están las palabras, dónde la casa, dónde mis antepasados, dónde están mis amores, dónde mis amigos? No existen, mi niño. Todo está por construir. Debes construir la lengua que habitarás y debes encontrar los antepasados que te hagan más libre. Debes construir la casa donde ya no vivirás solo. Y debes construir la nueva educación sentimental mediante la que amarás de nuevo. Y todo esto lo edificarás sobre la hostilidad general, porque los que se han despertado son la pesadilla de aquellos que todavía duermen (Tiqqun, 2009: 13).

Palabras, casa, antepasados, amores y amigos. Reducir todo a una cuestión de estilo sería una mala idea, por ello nos gustaría ampliar dicha cuestión. El planteamiento que en esta cita manifiesta Tiqqun reconoce que lo construido, por sistema, aplana los efectos nocivos de su estructura siendo necesario identificar el síntoma para nuevamente elaborar, crear, disponer, para una coagulación con la “hostilidad general”, una molestia molar, y con ello, contagiar. Contagiar con construcciones.

Dejadnos, antes que saltar a *contagiar con construcciones*, nos conviene responder a la siguiente pregunta: ¿Qué son los *masajes psíquicos*? Como veníamos diciendo, las sonrisas ocultan algo, un misterio. Allí, se halla lo que tildamos como “masaje psíquico”. Éste, reconforta momentáneamente. Da un alivio. Calma. Destensa. Afloja. ¿Y? El masaje también puede dislocar, contracturar, dañar un músculo, taponar lo real de lo simbólico (silenciar)... Podríamos entender esto como aquello que ejerce la psicología del Yo como la entendemos a diferencia del psicoanálisis.

Comúnmente el paciente acude a un especialista para curarse. Lo que busca es la solución a una problemática. La función del *sujeto-supuesto-saber* queda anclada a la indicación

⁹³ “De ahí que se haya escrito que nuestra multiplicidad consumista se sostiene en un recipiente vacío, en el de la indiferencia, como si la velocidad de recambio de nuestra cultura tuviera el efecto de un masaje anímico. El estrés nos protege de descender al presente. Una cultura antropocéntrica ha de ser así. Nada debe durar en ella si el centro ha de ser el hombre, su identidad reconocible. Es lo que podríamos también llamar *terapia del pasaje*, un nomadismo perpetuo que es clave para conservar el narcisismo de la indefinición, de su pantalla de nieve” (Castro, 2017: 188).

del que conoce la salida a la afección. Dice lo que *es* en el silencio que el paciente otorga al que *sabe*. Está ahí para *ese* fin. La cura de un cuerpo que adolece en el habla.

El uso de fármacos, tanto químicos como de sentidos, es lo que en este aspecto viene a suturar, a acallar, el silencio con el que se encuentra el paciente⁹⁴. El cual se pregunta “¿qué hacer?” una y otra vez, encerrado en un circuito cerrado de difícil salida. El *no saber* acaece una y otra vez en los intentos de solventar-se. La demanda halla su oferta de *masajes psíquicos* insostenibles necesariamente⁹⁵.

La dolencia pues tiene dos salidas: o hacer *lo mismo*, o hacer *otra cosa*. Está claro que, después de saltar el estigma generalizado sobre la salud mental⁹⁶, hay una cuestión que repercute en el cuerpo social y es justamente aquella referida al lugar que ocupan los síntomas.

Es así como el masaje psíquico se encarga de la manutención de una concreta producción de deseo anudada a lo social. La disposición de sujetos como el de la asertividad o de la resiliencia hacen coagular una salida habitable a lo singular, mientras la relación con el no saber queda, nuevamente, postergada⁹⁷. Aquello que retorna, y retornará, no solo es la angustia, el silencio, el no saber, sino su correspondiente catálogo de ofertas de sutura.

Aquí prevalece la regla de no-actuar, que se expresa así: la fecundidad de la acción verdadera reside en el interior de ella misma; podría decirlo de otro modo podría decir: la acción verdadera no es un proyecto que uno realiza, sino un proceso al cual uno se abandona. Quien actúa, actúa hoy como niño perdido (Tiqun, 2009: 14).

Esto recuerda a lo que decía Lacan sobre el sujeto y el significante:

⁹⁴ Obviamente el uso de fármacos depende de los casos clínicos que uno consulte, ya que sería precisa una asociación entre psiquiatría y psicoanálisis como propone Luis Hornstein en el Anexo de su libro *Las Depresiones* en el que, para el tratamiento de las depresiones propone una terapéutica que combina ambos saberes clínicos. Cfr. Hornstein, Luis (2016) *Las Depresiones*. Argentina: Ed. Paidós. p. 235

⁹⁵ Cfr. Lacan, Jacques (2009) *Seminario 8. De un discurso que no fuera semblante* (trad. Nora A. González) Argentina: Ed. Paidós p.58

⁹⁶ La figura del loco mantiene su forma social como debilidad de la voluntad o como constituyente del cuerpo abyecto de la locura. A pesar de que las formas han sido pulidas sigue estando en *repeat* el que las enfermedades mentales no son realmente dolencias puesto que el tema sigue siendo tabú. Cfr. Santamaría Pérez, Cristina (2020) *Estigma social sobre las enfermedades mentales*. Universidad de Cantabria: Tesis de grado.

⁹⁷ “Al quitarnos el trauma, al ser expropiados del accidente real por la actualidad continua de los medios, se nos quita también la palabra. Se corroe la función que ésta tiene como instrumento de supervivencia, igual que la piedra tallada de sílex. El lenguaje sólo tiene la tarea de dar forma a lo que no tiene” (Castro, 2017: 385-386).

el significante, como les dije en cierto momento decisivo, es una huella, pero una huella borrada. El significante, les dije en otro momento decisivo, se distingue del signo en el hecho de que el signo es lo que representa algo para alguien, mientras que el significante es lo que representa a un sujeto para un ser significante (Lacan, 2004: 74).

La diferencia entre el voluntarismo y el “abandonarse a un proceso” como señala Tiqqun queda marcado por la decisión de producir-se. El voluntarismo busca hacerse un Yo fuerte (resiliente y/o asertivo). Una mala interpretación de la voluntad de poder nietzscheana. En cambio, el abandonarse a un proceso⁹⁸ no entiende de voluntad más que un recuerdo como hijo, lo que *viene siendo*. El significante, aquello que no deja de borrarse, toma prevalencia ante la asunción del signo que parte de una ensoñación acallante. El *Way of Life* pierde fuerza en nombre de la *otra cosa*. La creación de nuevos signos es la orden de los días y sus direcciones los patíbulo silenciosos de *lo mismo*.

La errancia gobierna este abandono. Vagamos. Vagamos entre las ruinas de la civilización; y precisamente porque se encuentra en ruinas, no nos será dada la posibilidad de enfrentarla. Es una guerra bien curiosa ésta en la que nos hallamos comprometidos. Una guerra que requiere que se creen mundos y lenguaje, que se abran y ofrezcan lugares, que se constituyan hogares, en medio del desastre (Tiqqun, 2009: 14).

Es por ello que antes mencionaba el *contagio con construcciones*. Este contagio se contrapone al *masaje psíquico* y sus efectos pasivos en la constitución del Yo.

Para ejemplificar esta dicotomía en el primer episodio de una serie titulada *Serial Experiments: LAIN*⁹⁹ captamos el salto que hay entre *lo mismo* y la *otra cosa*. En este episodio se muestra una escena de abuso entre una mujer y un señor. Mientras éste la agasaja en un callejón se muestra la imagen de una joven que, agarrada a la barandilla de una azotea, está a punto de dejarse caer, “abandonarse al proceso”, al mismo tiempo que sujeta sus lentes con la otra mano. La mujer cede ante el atropello del hombre y se funden en un beso en plena nocturnidad callejera y solitaria. A todo esto, se escucha un estruendo

⁹⁸ El *proceso*, siguiendo lo dicho por Deleuze en *Deseo y placer*, se opone al encasillamiento de la estructura o de la génesis, es decir, no es agua que corre por unas cañerías, ni tampoco puede hacerse de ello una genealogía. En este caso, por proceso Deleuze se refiere a *haecceidad* opuesto a subjetividad, afecto en vez de sentimiento, acontecimiento, no cosa o persona. Cfr. Deleuze, Gilles (1995) *Deseo y placer* (trad. Javier Sáez) en *Archipiélago: cuadernos de crítica de la cultura*, N°23, p.12 [17].

⁹⁹ Serie de anime japonés dirigida por Ryūtarō Nakamura emitida en la cadena TV Tokyo el 1998 en la que se tratan temas vinculados con el transhumanismo y sus vinculaciones transversales con trastornos psíquicos de carácter esquizofrénico o psicosis depresivas.

en las cercanías de la violación en curso y la muchacha de las alturas aparece sepultada bajo un cartel luminiscente ante la mirada atónita de la pareja.

Este *acto* supone el abandono del que habla Tiquun. El *suicidio* del Yo. La aparición de la chica irrumpe coartando la violencia estructural como excedente. Esta ficción del anime podría ser considerada como un *contagio por construcción*. El suicidio de la chica, sin dejarnos llevar por la literalidad, plantea el desbrozamiento de los límites del uso del libre arbitrio¹⁰⁰. Ese suicidio marca el excedente insoportable por el *masaje psíquico* ya que es propio de la contaminación de la *construcción*¹⁰¹.

Por ello, recuerdan que “las ficciones son cosas serias. Necesitamos ficciones para creer en la realidad de lo que vivimos. El Partido es la ficción central, la que recapitula la guerra en curso” (Tiquun, 2009: 14).

Hay, según Tiquun, una guerra de ficciones, las cuales, desde ese umbral hemos conceptualizado como: *construcciones y masajes psíquicos*.

Sobre el suicidio como una construcción, como ficción, tenemos otro ejemplo en una serie de videojuegos conocidos como Persona¹⁰². Esta serie de JRPG producido por la compañía ATLUS trata sobre un grupo de estudiantes jóvenes cuya habilidad consiste en invocar dimensiones psíquicas que se hallan ocultas en su conciencia mediante un acto suicida, usualmente con un revólver apuntado directamente a la cabeza. Al igual que la joven que saltó de la azotea de la serie LAIN, los personajes de Persona liberan, mediante un acto suicida, la posibilidad a *otra cosa*. Por hacerlo aún más gráfico, *queman el paraíso*, puesto que “*para el brujo, el más allá se encuentra aquí mismo*” (Tiquun, 2009: 15).

El que se “exilia, exilia; el extranjero que parte se lleva consigo la ciudad habitable” (Tiquun, 2009: 15). El propio ostracismo supuesto en la ficcionalización del suicidio (que

¹⁰⁰ Cfr. González Niñerola, David (2020) “Reflexiones sobre E. Bonete. *El morir de los sabios. Una mirada ética sobre la muerte*” en SCIO. *Revista de filosofía*, N°18, 307-317, p.316

¹⁰¹ “Culturalmente, el capitalismo funciona como un simulacro de acumulación contra la muerte. Absolutiza la mera vida en contra de lo que los griegos llamaban vida *buena*. De ahí ese continuo espectáculo social, casi obsceno, pues es necesario conjurar la evidencia de que pisamos un suelo inestable. No es casual que los síntomas de la depresión incluyan la indecisión, la incapacidad de resolución, el debilitamiento del lazo social. Ya Sartre afirmaba a mediados del siglo pasado que la finitud no está sobre todo “al final”, sino en cada momento de decisión en el que sentimos que hemos de elegir, discriminar y limitarnos [...] Es la muerte la que hace que toda inmanencia sea pasajera. Es ella la que hace que la materia sea, en su presencia más inmediata, trascendente: siempre está fuera de sí, más allá de sí misma” (Castro, 2017: 306-307).

¹⁰² Su título original es *Shin Megami Tensei: Persona*, juego que vio la luz en Japón en 1996 para la plataforma de Sony, PlayStation.

convendría en un neologismo como *Yoicidio*¹⁰³) implica algo que ya comenté anteriormente a raíz de una cita del Comité Invisible: *ser nadie*, devenir *nadie*¹⁰⁴. “Los niños perdidos son los huérfanos de todos los órdenes conocidos. Bienaventurados los huérfanos, el caos del mundo les pertenece” (Tiqqun, 2009: 17). La expatriación invoca la pérdida de todo (Tiqqun, 2009: 17). Tiqqun, interpelando directamente al lector le dice, “Caminas, estás perdido; no encuentras en ningún lugar la medida de tu valor; caminas, y no sabes quién eres y no tienes valor, como el primer hombre” (Tiqqun, 2009: 17). Y prosigue:

Aún hay envidia, estupidez, el deseo de ser alguien, de ser reconocido, la necesidad de valer algo y, peor aún, la necesidad de autoridad. Son las ruinas que el viejo mundo ha dejado en nosotros y que no hemos abandonado. A la luz de ciertos proyectores, a veces nuestra caída nos produce la sensación de una decadencia (Tiqqun, 2009: 18).

Todas estas trincheras a las que va a parar el inconsciente, a ese *así*, comulga con el galimatías de *lo mismo*.

Los distintos personajes, supuestamente autobiográficos, de las novelas de Charles Bukowski exploran este excedente experimental propio del alcohólico. Se choca contra todo, se abandona a una producción espontánea, agresiva: una huida hacia adelante o un quedarse ahí *sin más*. Esos movimientos carentes de un frente utópico, sin patria más que la de seguir vivo, es decir seguir escribiendo, es lo que en sus relatos y poesía queda reflejado. Ese lenguaje pálido, una visceralidad seca, el agrio sabor en la boca tras un gancho en la mandíbula con restos de vómito, o el aburrimiento entre bambalinas en la intimidad manifiesta de las acuciantes palabras de Henry Chinaski. Estos personajes son

¹⁰³ Desde esa precariedad, desde ese desierto, “los suicidados de la sociedad” (Pelbart, 2009: 50) es desde donde parten estas reflexiones sobre la soledad y agregaríamos con Pelbart de la invención de una nueva simpatía y solidaridad (Ibid.). En esta misma dirección Tiqqun habla de una soltura, incluso de serenidad al haber ido hasta el final con la presente forma-de-vida, hasta tal punto que el incremento de potencia se desvanece. Agotada, dejada “muerta tras de sí. Después se pasa a otra” (Tiqqun, 2008a: 104), pero con una diferencia, se ha ganado espesor, “su experiencia le ha alimentado. Y ha ganado en soltura: ha sabido desprenderse de una imagen de sí” (Ibid.).

¹⁰⁴ Diferenciando el devenir todos Ingala nos señala que “para devenir todo el mundo -muy diferente del devenir nadie (*Personne*), que es lo que fomenta la generalidad abstracta del plano de organización y sus personas frente a la singularidad impersonal que acoge el plano de inmanencia, y que es la única que puede ser verdaderamente universal- se necesita «muchas ascisis, sobriedad, involución creadora» (MP 342) capaz de despejar los estratos, formas y sujetos que obstruyen las líneas de fuga y no dejan pasar nada. Devenir imperceptible es indisoluble de devenir indiscernible e impersonal, pues son los tres movimientos que desterritorializan los tres estratos -organización significancia, subjetivación-: devenir anorgánico, devenir asignificante y devenir asubjetivo respectivamente” (Ingala, 2012: 347).

susceptibles de encarnar el excedente de un devenir onírico propio del *American Dream*©.

Bukowski, su conducta, suele considerarse en muchos casos suicida. *Escritos de un viejo indecente*¹⁰⁵, *Peleano a la contra*¹⁰⁶, *Factótum*¹⁰⁷, son ejemplos de una psique perdida entra la agresividad de una depresión acallada con un consumo excesivo de alcohol y una liberación de ésta mediante actos de escritura que se tambalea entre la frustración y la autoexigencia atroz de una papelera llena de hojas arrugadas. El depresivo, como ya mencionó el Comité Invisible, es un adiós, un paso a la desafiliación política, un tránsito, un proceso al que uno se abandona. Dicho con otras palabras, uno se declara en huelga ante *lo mismo*. En este devenir perdido, Bukowski halla una voz a la que se evoca. Bukowski es una máquina de producción de lo abyecto. Su escritura enriquece sitios donde la podredumbre se come las piernas con gangrena. Un cronista que, con un foco intermitente, escribe porque sí. *Así*. La tensión que mantiene el escritor de Andernach con la “normalidad” estadounidense es precisamente con la tentativa constante a la ficcionalización del *masaje psíquico* en vez de la del *constructo*.

Tiqqun, al igual que Bukowski, en estos escritos deja constancia de esta disidencia cronista de lo que ya han situado en las necrológicas de su propia existencia. La primera persona retorna ahora diciendo que

si tuviese que definir el viejo mundo, diría que el viejo mundo es una cierta manera de ligar los afectos a los gestos, los afectos a las palabras, es una cierta educación sentimental que, realmente, ya no queremos más. [...] Intentemos extraer del amor toda posesión, toda identificación, para ser por fin capaces de amar. En toda situación hay una cierta distancia que se da entre los cuerpos. Esa distancia no es una distancia espacial, es una distancia ética, es la diferencia entre las formas de vida. La noción de amor, la intimidad, todo eso ha sido inventado para que algo así ya no pueda asumirse, para que ya no se pueda jugar con ella, para impedir a los cuerpos danzar y elaborar un arte de las distancias. Porque toda distancia es una proximidad, y toda proximidad es todavía una distancia (Tiqqun, 2009: 20-21).

¹⁰⁵ Bukowski, Charles (2017) *Escritos de un viejo indecente* (trad. J.M. Álvarez Flórez y Ángela Pérez) Barcelona: Ed. Anagrama.

¹⁰⁶ Bukowski, Charles (2017) *Peleano a la contra* (trad. J.M. Álvarez Flórez, Ángela Pérez, Jorge Berlanga, Ernesto Giménez-Caballero, Cecilia Ceriani y Txaro Santoro) Barcelona: Ed. Anagrama

¹⁰⁷ Bukowski, Charles (2017) *Factótum* (trad. Jorge Berlanga) Bcelona: Ed. Anagrama.

Las distancias éticas a las que se refiere Tiqqun son los *encuentros*¹⁰⁸. El encuentro puede tomarse desde el *masaje psíquico* de *lo mismo* o bien por el *contagio con construcciones de otra cosa*. El encuentro, no es sin cierta violencia, llegando ésta a suponer un *incordio* o una *afinidad*¹⁰⁹. No es estático el balance entre el incordio y la afinidad, sino que varía en función *técnica* del *arte de las distancias*. Tomar distancias requiere medir-se con el otro, de ahí la cuestión de la técnica. Tiqqun recuerda que “es en el fondo de la separación¹¹⁰ donde hemos encontrado el comunismo. No podríamos compartir nada que no quisiéramos compartir” (Tiqqun, 2009: 21), indicando así que antes de cualquier medición o técnica, es preciso atenerse a lo *dado* en el encuentro, previo a cualquier *separación*.

La técnica supone no tanto una capacidad para la codificación sino de la escucha, de la retirada a aquel “yo siento” que sobrevive al “yo soy” de “la riqueza en el espectáculo social [que] crea *homeless* sensitivos, parias emocionales, subdesarrollados de espíritu” (Castro, 2017: 154). Dirá Ignacio justamente que “todo lo que no sea mantenerse en esa ceguera, en la pulsión (*Trieb*) de su indeterminación determinante, es poner en pie un concepto que no resistirá la fuerza de la corriente sensible” (Castro, 2017: 137). La técnica requiere de una mano de obra, de un acto de creación en el que, al contrario del *masaje psíquico*, uno no se hace hacer, sino que se hace haciendo.

¹⁰⁸ Sobre el *encuentro* Ingala dirá que Lacan, tras ponderar lo real sobre los otros dos registros produciendo una contorsión de sus conceptos, sólo puede darse en forma de hallazgo o encuentro (Ingala, 2012: 230-231). Por otra parte, Deleuze “en el tercer capítulo de *Diferencia y repetición*, al hilo de un fragmento de la *República* de Platón [...] distingue dos tipos de cosas: las que dejan al pensamiento tranquilo y las que fuerzan a pensar. Las primeras son el objeto de un reconocimiento; las segundas, que violentan al pensamiento. Son las que propician un *encuentro* (DR 180-181). Este nombre, “encuentro”, encierra una multiplicidad de matices: uno se encuentra en presencia de algo sin haberlo buscado, bajo el signo de la coincidencia, pero también bajo la presión de un choque que ejerce una cierta violencia por contravenir lo que en principio se esperaba y porque no se dispone de medios para hacerle frente; por otra parte, un encuentro es también un contacto que desemboca en una unión y puede dar lugar a una creación” (Ingala, 2012: 133).

¹⁰⁹ “La evidencia es lo que se comparte o lo que *parte*” (Tiqqun, 2009: 31). La evidencia de un incordio representa la intransitabilidad de un encuentro mientras que la afinidad permite la modulación de la coincidencia.

¹¹⁰ “Es posible definir la religión como aquello que sustrae cosas, lugares, animales o personas del uso común y los transfiere a una esfera separada. No sólo no hay religión sin separación, sino que toda separación contiene o conserva en sí un núcleo auténticamente religioso. El dispositivo que realiza y regula la separación es el sacrificio: a través de una serie de rituales minuciosos, según la variedad de las culturas, que Hubert y Mauss han pacientemente inventariado, el sacrificio sanciona el pasaje de algo que pertenece al ámbito de lo profano al ámbito de lo sagrado, de la esfera humana a la divina” (Agamben, 2005: 98).

El devenir perdido de Bukowski implica también estar indeterminado para los demás, una identidad que no cesa de borrarse. En eso consiste también el nomadismo, el cual situado en las antípodas de la sensibilidad hallamos unívocamente

la costumbre que hemos adquirido de vivir *como si* no estuviésemos en el mundo¹¹¹. El desierto se encuentra tanto en la proletarización continua, masiva y programada de las poblaciones, como en los barrios residenciales californianos, ahí donde la angustia consiste justamente en el hecho de que nadie *parece* sentirla. Que el desierto de la época no sea percibido verifica aún más ese desierto. Algunos han tratado de nombrar el desierto. De designar lo que hay que combatir no como la acción de un agente extranjero, sino como un conjunto de relaciones. Han hablado de espectáculo, de biopoder, de imperio. Pero también eso se ha sumado a la confusión reinante (Tiqqun, 2009: 34).

El desierto no es donde se está perdido, sino constantemente encontrado. No hay verdad sino parcialidades. Un montón de saberes en tránsito, tanto por líneas procedurales como excedentes. Una población saturada de información, taponada por ello, hace que la verdad sea aún todavía un lugar de confusión en lugar de inmanencia, de emergencia, de creatividad¹¹². Los conceptos que se nombran en esta cita, “espectáculo”, “biopoder” e “imperio”, que se refieren a las obras de Guy Debord, Michel Foucault y Antonio Negri con Michael Hardt¹¹³ respectivamente, tal y como señala Tiqqun, se han sumado a la confusión reinante. La episteme conserva su carácter de ciencia, es decir, queda restringida al uso gremial del concepto. Su uso queda demarcado por el “él no dice eso”, “has hecho una mala lectura”, “estás equivocado”, y un largo etcétera cuya pretensión es la de darle sentido gremial¹¹⁴ a una interpretación construida en base a la intuición de

¹¹¹ “Un prisionero que consiga ser libre en sus percepciones -captando detalles recónditos, recordando, imaginando, oyendo otras voces-, ya se está *fugando*” (Castro, 2017: 46).

¹¹² En palabras de Hakim Bey: “los seres humanos no son “información excepto de manera metafórica. La comida no es “información. El placer no es “información”. La vida no es “información. De manera que cuando el universo es definido como información, es mucho lo que está quedando fuera. Igualmente, cuando la existencia humana es definida como un complejo informacional-conductista de las relaciones entre mercancías (relaciones entre cosas muertas), entonces también es mucho, en materia humana, lo que se está quedando fuera del modelo. El Capital y la Red [al igual que la ciencia] tienen esto en común: una radical exclusión de lo humano” (Bey, 1990: 25).

¹¹³ Cfr. *La sociedad del espectáculo* por Guy Debord además de *Cultura y simulacro* de Jean Baudrillard; *El nacimiento de la biopolítica* y *La vida de los hombres infames* de Michel Foucault; *Imperio* de Antonio Negri y Michael Hardt.

¹¹⁴ “Aquello que ocurre como singular, no puede *explicarse* al modo genérico ni traducirse a un lenguaje que evite el impacto” (Castro, 2017: 58). Por ello echarle agua al vino de los conceptos para aplanarlo es anular el encuentro que supone, toda interpretación entraña aquel “yo siento”, cuerpo extraño en el sentido freudiano, tan característico dado al encuentro.

verdad del significante que empuja los límites del sentido¹¹⁵. El *a*-porte siempre porta *a* en sí. Y es justamente a eso a lo que se refiere Tiqqun: aceptar el concepto, pero no olvidarse de su umbral.

Ante esto, Tiqqun amplía las definiciones que bien se encargaron de diagnosticar los anteriores filósofos con una vuelta más de tuerca. Con lo referente al espectáculo dirán que “no es una cómoda síntesis del sistema de los mass-media. Consiste también en la crueldad con la que todo nos remite sin tregua a nuestra propia imagen¹¹⁶” (Tiqqun, 2009: 34). El espectáculo es una maquinaria, un circuito cerrado para los sentidos, donde el remitir a la propia imagen no es más que un recurso de la misma parafernalia informacional¹¹⁷.

En cuanto a la cuestión del biopoder dirán que

no es un sinónimo de Seguridad Social, de Estado del bienestar o de industria farmacéutica, sino que se aloja gustosamente en la atención que prodigamos a nuestro cuerpo como algo precioso, en medio de cierta extrañeza *física* tanto de uno mismo como de los otros (Tiqqun, 2009: 35).

El cuerpo, inexplorado, es producido conforme a la imagen de sí¹¹⁸. La hermosura de la imagen es lo que lo hace éticamente apto para ser habitado y en algunos casos, lucido. No es precisamente lúcida tampoco la aceptación de cuerpos ni flacos ni gordos ni tuertos ni deformes para campañas publicitarias de ropa, de cosméticos o de cuidado personal. La

¹¹⁵ Cfr. Derrida, Jacques (1986) “2. El significante y la verdad” en *De la gramatología* (trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti) México: Ed. Siglo XXI.

¹¹⁶ Bey dirá a colación con esto que “una vez que cualquier grupo autónomo permite que esta particular “mirada” caiga sobre él, las cosas se ponen jodidas: los Medios intentarán organizar un mini-armageddon para satisfacer su sucia ansiedad de espectáculo y muerte” (Bey, 1990: 26).

¹¹⁷ Se pregunta Ignacio Castro tras una analogía con los automóviles con dirección asistida si “¿Vivimos también en una cultura de *percepción asistida*?” (Castro, 2017: 44) y agrega que “así parecen indicarlo la agenda informativa diaria, el subtítulo constante de las imágenes y el imperio interpretativo de los expertos” (*Ibid.*). Tras ello concluye que “sin distancia y doblez, sin alguna clase de *actuación*, la vida se torna imposible. Sin ponerse en dificultades y pasar bastante vergüenza ni siquiera se conoce uno a sí mismo, ese fondo informe desde el que sin cesar nos rehacemos” (*Ibid.*), aludiendo así al establecimiento de una distancia crítica que permita la experimentación con lo que Castro tilda en esta cita como lo “informe”.

¹¹⁸ Agamben en el capítulo “El Ser Especial” en su libro *Profanaciones* nos recuerda como los medievales consideraban que la imagen en el espejo, por la cual éstos estaban fascinados, “no es una sustancia, sino un accidente que no está en el espejo como en un lugar, sino como en un sujeto (*quod est in speculo ut in subiecto*)” (Agamben, 2005: 71), es decir “ser en un sujeto es [...] el modo de ser de lo que es insustancia, es decir, de lo que no existe de por sí, sino en alguna otra cosa” (*Ibid.*). La imagen, insustancial, se mantiene por el accidente que se produce en la interacción del cuerpo con el espejo. Así esa imagen de sí realmente es siempre provisoria, pasajera, fútil... Con todo esto, “un ser especial es aquel cuya esencia coincide con su darse a ver, con su especie” (Agamben, 2005: 73), de este modo la insustancialidad de las imágenes puede alinearse con aquello esencial, propio de la especie. Un reflejo abismal del umbral de la existencia.

profusión de aceptación de todos los cuerpos recuerda a la universalización que hizo San Pablo del cristianismo, convirtiéndolo en institución apta para *todos los públicos*¹¹⁹. La experiencia de la corporalidad se pierde nuevamente tras una separación y subsunción a un peso, una medida de cintura o de pecho, etc., y se la hace funcionar acorde a dichas medidas estando éstas próximas o no del canon, cada vez más intrusivo mediante piruetas retóricas. El cuerpo utópico forma parte de un entramado panóptico de saberes productores. Si “el cuerpo es el punto cero del mundo, allí donde los caminos y los espacios vienen a cruzarse el cuerpo no está en ninguna parte” (Foucault, 2010: 16) no cesa de concretarse, situarse, producirse.

Por último, sobre el Imperio dirán que

no es una especie de entidad supra-terrestre, una conspiración planetaria de gobiernos, de redes financieras, de tecnócratas y de multinacionales. El imperio está allí donde *no pasa nada*. En cualquier sitio donde *esto funciona*. Ahí donde reina *la situación normal* (Tiqqun, 2009: 35).

El Imperio, siguiendo con el ejemplo anterior, es donde la situación es *apta para todos los públicos*. No hay dramas más que los posibles (y asumibles), no hay problemas más que los previstos, no hay más medios que los ofrecidos. Los accesos dispuestos asumen el absceso que genera el silencio ante la pregunta por el *por qué*.

Ante esto Tiqqun comenta que,

a fuerza de ver al enemigo como un sujeto que nos hace frente -en vez de *experimentarlo* como una relación que nos *sostiene*-, uno se encierra en la lucha contra el encierro. Se reproduce, bajo el pretexto de “alternativa”, la peor de las relaciones dominantes. La lucha contra la mercancía se convierte en un producto. Nacen las autoridades de la lucha anti-autoritaria, el feminismo con cojones y las cacerías antifascistas (Tiqqun, 2009: 35).

¿A qué se refieren con “experimentarlo como una relación que nos sostiene”? Pensamos que aluden a ese movimiento cruel al que nos devuelve la imagen del cuerpo, ese significativo que repite el mismo proceso de codificación discursiva normalizando *cualquier cosa*. Con ello, la emergencia de *otra cosa* queda atrapada todo el rato. “Experimentar aquello que nos sostiene” se refiere a la comunión en un centro controlado.

¹¹⁹ Cfr. Žižek, Slavoj (6 de mayo de 2005) “Tomo la idea cristiana de universalidad” en Página 12. <https://www.pagina12.com.ar/diario/cultura/7-50628-2005-05-06.html>

Una amistad en un lugar amistoso, allí donde *no pasa nada*, y constatar que, *de facto*, *no ha pasado nada*.

Formamos parte, en todo momento, de una situación. En su seno, no hay sujetos y objetos, yo y los otros, mis aspiraciones y la realidad, sino el conjunto de las relaciones, el conjunto de los flujos que la atraviesan. Hay un contexto general - el capitalismo, la civilización, el imperio, lo que se quiera-, un contexto general que no sólo pretende controlar cada situación, sino que, peor aún, intenta que por lo general *no haya situación*. SE han ordenado calles y casas, el lenguaje y los afectos, y aún el *tempo* mundial que todo eso implica, *con ese único fin*. SE actúa por todas partes de modo que los mundos se deslicen unos sobre otros o se ignoren. La “situación normal” es esta ausencia de situación. [...] Organizarse quiere decir: dar consistencia a la situación. Tornarla real, tangible. *La realidad no es capitalista*¹²⁰ (Tiqqun, 2009: 35-36).

La situación, donde se juega la diferencia entre *lo mismo y otra cosa*, entre que haya o no situación, hacerla real, “tangible”, responde a la posibilidad de un *nosotros* que *sucede*.

El NOSOTROS que se expresa aquí no es un NOSOTROS delimitable, aislado, el NOSOTROS de un grupo. Es el NOSOTROS *de una posición*. Esta posición se afirma hoy como una doble secesión: por un lado, secesión en relación al proceso de valoración capitalista, y por otro, secesión con respecto a todo lo que la simple *oposición* al imperio, aún extraparlamentaria, impone de esterilidad; secesión, por consiguiente, de la izquierda. Aquí “secesión” no indica tanto el rechazo práctico de comunicar como una disposición a formas de comunicación de una intensidad tal que arrebatan al enemigo, ahí donde se establezcan, la mayor parte de sus fuerzas. [...] Para nosotros, no hay amistad que no sea política (Tiqqun, 2009: 36-37).

La fuerza del NOSOTROS no es algo que venga de la marginalidad. Lo marginal es precisamente aquello señalado desde una axiomática, un centro neurálgico. Como quien mira por la ventana y experimenta el goce estético al contemplar una tormenta en la letanía o ver como los chalecos amarillos cargan contra la gendarmería francesa por la

¹²⁰ Aún así esto no quita que no haya un realismo capitalista cuyos efectos distorsionan, capitalizan y obturan la emergencia de realidades posibles, líneas de pensamiento y deseo que amplían el espectro sensorial humano. El establecimiento de diagnósticos críticos de los efectos del avance del *realismo capitalista* que propone Mark Fisher concuerda con lo que Tiqqun señala precisamente en el punto en el que la realidad es un campo de batalla y no enteramente capitalista. La realidad es la que padece los efectos de esta economía política tomada como una entidad vampírica generadora de zombies como ya vimos páginas más arriba (Fisher, 2018b: 39).

televisión. No está alejado. Eso que sucede, es el NOSOTROS. Cuando *algo pasa* donde *no pasa nada* forma parte, remota, del NOSOTROS, de la *otra cosa*. No se engañen, Tiqqun no propone una “alternativa”, es una posición que *ama el poder*. En nombre de la artista contemporánea de música experimental Artpop de Claire Elise Boucher, más conocida como Grimes: *We appreciate power*. No se vuelvan a engañar, la cuestión no trata de voluntarismo voraz, sino de *contagio*. La infección del poder como “una disposición a formas de comunicación de una intensidad tal que arrebaten al enemigo, ahí donde se establezcan, la mayor parte de sus fuerzas” (Tiqqun, 2009: 37).

Por supuesto cabría la pregunta sobre “¿qué hacer con ese poder arrebatado?”, pero NOSOTROS ya sabemos qué hacer con ello. Es más, *ello viene haciéndose*. Uno se ha *abandonado al proceso* inconsciente y con *ello, así*, no hay marcha atrás sino nosotros en *ello*.

Hemos [NOSOTROS] nacido *en* la catástrofe y hemos establecido con ella una extraña y apacible relación de costumbre. Una intimidad, casi. Hasta donde nos alcanza el recuerdo, no ha habido otra actualidad que la de la guerra civil mundial. Hemos sido educados como supervivientes, como *máquinas de supervivencia*. SE nos ha formado en la idea de que la vida consiste en avanzar, avanzar hasta derrumbarse en medio de otros cuerpos que marchan idénticamente, que tropiezan y se derrumban, a su vez, en la indiferencia (Tiqqun, 2009: 42).

En situación, las formas-de-vida se lanzan a la carrera ciega de la consecución honorífica de la mejor forma de supervivencia. El malthusianismo¹²¹ sobrevive gracias a la teoría de valores y, con ella, esgrime el repudio de estándares de vida que no caen en la indiferencia ante una ingente cantidad de cuerpos cargados de medallas o las lágrimas de unos pocos familiares que entierran el cuerpo de un ser querido. Cuando Tiqqun menciona lo de “máquinas de supervivencia” no se refiere precisamente a la supervivencia en el plano más primitivo del asunto, no se refiere a la búsqueda de un hogar, seguridad o alimento. No piensen en Maslow¹²² ahora.

¹²¹ Cfr. Malthus, Thomas (1998) *An Essay on the Principle of Population*. Londres: Ed. Electronic Scholarly Publishing Project

¹²² Abraham Maslow, psicólogo conductista e iniciador de lo que es considerada psicología humanista cuyo foco principal de estudio se centra en la autorrealización y progreso de la psique humana. En este caso hago referencia a la archiconocida pirámide de valores por las que un individuo ha de transitar y suplir para conseguir alcanzar lo que considera el psicólogo estadounidense por autorrealización.

Por otro lado, a lo que consideramos se refieren Tiqqun es a cómo *aguantar* el *SE*, impersonal, ante esta situación antes de llegar al colapso de la existencia, ya sea por suicidio, defunción accidental o eutanasia¹²³.

En nosotros deambula la posibilidad de preguntarse por el estatuto íntimo de la muerte personal, esa relación fraternal con la gran muda de todas. El silencio, parece que, a veces, se nos lleve a otro plano. El *mutismo*, ya sea selectivo o impuesto, implica la suspensión del habla, pero no del palabrerío monologuista que se sucede en la cabeza. Ese, no para, incluso en los momentos supuestamente contemplativos. La meditación tal vez pueda trasponer esa mortandad en la conciencia, pero lo que se conseguirá es sumirse en una *epojé* y ver cómo los pensamientos y las palabras nacen y mueren, una tras otra. Entre una y otra, entre todo el petardeo de traca diario que son los procesos de significación con el rebote resonante de un significante encadenado a otro, algo que comparte la imposibilidad del saber con la muerte, se *da*. Esa impersonalidad que acontece, “esa *individuación sin sujeto* (Deleuze) [...] no tiene más *sujeción* que el fondo de ojo de una existencia cualquiera” (Castro, 2017: 47).

¿Qué deducimos de esto que menciona Tiqqun? El avanzar hasta derrumbarse, marchar idénticamente con la muda, pero aun así mantener una relación apacible de costumbre íntima con esta catástrofe¹²⁴ recuerda a los distintos marcos de expresión artística contemporánea como por ejemplo la música trash, el kitsch, el neo-expresionismo basura, el realismo sucio, el feísmo, la cultura del glitch en las producciones de vídeo/gifs/imágenes, el scroll infinito de publicaciones en redes sociales a través de montones de fotografías, reproducibles, textos, la enorme producción de memes cuyo

¹²³ De un modo semejante al que Jean Baudrillard vio en la muerte un desafío simbólico como apunta Benjamin Noys. Según Noys citando a Baudrillard, “La muerte quizá, y sólo ella”, encarna una función reversible que podría anular la omnívora codificación que impone el capitalismo. Lo que Baudrillard encontró en la muerte fue un desafío “simbólico” que exterminaba el valor al regresar a una economía precapitalista (desafío del regalo), que ahora se vinculaba con una superación de las fuerzas del capital por inversión “mágica” (Noys, 2018: 26). La muerte desde esta perspectiva suponía acabar con la “negatividad catastrófica y entrópica que inundaba el sistema haciéndolo implosionar y dando lugar a un aceleracionismo *terminal*” (Ibid.). Como conclusión a este pensamiento, Noys termina por vincularlo a Deleuze, Guattari y Lyotard como demandantes de una inmanencia total puesto que (en vistas de que) el capitalismo parasita cualquier intercambio simbólico haciendo imposible distinguir “una estrategia extrema de la propia capitalista” (Noys, 2018: 27). “De esta manera, la inmanencia se empareja con una trascendencia (diferida) y la derrota se torna en victoria” (Noys, 2018: 30-31), no sin una experimentación dolorosa como entendemos el goce lacaniano o *jouissance*, sadomasoquismo.

¹²⁴ Lo que supone, contrariamente a como señala Castro, que “es la muerte la que hace que toda inmanencia sea pasajera. Es ella la que hace que la materia sea, en su presencia más inmediata, trascendente: siempre está fuera de sí, más allá de sí misma” (Castro, 2017: 307). Lo que supone esta relación apacible es justamente matar la muerte en cada una de sus apariciones extrañas, groseras y nauseabundas.

valor político como obra satírica supera al que pueda tener la pintura y en menor medida con la escultura, y un largo etcétera. Este gusto por lo apocalíptico, por ver cómo ciudades enteras quedan destrazadas en el cine, o páramos post-apocalípticos, no distan mucho del plano de indiferencia propio del Imperio: participar desde cierto distanciamiento estético de las consecuencias últimas del “simulacro de acumulación contra la muerte” (Castro, 2017: 306). Tiqqun por ello dirá que “como mucho, la única novedad de la época presente es que nada de todo esto [la catástrofe] puede ya ocultarse, que en cierto sentido *todo el mundo lo sabe*” (Tiqqun, 2009: 42). “Todo el mundo lo sabe”.

Las cañerías de la realidad social lo hacen presente con esas papeleras de colores, con captadores de socios para ONG, con televisión comprometida con causas sociales, programas de tertulia televisiva dedicados a la democracia y al debate político, el consumo responsable, etc. Algo nos llama a soltar *lo mismo* y hacer *otra cosa*. Pero, ¿es realmente *otra cosa* o simplemente *otro modo* de hacer *lo mismo*?

Tiqqun responderá que

no puede llamarse “política” sin ocasionar una revolución en la noción de la política. Porque, a fin de cuentas, esta capa de lo real es aquella donde se elabora la participación entre lo que se admite como real y el resto. Este hecho central es el triunfo del liberalismo existencial. El hecho de que se admita en lo sucesivo como natural una relación con el mundo basada en la idea según la cual cada uno *tiene su vida*. Que esta consiste en una serie de elecciones, buenas o malas. Que cada uno se define por un conjunto de cualidades, de *propiedades*, que hacen de él, según una ponderación variable, un ser único e irremplazable. Que el *contrato* sintetiza adecuadamente el compromiso de los seres entre sí, y el *respeto*, toda virtud. Que el lenguaje no es más que un *medio* para hacerse entender. Que cada uno es un mi-yo entre los otros mi-yo. Que el mundo está en realidad compuesto de cosas a gestionar y de un océano de mi-yoes. Que estos últimos tienen, por otra parte, la enojosa tendencia a transformarse en cosas a fuerza de dejarse gestionar (Tiqqun, 2009: 44-45)

El “liberalismo existencial” al que Tiqqun viene a referirse es la cornucopia de la cual emerge todo este simulacro de la muerte. El liberalismo, siguiendo lo dicho en la cita, propaga por cada sujeto la posibilidad de *ser*, de sustancializarse. Se disponen, mediante

procesos de individuación¹²⁵, la capacitación para elegir entre el bien y el mal desde un centro de comando compuesto por yo y mi¹²⁶, es decir, yo como paradoja: *presente dislocado*. La vida, lo que resta tras matar a la muerte, es una gestión de objetos o, mejor dicho, un operario a secas. El Bloom, como producto de todo esto, se mueve bajo la premisa de *tener una vida*, ya que parece ser que “se la han quitao” como diría David Bustamante. Colección de ficciones puestas en funcionamiento, una ontología necesariamente inacabada traccionada en centros comerciales¹²⁷. El Bloom se sostiene conectando los fantasmas que habitan en esa vida duplicada¹²⁸. Se piensa y se desea con los restos de un cálculo aproximativo¹²⁹.

[...] el cinismo sólo es uno de los posibles rasgos del infinito cuadro clínico del liberalismo existencial: la depresión, la apatía, la deficiencia inmunitaria -todo sistema inmunitario es *de entrada* colectivo-, la mala fe, el hostigamiento judicial, la insatisfacción crónica, los vínculos negados, el aislamiento, las ilusiones ciudadanas o la pérdida de toda generosidad, también forman parte de este (Tiqqun, 2009: 45).

El cuadro clínico que Tiqqun deduce del liberalismo existencial no dista del que aduce Mark Fisher con su *Realismo Capitalista*¹³⁰. Al igual que el DSM¹³¹, se cataloga una

¹²⁵ Cfr. Zabudovsky, Gina (19/03/13) “El concepto de individualización en la sociología clásica y contemporánea” en *Política y Cultura*, N°39, p.229-248. p.234

¹²⁶ Lacan establece la distinción entre *je* y *moi* en su exposición sobre el *Estadio del espejo*, en el que se refería al espejo, al percibirse allí el niño, se funda la función del yo inaugurando así la alienación imaginaria a la imagen del cuerpo como un conjunto de partes unificado. Además de la relación simbólica que permite cierta distancia con este desconocimiento que supone la imagen alienante. La diferencia entre *je* y *moi* se refiere a que el primero es aquel que habla (aquel que es hablado por el inconsciente) y el segundo a la segunda tópica freudiana que divide el inconsciente en tres partes, el ello, el yo y el superyó. Cfr. Lacan, Jacques (1984) “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” en *Escritos I* (trad. Tomás Segovia) México: Ed. Siglo XXI. p.86-93.

¹²⁷ Como dirá Noys recordando a Paul Virilio hablando este sobre las distintas consecuencias del aumento de la velocidad del eje capitalista: “ya sean inconformistas, la generación *beat*, conductores de automóviles, trabajadores migrantes, turistas, campeones olímpicos o agentes de viajes, etc. Las democracias industriomilitares han hecho indistintamente de todas las categorías sociales *soldados desconocidos de la orden de las velocidades*” (Noys, 2018: 50). Precisamente, el Bloom se caracteriza por esta despersonalización, una militarización de la población mediada por esferas espectaculares evocada al culto de la eficiencia, por la velocidad, traducción contemporánea del poder.

¹²⁸ “El actual estado larvario del sujeto, esta lasitud *bloomesca* que encuentra incluso en el sufrimiento patológico un modo clínica de identificación, impide también una decisión extrema que exige al menos un último momento de tensión, de tensión heroica” (Castro, 2017: 327).

¹²⁹ “En una sociedad traspasada en masa por el conductismo, que no apuesta tanto por la potencia trágica de la decisión como por la potencia auditiva del número, todos los demonios se conjuran ante el temor a la conducta inducida por el ejemplo de otros. Una sociedad cuyo refugio es la masa teme al caso singular como la burbuja teme a la punta de una aguja” (Castro, 2017: 325).

¹³⁰ Cfr. Fisher, Mark (2018b) *Realismo Capitalista*. Argentina: Ed. Caja Negra, p.125-139.

¹³¹ Las siglas refieren al compendio que reúne tanto nuevas como preexistentes patologías y desórdenes psíquicos, cuyo título es *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*.

inmensa cantidad de patologías psíquicas siendo las causas una mala gestión en vez un fallo del diseño. Éste compilado podría casar estupendamente en un gran apartado llamado *Life*®. El Bloom, evocado al “*Get a life!*”, se toma desde el carácter consumible¹³² al que se parcializa la existencia. La vida queda doblada, elevada al 2. *SE* tiene la oportunidad de vivir una vida por dislocado del ya-ser-ahí.

Todo ese cuadro clínico que menciona Tiquun no es algo que quede fuera del paquete *Life*®, forma parte como exclusión inclusiva, tarea que mediante una ristra de psicoterapias ofertadas que permiten la reincorporación y reajuste del sentido de la *Life*® sin salir de ella. No es de extrañar que la OMS pronostique que, para 2020, el suicidio sea la segunda causa de muerte en el mundo tras problemas cardiovasculares¹³³. El suicidio tras una depresión es una salida violenta, molesta para las situaciones en las que *no pasa nada* puesto que efectivamente provoca que *pase algo*, y eso que pasa es la *otra cosa*, lejos de la repetición paranoica de la fragilidad de la *Life*®.

Los terapeutas, las psicoterapias, agentes de lo que anteriormente llamé *masaje psíquico*, constituyen la misma necesidad que el liberalismo existencial precisa para no desbordarse. Como ya se sabe, el capitalismo es un experto en la administración de las crisis que él mismo provoca¹³⁴. La impresión ilimitada de dinero por parte de los bancos mundiales, la devaluación de las monedas, la paulatino difuminado de los límites éticos de los gobiernos frente a la globalizada mercantilización del planeta, entre otros tantos barullos en los que la delgada línea bélica aún se conserva bajo toneladas de información diaria entre las cuales se hace alarde a la potencia combativa de un país¹³⁵ y por otro lado a las negociaciones que endeudan a la ciudadanía por la membresía de élites mundiales y la asunción de políticas económicas neoliberales.

Sobre este mismo punto Tiquun lo hará con respecto del activismo señalando que este

se moviliza contra la catástrofe. Pero no hace más que prolongarla. Sus prisas vienen a consumir lo poco de mundo que queda. La respuesta activista a la urgencia reside ella misma en el *interior* del régimen de la urgencia, sin posibilidad de sustraerse a ella o de interrumpirla. El activista quiere estar en

¹³² Ciertamente la vida se consume, la muerte celular es una de las tantas percepciones que se tienen del principio entrópico del organismo vivo.

¹³³ Cfr. Hornstein, Luis (2016) “Introducción” en *Las depresiones*. Buenos Aires: Ed. Paidós. p.13

¹³⁴ Cfr. Monteverde, Alonso (1979) *La crisis del capitalismo*. México: Ed. Nuestro Tiempo. p.344

¹³⁵ No únicamente las referidas al potencial bélico armamentístico entre países sino a la capacidad resolutive que posee el gobierno de solventarse, ya sea desplegando un aparato burocrático o fuerzas del orden.

todas partes. Desplazándose al ritmo de los desarreglos de la máquina. Aporta donde sea su inventiva pragmática, la energía festiva de su oposición a la catástrofe. Indiscutiblemente, el activista se *mueve*. Pero nunca se da los medios para pensar cómo hacer. Cómo hacer para obstaculizar realmente el avance del desierto, para establecer, aquí y ahora, mundos habitables. Nosotros desertamos el activismo. Sin olvidar lo que constituye su fuerza: una cierta presencia en la situación. Una facilidad de movimiento en su seno. Un modo de aprehender la lucha, no por el ángulo moral o ideológico, sino por el ángulo técnico, táctico (Tiqqun, 2009: 50).

El activista, ejerciendo la función del *masajista*, contribuye a la reparación de los efectos que se dan en el cuerpo social. Los activistas, encerrados en la reivindicación, tienen el problema de que “al expresar necesidades en términos que sean inteligibles para los poderes, terminan por no decir *nada* sobre ellas [las necesidades], qué transformaciones reales del mundo implican” (Tiqqun, 2009: 51). Por ello señalan que “batirse por la renta básica es, en el mejor de los casos, condenarse a la ilusión de que una mejora del capitalismo es necesaria para poder dejarlo atrás” (Tiqqun, 2009: 52).

Este reformismo llevado por los activistas conlleva el enmascaramiento de los actos realizados. La actuación queda bajo una sedimentada capa reivindicativa que apunta a los valores marginando la cuestión fáctica, es decir, *lo que sucede, lo que SE da* en definitiva.

Las técnicas políticas del capitalismo consisten, sobre todo, en destruir los lazos mediante los que un grupo encuentra los medios de producir, en un mismo movimiento, tanto las condiciones de su subsistencia como las de su existencia. Es decir, separar las comunidades humanas de la infinidad de cosas, piedras y metales, plantas, árboles de mil usos, dioses, animales salvajes o domésticos, medicinas y sustancias psico-activas, amuletos, máquinas y todo el resto de seres en compañía de los cuales los grupos humanos constituyen mundos. Destruir toda comunidad, separar a los grupos de sus medios de existencia y de los saberes que conllevan: esa es la razón política que gobierna la incursión de la mediación mercantil en todas las relaciones. Del mismo modo que fue necesario eliminar a las brujas, eliminando sus saberes medicinales y aquellos otros ligados a los pasajes entre los reinos que ellas hacían existir, es necesario hoy que los campesinos renuncien a plantar sus propias semillas, a fin de asegurar el dominio de las multinacionales agroalimentarias y otros organismos de gestión de las políticas agrícolas (Tiqqun, 2009: 52-53).

Estos saberes, tanto médicos como en agricultura entre otros, según indica Tiqqun han sido eliminados, repudiados, exorcizados del cuerpo social para, nuevamente, implementarlo en la axiomática capitalista. En este juego entre territorios (desterritorializaciones y reterritorializaciones) el saber-poder gubernamental hace de la *otra cosa* una bendición a la par que una condena. Aquellos saberes-poderes que son codificados hallan su reverso constitutivo que excede la misma operatoria. Por ello se complejizan paulatinamente los procesos de codificación. En ese momento, pequeños movimientos emancipatorios que, siguiendo la estela de la anterior cita, corren el riesgo de convertirse en aquel activismo ya mencionado, por más que tengan la mejor de las intenciones. Uno de los riesgos los encontramos en las metrópolis donde estas lógicas deambulan a sus anchas:

Las metrópolis contemporáneas son los puntos de concentración máxima de estas técnicas políticas del capitalismo. Las metrópolis son ese medio donde no hay ya casi nada que uno pueda reapropiarse. Un medio en el que todo está hecho para que lo humano se relaciones solamente consigo mismo, se produzca separado de las otras formas de existencia, coincida con ellas o las utilice, pero sin *encontrarse* nunca con ellas. Sobre la base de esta separación, y para prolongarla, se ha trabajado mucho para criminalizar cualquier tentativa de prescindir de las relaciones mercantiles (Tiqqun, 2009: 53).

El campo de la legalidad es, en consecuencia, un aparato de criminalización frente a la codependencia del empresario y el empleado. De la misma forma, la marca productora de bienes y servicios, y el consumidor. Toda alternativa que se independice del sistema canibalístico puede ser “framed” como empresa criminal y ser acusada por diferentes estamentos jurídicos y penales, ya sea “competencia desleal” o cualquier otra forma de obstrucción de la regular actividad empresarial de alguna compañía. Las máquinas de impresión 3D de prótesis ortopédicas entre otro tipo de materiales creados con estas máquinas, o los centros de cultivo hidropónico portátiles que pueden colocarse en los hogares y colaborar con bancos de alimento comunitarios, o las energías alternativas al uso del gas natural, el carbón, el petróleo, la sustitución del plástico por hongos más bien conocidos como “bioplástico”, máquinas que crean estructuras de casas en menos de 12 horas, etc., bordean, según la cita de Tiqqun, la criminalidad. El abandono del terreno de la legalidad implica soltar el apremio del trabajo asalariado o la auto-empresa, el voluntariado o el militarismo (Tiqqun, 2009: 53). Es más, “hoy una existencia enteramente legal sería una existencia enteramente sometida” (Tiqqun, 2009: 54).

Pero aquí, lo que señala Tiqqun, no es la asunción de que toda vida deambula entre la sumisión a la legalidad y la resistencia desde lo ilegal, girar en torno a lo jurídico, sino la propuesta de *otra cosa*. Sería contribuir a *lo mismo* inflar las formas de resistencia mediante una serie de consejos ubicados en lo que, ya mencionado antes, serían las *máquinas de supervivencia*. En este caso se trata más bien de lo siguiente:

La cuestión no es vivir con o sin dinero, robar o comprar, trabajar o no, sino utilizar el dinero que tenemos para acrecentar nuestra autonomía en relación a la esfera mercantil. Y si preferimos robar a trabajar y autoproducir a robar, no es por problemas de pureza. Es porque los flujos de poder que acompañan a los flujos de mercancías, y el sometimiento subjetivo que condiciona el acceso a la supervivencia, son hoy exorbitantes (Tiqqun, 2009: 55).

Tiqqun señala la *otra cosa*. No habla del comunismo, las Tecnópolis, los activismos, los revolucionarios, los anarquistas, etc., sino que habla del *acto* mismo. No es una cuestión de “ismos” ni de valores, sino de producciones. La *otra cosa* no se ubica, sino que se practica. *Lo mismo* precisa de ubicación, estar ahí. En cambio, la *otra cosa* no cesa de desaparecer. Se desvirtúa constantemente para constituirse como praxis no como axis.

La diferencia entre praxis y axis se define por el modo en el que se comprende la “propiedad”. Sobre ello Tiqqun dirá que

no ejercer como individuo liberal significa, en primer lugar, desatender las propiedades de uno. Aunque quizás haya que dar otro sentido a “propiedades”: ya no aquello que me pertenece en propiedad, sino lo que me *ata* al mundo y que en razón de eso no me está reservado; nada tiene que ver con una propiedad *privada* ni con lo que supuestamente define una identidad (el “Yo soy así” y su confirmación: “¡Es muy propio de ti!”). Si bien rechazamos la idea de propiedad individual, nada tenemos contra los vínculos. La exigencia de la apropiación o de la reapropiación se reduce para nosotros a la cuestión de saber lo que nos es *apropiado*, es decir adecuado, en términos de uso, en términos de necesidad, en términos de relación con el lugar, con un momento de mundo (Tiqqun, 2009: 60-61).

Ni privada ni individual. El sujeto se ha abandonado a un proceso y el proceso dictamina lo que es apropiado con el “momento de mundo”. La praxis, a diferencia del axis, mantiene una correlación con lo que aquí se viene diciendo sobre la propiedad. Si axis lo

entendemos como *axis mundi*¹³⁶, concepto usado por distintas culturas para designar psicológicamente el eje del mundo que separa el cielo, la tierra y las regiones infernales, situando al individuo en el centro de este, entendemos que la *praxis* no precisa de un eje¹³⁷, de hecho, éste sería un exceso para la *praxis*, una carga, una deuda.

Esta diferencia entre *praxis* y *axis* señala los entramados por los que Tiqqun manifiesta su temporalidad más que su espacialidad ya que hablan de “momento de mundo” no de un “mundo de momentos” como lo hace el espectáculo que se mueve entre la oferta y la demanda de experiencias sensoriales.

El *axis* implica pues, con todo lo dicho previamente, la acción política dentro de los ejes del Yo (mi cielo, mi tierra, mis regiones infernales). La yoidad se ve satisfecha y la imagen de si saneada momentáneamente al cumplir con el cometido del liberalismo existencial adecuado a la socialdemocracia del ideal político. Es decir, hacer lo que se hace, pero con el *suplemento* de la buena conciencia (Tiqqun, 2009:61). La acción política queda reducida a los avatares de cualquier país tercermundista y un mundo en llamas, que requiere de la ayuda del comprador usual de café ecológico, *no logo*, votar por una de las cabezas de la hidra electoral, etc. Al igual que las manifestaciones, estos actos pertenecientes al *axis*, al mantenimiento perpetuo del estado de las cosas, a *lo mismo*, es un remiendo nacido del mismo fluir capitalístico¹³⁸.

“Sobre todo nada de enemigos, a lo sumo problemas, abusos o catástrofes, peligros todos ellos de los que solamente los dispositivos del poder puedan protegernos” (Tiqqun, 2009: 62). Es decir, no se ve “nada nuevo en este comercio de indulgencias, pero la dificultad

¹³⁶ El *axis mundi* mantiene, sostiene en su eje los distintos ordenes por los que está compuesto el mundo. Entendemos con ello la axiomática capitalista, cuya *praxis* no es sin esta necesidad. Cfr. Gutiérrez, Fernando (1998) “La Pogoda budista en los templos japoneses” en *Laboratorio de Arte*, N°11, p.167-181. p.170-171

¹³⁷ “Existir es resistirse a la posibilidad de ser aprehendido como un todo”. De ahí que Heidegger, antes que Lacan, emplee la expresión *no-todo* para referirse al hombre. En sus puntos más álgidos, es la vida misma la que nos mantiene abiertos a la muerte” (Castro, 2017: 317).

¹³⁸ Recordando la figura de Lyotard en *La economía libidinal* del 1974 con Benjamin Noys en *Velocidades Malignas* y con Matt Colquhoun en el prefacio de las últimas lecturas de Mark Fisher bajo el nombre de *Post Capitalist Desire*, vemos que este filósofo francés no halla un deseo que escape del capitalismo, señala que sólo hay una economía libidinal y no es inocente en su participación del mismo. Como recuerda por un lado Noys tras citarle los trabajadores que acuden a la huelga se hayan sumidos en la *jouissance*, una feroz destrucción, un placer masoquista (Noys, 2018: 25), una explosión poderosa pero controlada. Por otro, Colquhoun cita a Mark Fisher quien alega la misma tendencia: “the fact that working class might possibly find enjoyment in their own oppression becomes a challenge as darkly humorous as it is viscerally disenchanting [...] dare not say only important thing there is to say, that one can enjoy swallowing the shit of capital, its materials, its metal bars, its polystyrene, its books, its sausage pâtés, swallowing tonnes of it till you burst” (Fisher, 2020: 19).

se presenta cuando de lo que se trata es de cortar con la confusión reinante (Tiqqun, 2009: 62). ¿Dónde queda la *praxis* después la insistencia omnipotente del *axis*?

Aquí se abre una cuestión bastante interesante referente a la organización de las *praxis* en lugares semejantes las sectas. Según Tiqqun,

La obsesión de los fundadores del liberalismo fue la eliminación de las sectas, porque en ellas se reunían todos los elementos subjetivos que debían ponerse al margen como condición de existencia del Estado Moderno¹³⁹. Para un sectario, la vida, antes que nada, es exactamente lo que puede volverse adecuado a lo que un pensamiento, reconocido como verdadero, está en condiciones de exigir -a saber, una cierta *disposición* con respecto a cosas y acontecimientos del mundo, un modo de no perder de vista lo que importa. Hay una concomitancia entre la aparición de “la sociedad” (y de su correlato: “la economía”) y la redefinición liberal de lo público y lo privado. La colectividad sectaria es, en sí misma, una amenaza para lo que designa el pleonasma “sociedad liberal”. En la medida en que es una forma de organización de la secesión. Aquí residía la pesadilla de los fundadores del Estado moderno: un pedazo de colectividad se desprende del todo, arruinando así la idea de una unidad social. Son dos cosas que la “sociedad” no puede soportar: que un pensamiento pueda ser *incorporado*, es decir que pueda encarnarse en una existencia en términos de conducta de vida o de modo de vida; y que esta incorporación pueda ser no solamente transmitida, sino compartida, *puesta en común*. esto es todo lo que hace falta para que SE hay convertido en habitual calificar como “secta” cualquier experiencia colectiva fuera de control (Tiqqun, 2009: 62-63).

Después de esta larga cita, la cuestión de la organización sectaria abre una cuestión con respecto al comunitarismo. ¿Acaso lo comunal participa necesariamente de lo sectario? Lo comunal es la libre asociación, por afinidad (no por comunión política (*axis*) sino la existencia misma hablando, al *uso* (*praxis*¹⁴⁰)). Lo sectario, vinculado a lo comunal,

¹³⁹ Como señala Tiqqun en *Introducción al a guerra civil*: “El Estado moderno se concibe, pues, como esa parte de la sociedad que no forma parte de la sociedad, y que, por eso mismo, se halla en condiciones de representar” (Tiqqun, 2008: 63). Todo rastro que plantee una existencia por fuera de la sociedad, como pueden ser las sectas o cualquier forma-de-vida asociada o no, debe perecer ya que lo único que debe quedar por fuera es el Estado moderno, el resto debe quedar integrado, simbólica e imaginariamente.

¹⁴⁰ Es interesante el término que emplea Peter Pál Pelbart para referirse a este punto. La *auto-omisión* como desarrolla en una entrevista recogida en *Filosofía de la Deserción* la insinúa como una suerte de presencia que se resiste a plegar el mundo. Como dice Pelbart, “bueno, estoy muerto, déjenme” (Pelbart, 2009: 14) señalando precisamente una línea por la que fugarse de las sociedades mortíferas, huir de la argamasa institucionalizada y funcional, dándose el “derecho” (Ibid.) de existir como resultado de experimentaciones en las que hemos puesto el cuerpo, hemos querido exceder las cordialidades dándonos a la *parousía*, a la

refiere la necesidad del secreto como fortín de defensa, muro de hielo, de las asociaciones entre afines. Este conspirar, propio de la secta, disuade aquello que el liberalismo existencial pretende *contener*, repudiar todo desbordamiento, todo excedente que resista. ¿Qué implica este excedente que resiste? Tiqqun responde diciendo que es tener la posibilidad de “experimentar la delicia de estar en un sitio sin estar, de estar allí estando *esencialmente* en otra parte; porque así aquello que somos *en el fondo* se preservaría hasta el punto de no tener que existir” (Tiqqun, 2009: 64).

Axis, precisa de la sobrecarga de sentido, un entramado de estos que justifique la dislocación, la separación, de la *praxis*. Si por alguna hendidura se filtra lo que se mantuvo en secreto, se buscará, por costumbre, un sentido que restaure lo que siempre se mostrará como *axis* inestable. Hay una militancia por el sentido que enajena el *acto*¹⁴¹ y consecuentemente dificulta la intimidad afectiva que permite la conspiración: lo comunal y lo sectario.

Las consecuencias de sumirse en la reiteración del *axis*, de sus neutralizaciones, tienen para Tiqqun un extraño eco como puede verse en la siguiente cita:

La aceptación de estas neutralizaciones puede ir sin duda a la par con grandes intensidades de creación. Podéis experimentar hasta la locura, a condición de ser una individualidad creadora y de producir en público la prueba de esta singularidad (las “obras”). Podéis incluso saber lo que significa el estremecimiento, pero a condición de experimentarlo solos y, a lo sumo, de transmitirlo *indirectamente*. Seréis entonces reconocidos como artistas o pensadores y, por poco que estéis “comprometidos”, podréis lanzar al mar todas las botellas que queráis, con la buena conciencia de quien ve más lejos y puede prevenir a los demás (Tiqqun, 2009: 65).

presencia. Por ello Pelbart señala unos renglones más abajo las vinculaciones dificultosas que suponen las experimentaciones entre conceptos y la vida (Pelbart, 2009: 15) ya que la autonomía de los conceptos, su fuerza expansiva, transversal, de creación de mundo, entra inevitablemente en contradicción con la vida. La auto-omisión pasa precisamente por no hacer caso, por omitirse de actuar según el mundo hegemónico y crear en base a esa omisión, en ese espacio que para Pelbart serán la universidad y el teatro, un concepto tras otro encarnado en la vida. Reconocer el agotamiento de los posibles catalogados en un repertorio, sin utopías, ni ideologías, ni anclas... “Ante esa imposibilidad no le queda opción. Tiene que inventarse un posible” (Pelbart, 2009: 17).

¹⁴¹ “Hemos hecho, como otros muchos, la experiencia de que los afectos bloqueados en una “interioridad” acaban: pueden incluso convertirse en *síntomas*. Las rigideces que observamos en nosotros mismos vienen de los tabiques que cada uno ha creído deber levantar para marcar los límites de su persona y contener en ella lo que no debe desbordarse” (Tiqqun, 2009: 65).

En la ambigüedad que muestra Tiqqun en esta cita podemos comprobar como la neutralización no sólo puede ser algo que permita el acceso de la *praxis* al campo del *axis* sino que, del mismo modo que se opera con intensidades de creación se las puede padecer, puesto que conlleva una constante desintoxicación, una retirada, un exilio, un huida, de los focos, de las miradas, de las comuniones y sus miedos¹⁴², etc. Las consecuencias de la neutralización comportan lo que Tiqqun señala diciendo que

Quando, por una razón u otra, estos tabiques se fisuran y quiebran, sucede algo que puede ser horrible, que quizás tenga que ver esencialmente con el espanto, pero un espanto capaz de librarnos del miedo. Todo cuestionamiento de los límites individuales, de las fronteras trazadas por la civilización, puede revelarse salvadora. Una cierta puesta en riesgo de los cuerpos acompaña a la existencia de toda comunidad material: cuando los afectos y los pensamientos dejan de ser asignables a uno u otro, cuando algo así como una circulación se ha reestablecido, en la que transitan, indiferentes a los individuos, afectos, ideas, impresiones y emociones. Basta con entender que la comunidad como tal no es *la solución*; es su desaparición, en todas partes y todo el tiempo, en donde radica *el problema* (Tiqqun, 2009: 65).

Hay una particularidad, una singularidad, un gesto creativo intenso en plena neutralización que se presenta como excedente del mismo, un resquebrajamiento del *mainstream* del DIY, el reconocimiento de la ceguera tras sacarse la venda de los ojos. El *tabique* del que habla Tiqqun es lo que protege a la par que contiene el acceso a lo real. ¿Y qué se da más allá del tabique? Algo, caracterizado como espantoso como dirá Nick Land¹⁴³. Eso, aquello, nos hace hablar y lo que representa para la conciencia son las capas, tonalidades que tiene terror. Es por ello que lo siniestro, tiene tanta cabida para los aceleracionistas contemporáneos, de ahí que las pesadillas, los “malos” viajes con alucinógenos, Lovecraft, King, la teoría cibernética, las distopías podridas del ego, y la enajenación de la vida en la máquina entre otros, son vistos como recursos literarios para la experimentación¹⁴⁴ de nuevas producciones de deseo.

¹⁴² “Toda la sabiduría de Sócrates acerca de la verdad invisible de lo sensible se concentra en este punto, en lograr un saber de lo real desde el cual la muerte no añade ningún temor nuevo” (Castro, 2017: 320).

¹⁴³ Cfr. Land, Nick (2012) “Kant, Capital, and the Prohibition of Incest: A Polemical Introduction to the Configuration of Philosophy and Modernity” en *Fanged Noumena. Collected writings 1987-2007* Windsor Quarry: Ed. Urbanomic, p. 55

¹⁴⁴ Cuando Deleuze y Guattari se refiere al hacerse un cuerpo sin órganos, hacer una experimentación, no es sin el aviso de la prudencia. Como dice Ingala, “en la tarea de hacerse un cuerpo sin órganos, Deleuze y Guattari recomiendan emplear la máxima *prudencia* como regla inmanente a la experimentación (MP 187),

Siguiendo con el texto hay una cuestión, también, que no ha sido tocada y es la equivalencia entre *comunidad* y *problema*. Como ya se habrá podido intuir, cuando Tiqqun menciona a la comunidad se refiere a ella desde el *comunalismo*¹⁴⁵, aquella constituida por individuos que por *afinidad* de procesos de producción se han desorganizado juntos. No hay un método, ni un programa¹⁴⁶. El hecho de que la comunidad sea un problema tiene que ver con los *masajistas* y lo *axial*.

El comunalismo comprende a los demócratas, los diplomáticos, como una locura que queda encajonada dentro de un gran armario. Como un calcetín en otro cajón, todo se resume en una mera *gestión*, dejando a la decisión, el corte, lo grotesco algo controlable¹⁴⁷. A diferencia del diplomático y más próximo al comunalismo está la figura del *bug tester*. El *bug tester* atosiga la maquinaria del programa, del videojuego, del aparato, hasta que *crashea*, peta. Alcanzar esa cota de error, de horror, extralimita el escenario virtual del consumo usual. La cotidianeidad ideática es acechada por la pesadilla de la voz atronadora de las líneas de fuga que deambulan por las estructuras, por los códigos, del programa. Los *bug testers* llevan al paroxismo, con la fuerza de su existencia, el cuerpo con órganos sintéticos. ¿Qué hace Nicole Kidman a Tom Cruise (Alice y Bill Harford) en *Eyes Wide Shut*? Detonar lo peor del matrimonio, lo obscuro del mismo. Bill, envuelto en la relatada fantasía erótica por su mujer con un miembro del ejercito naval, padece la distorsión de la idea del matrimonio a la que se aferra. La sexualidad está por doquier en la película, y es tomada como parte *sine qua non* de todo contrato social. No es baladí que en una escena de la película un libro titulado *Introduction to Sociology*¹⁴⁸ deje intuida una capa con la que pintó el filme Stanley Kubrick. Con todo, Alice sería una *bug tester*.

para ir más allá -más allá del Yo que impone el psicoanálisis, más allá de los códigos, estratos y territorios- pero no demasiado -no hasta dar con el instinto de muerte-” (Ingala, 2012, 305).

¹⁴⁵ “No hay jamás comunidad como entidad, solo como experiencia. Y se trata de la experiencia de la *continuidad* entre seres o con el mundo” (Comité Invisible, 2017: 137).

¹⁴⁶ No un programa político, pero si un programa cual software informático, un virus, *lo espantoso* de lo que hablaba al mencionar la brecha del tabique.

¹⁴⁷ “el Imperio no niega la existencia de la guerra civil, la *gestiona*” (Tiqqun, 2008a: 80).

¹⁴⁸ Como dirá Tim Krider en su artículo sobre la película, “there is a moment in *Eyes Wide Shut*, as Bill Harford is lying to his wife over a cellphone from a prostitute’s apartment, when we see a textbook in the foreground titled *Introducing Sociology*. The book’s title is a dry caption to the action onscreen [...] telling us that prostitution is the basic, defining transaction of our society. It is also, more importantly, a key to understanding the film, suggesting that we ought to interpret it sociologically -not as most reviewers insisted on doing, psychologically”. Cfr. Kreider, Tim (2000) “Introducing sociology. A review of *Eyes Wide Shut*” en *Film Quarterly*, Vol.53, N°3. Recuperado de <http://www.visual-memory.co.uk/amk/doc/0096.html>

Ella actúa de tal modo que excede el código propio de la idea (del matrimonio). Acto este cuyas consecuencias pueden derivar en la desmesura o la genialidad, en lo burdo o la agudeza lúcida. Lo interesante del *bug tester*, de Alice, es que su acto de provocación, de violencia, no sin vergüenza, tracciona junto al desconocimiento de *lo que puede una idea*. Un no-saber que produce sin parar. Dirá Castro con respecto a esto que “*Ello* es algo de lo que no se puede hablar, pero hace que hablemos [...] Hablamos desde el *vientre* de las cosas, dice Nietzsche. La palabra es un *cebo* que pesca lo que no es palabra, esa presencia espectral de las cosas que, sin embargo, ya tenían la palabra dentro, aunque durmiente” (Castro, 2017: 360). Y continúa más abajo aclarando que

Así como toda esencia ha de volver a la existencia, y todo concepto “universal” ha de revalidarse en cada caso singular, la articulación del lenguaje es un resultado de la presencia cruda de las cosas, de la *desarticulación* de vivir. No se trata de que a las palabras las dotemos de sentido, sino de que a la masa bruta del sentido, a la profundidad de vivir, le broten palabras (Castro, 2017: 360).

Alice, podríamos decir, se lanza a la piscina. El *bug tester*, dentro de sus habilidades de sobrecarga del programa, sólo percibe como responde ante su fuerza de intromisión, de “hacking”. Algo de las entrañas se mueve, aquello que está más allá del tabique. Se despierta lo que no debería estar ahí. Alice es portadora, como decimos con Castro, de otro sentido del cual brotan otras palabras. Justamente, recuperando lo que veníamos diciendo del comunalismo y lo que supone la carencia de entidad (comunidad), el *bug tester* es testigo de una experiencia olvidada, una “experiencia de la *continuidad* entre seres o con el mundo” (Tiqqun, 2017: 137).

El comunalismo regeneraría la catástrofe tras la neutralización, o la disposición de tabiques¹⁴⁹. Pero ¿qué es este tabique que tanto mencionamos? La búsqueda de la felicidad, de la libertad, de la humanidad, etc., abre una grieta que pone en diferido aquello que se da. El ensimismamiento de una pregunta sin respuesta como aquella por el sentido de la existencia provoca el tabique. La existencia queda entonces duplicada. Por ello, ante la aparición de lo perturbador se precisa una pregunta causal, una necesidad

¹⁴⁹ El comunalismo refrescaría aquello que Castro menciona sobre el sentido: “es la fuerte entropía del sentido la que crea el lenguaje; es el devenir el que crea secundaria y provisionalmente estructuras. Hay un previo, pero es vacío: por eso, aunque lo amorfo busque la forma, la lengua natal no es la primera. Es el juego del lenguaje, juego cuya única regla es jugar, el que hace sentido, no un Significado Trascendental que sea anterior: el Ser no es algo ente, la trascendencia es *sólo* el misterio de lo inmanente. Lo anterior es fantasmal, *nouménico* -el silencio de Dios- y eso es lo que obliga a que el lenguaje no cese” (Castro, 2017: 365).

de sentido, algo lógico, mensurable. Ante una pintura: una interpretación. Hermenéutica traidora de la presencia. La actividad humana queda tamizada con actualizaciones axiomáticas de una doctrina. Una recopilación de preguntas retóricas, cebos con los que ir a pescar al sentido común de la *comunidad*, el axis repetido de la cotidianeidad.

¿Eres feliz? ¿Tiene tu vida sentido? ¿Existes o vives? ¿Tienes una vida sexual satisfactoria? ¿Tienes problemas económicos?

Ante esta multiplicidad de tabiques Tiqqun dirá que

se nos ha vendido esta mentira: lo que tendríamos de más propio es lo que nos *distinguirá* de lo común. Nosotros hacemos la experiencia inversa: toda singularidad se experimenta en el *modo* y la *intensidad* con la que un ser hace existir algo común (Tiqqun, 2009: 69).

La lógica de la *distinción*¹⁵⁰ difiere del *modo* y la *intensidad* en la experiencia de lo común. No piensen erróneamente que la cuestión está referida al narcisismo unívocamente, sino más bien a aquello que toca el *sentir*, a la percepción. ¿A qué nos referimos con que es una cuestión de percepción? Se trata del cultivo, del ejercicio que supone la captación de lo que hemos decidido nombrar como lo *atmosférico*¹⁵¹.

David Lynch odiaba las palabras. Distorsionan lo que se quiere expresar¹⁵². Es como comunicarse lanzándose señales de tránsito. Signos. Es por ello que prefirió centrarse, al

¹⁵⁰ “Según Bourdieu, el capital no es otra cosa que el capital económico o cultural, cuando es conocido y reconocido por el otro. En efecto, lejos de ser naturales o inherentes a la persona misma, tales propiedades, sólo pueden existir al ser reconocidas por demás agentes sociales. Este capital, opera según la lógica de la distinción, la diferenciación, por lo que es vano perseguir su igual distribución. Es así como, la estructura del capital, puede diferir entre dos sujetos dotados de un capital global más o menos equivalente; tanto en su posición, como en sus tomas de posición, en tanto que uno tiene respectivamente mucho capital económico y poco capital cultural y el otro tiene mucho capital cultural y poco capital” (Bravo & Ojeda, 2020: 16-17). La lógica de la distinción neutraliza a los agentes sociales, aquellos que actúan socialmente, mediante una computo de equivalencias. Las relaciones sociales pasan de cierto comunismo a un comunismo, de una red de afinidades a una comunión de los seres. El continuo pasa por el “yo soy” y no tanto por el “yo siento”. Cfr. Bravo, Maritza & Ojeda, Lila (2020) “Análisis interpretativo de la obra “Razones prácticas sobre la teoría de la acción” y conceptos centrales de Pierre Bourdieu” en *Memorialia*, N°19, p.11-18. p.16-17

¹⁵¹ Nos resulta interesante la forma en la que Thomas Ligotti contempla lo *atmosférico*. Sobre ello, siguiendo la estela de los cuentos de terror cósmico de H.P. Lovecraft dirá que “el secreto de la atmósfera en el horror sobrenatural es de lo más simple [...] la atmósfera la crea cualquier cosa que sugiera una situación ominosa más allá de lo que perciben nuestros sentidos y pueden comprender plenamente nuestras mentes” (Ligotti, 2015: 154). Así, siguiendo las exploraciones de Ligotti y lo atmosférico en la literatura de horror sobrenatural, se nos clarifica su aparición cuando lo ominoso deja de tomarse como estando en segundo plano y pasa a ser presencia, para el ser con consciencia (Ligotti, 2015: 153) de una comunión con la situación que le excede, pero de la que forma parte como los relatores de los cuentos de Lovecraft.

¹⁵² Cfr. Lynch, David & Rodley, Chris (2017) “2. Un jardín en la ciudad de la industria. De *La novia a La abuela*” en *Lynch por Lynch* (trad. Elena Arguedas González) Buenos Aires: Ed. Cuenco de Plata. p.47-70

igual que Brian Eno, en lo que perfila una atmósfera. No hay nada que se comparta más que una atmósfera. “En el fondo, es de ahí desde donde partimos, donde nos encontramos. Lo más singular en nosotros apela a un compartir” (Tiqqun, 2009: 69). Y añade Tiqqun,

ahora bien, constatamos la siguiente evidencia: lo que tenemos para compartir no solamente no es compatible con el orden dominante, sino que este persigue encarnizadamente toda forma del compartir de la que no dicte las reglas. En las metrópolis, por ejemplo, el cuartel, el hospital, la cárcel, el asilo y el geriátrico son las únicas formas admitidas de habitación colectiva. El estado *normal* es el aislamiento de cada cual en su habitáculo privado. Es allí donde se vuelve invariablemente, por más conmovedores o repulsivos que sean los encuentros que se experimenten en cualquier otra parte (Tiqqun, 2009: 69).

La lógica de la distinción está a la orden del día. El lenguaje privado y el público se separan siguiendo cierto conductismo epistemológico¹⁵³. La percepción de un *continuum*, de los devenires, queda distorsionada por una incisiva y constante división, separación. Una intuición fabricada, pavimentada, que poco tiene que ver (y bien poco ve) con la afinidad, el comunismo y los *bug testers*. “Igual que no existen accidentes ni anomalías “a petición”, tampoco hay una intuición *a la carta*, programada con método. No la controlamos. Viene o no viene, se produce o no, casi siempre sin ser invitada a la mesa. Es ella la que nos asalta” (Castro, 2017: 134). El hecho de que ésta esté pavimentada o atravesada por la lógica de la distinción es precisamente lo que se hace, *a fortiori*, con aquello que nos asalta como dice Castro. Hay una agencia policial de la intuición, que nada tiene que ver con la consideración de ésta como “*situacionista*, pues necesita infiltrarse en las situaciones para escuchar su murmullo interno, que con frecuencia viene de lejos. Sin esta doblez, un poco esquizofrénica, este tipo de conocimiento directo no se produce” (Castro, 2017: 135). Ante esto, Tiqqun prosigue diciendo que

SE ha pretendido zanjar la cuestión de lo que me es apropiado, de lo que necesito, de lo que forma parte de mi mundo, exclusivamente a través de la ficción policial

¹⁵³ El lenguaje privado y el público entendido uno a diferencia del otro no es más que una confusión en la que cae los parámetros (parapetos) epistemológicos de la psicología conductiva perceptual. No existe tal cosa como lenguaje privado o público, tal vez si la creación del argot de codificación de mutuo acuerdo por la comunidad de especialistas o entre “amigos”, pero la cuestión del lenguaje privado (nadie me entiende) con el lenguaje público (me hago entender, todos pueden entenderme) viene a señalar una división inexistente cuando el hablante no es más que un entramado productivo de palabras que rozan la expresión de lo que el *sentir* impone a través de un lenguaje metafórico o teatralidad kinésica. La franja divisoria entre uno y otro lenguaje disemina la lógica de la distinción de la doctrina del liberalismo existencial. En vez de recurrir al yoico lenguaje privado y público, sumirse en lo afín, lo atmosférico.

de la propiedad legal, de lo que es *mío y me pertenece*. Algo me es propio en la medida en que pertenece al dominio de mis usos y no en virtud de un título jurídico. La propiedad legal no contiene más realidad, a fin de cuentas, que la de las fuerzas que la protegen. La cuestión del comunismo pasa, pues, de un lado por la supresión de la policía y, de otro, por la elaboración entre los que vienen juntos de modos de compartir, de *usos*. [...] La necesidad no es aquello a lo que nos han acostumbrado los dispositivos capitalistas. *La necesidad no es nunca necesidad de una cosa sin ser al mismo tiempo necesidad de mundo*. Cada una de nuestras necesidades nos liga, más allá de todo pudor, a todo lo que hace que la experimentemos como tal. La necesidad no es más que el nombre de la relación por la cual un ser sensible concreto hace existir tal o cual elemento de su mundo. Por eso los que carecen de mundo -las subjetividades metropolitanas, por ejemplo- solamente experimentan caprichos. Y por eso el capitalismo, que sin embargo satisface como nadie la necesidad de cosas, no propaga universalmente más que la insatisfacción: porque para satisfacer la necesidad de cosas, debe destruir los mundos (Tiqqun, 2009: 80-81).

Creemos que una respuesta a la pregunta de Slavoj Žižek recogida de Frederic Jameson y reelaborada más adelante por Mark Fisher sobre porqué era más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo queda contestada con las últimas palabras de esta cita. La constante puesta en crisis de la presencia, crisis ésta perceptiva, consiste en la *destrucción de mundos*, atmósferas, y, consecuentemente, la creación de mundos del hipervínculo con las ruinas codificadas por dispositivos de control con, precisamente, esta cuestión de lo *mío* y el *me pertenece* en lugar de la afinidad, el comunalismo, etc. No es baladí que recordemos la aseveración que escribió Friedrich Nietzsche en la *Genealogía de la moral* cuando asevera que

en *este* terreno del derecho de las obligaciones surge el mundo de los conceptos morales de «culpa», «conciencia», «deber» y «santidad del deber». Al igual que sucede con todas las cosas grandes de la tierra, sus inicios están salpicados profunda y ampliamente de sangre. ¿No cabría añadir que, en el fondo, este mundo no ha perdido nunca cierto olor a sangre y a torturas (hasta el imperativo categórico del viejo Kant huele a crueldad...)? También aquí se forjó por vez primera ese siniestro y quizás ya inseparable encadenamiento de las ideas de «culpa» y de «dolor». Volvamos a preguntar: ¿en qué medida puede ser el dolor una compensación de «deudas»? En la medida en que hace sufrir produce un alto grado de bienestar, en que el perjudicado cambiaba el daño sufrido y el

sufrimiento que le provocaba por el extraordinario goce contrario de *hacer sufrir*, lo cual constituía una verdadera *fiesta*, algo que, como he dicho, se apreciaba tanto más cuanto más contradecía el rango y la posición social del acreedor (Nietzsche, 1998: 86).

Si a ese mundo no le cambiamos el *pitch*¹⁵⁴, la bella canción de *Just Like Honey* de The Jesus and Mary Chain, se convierte en un cebo, nos atrapa en la miel de la colmena, como esos hoteles japoneses en los que, si aún no se han reportado allí suicidios por “*karoshi*¹⁵⁵”, se vive en cápsulas de 1 metro de alto, 2 de longitud y 1,25 de ancho. Lo perturbador de ello, consideramos, es que se convierte en atracción turística y un *must do* cuando se visita la ciudad de Tokio. “Cumpla su sueño neoliberal a la carta”. Ese sufrimiento del que habla Nietzsche se disfruta, se goza. Esa frecuencia se defiende, se sostiene. Esos mundos, esa conspiración contra la especie humana como diría Ligotti¹⁵⁶, sigue su curso. Tampoco está demás traer a la *fiesta* a Walter Benjamin que en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* decía que

la humanidad, que fue una vez, en Homero, un objeto de contemplación para los dioses olímpicos, se ha vuelto ahora objeto de contemplación para sí misma. Su autoenajenación ha alcanzado un grado tal, que le permite vivir su propia aniquilación como un goce estético de primer orden. *De esto se trata la estetización de la política puesta en práctica por el fascismo. El comunismo le responde con la politización del arte* (Benjamin, 2003:98-99).

La pulsión de muerte, que fue en un principio poder de negación creativa, destrucción posibilitadora, ahora se tapona por la simple experiencia del derrumbe¹⁵⁷. Lo que se hace

¹⁵⁴ En sus dos acepciones: en la primera, referida a la música, el *pitch* es la altura, el cambio de registro de las vibraciones que se le aplican al cuerpo sonoro, haciendo que cuanto más vibración se le aplique más agudo sonará y, por el contrario, cuanto menos más grave; por otro lado, *pitch* en el mundo empresarial, refiere a la presentación conceptual del proyecto, cuales son los temas que se desarrollaran en el producto cultural que se lanzará al mercado. Lo que se da justo después de lo dado puede ser modulable y se nos presenta cual empresa, un mundo posible, entre otros. Los rayos catódicos y sus frecuencias pueden modularse de tal modo que, como en esas horas de la mañana que uno se queda “empanado” y alguien le chasquea los dedos para que, termine por despertarse.

¹⁵⁵ Es interesante como Japón, según últimas noticias, ha decidido frenar la oleada de muertos por “exceso de trabajo”, lo que viene a significar “*karoshi*”. La máquina eficiente solo pone freno a esto debido a la cantidad de dinero que se pierde al año en lugar de vidas. Cuando Tiqqun habla de capricho no se refiere solo a los consumidores, a los ciudadanos, sino al molde del cual estos salen. Aquí la noticia: https://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2019-01-08/japon-muertes-trabajadores-exceso-trabajo-karoshi-inemuri_1744238/

¹⁵⁶ Cfr. Ligotti, Thomas (2015) *La conspiración contra la especie humana* (trad. Juan Antonio Santos) Madrid: Ed. Valdemar.

¹⁵⁷ “Se trataría más bien de intentar lo que ha comentado cien veces Deleuze, no lejos en este punto de Lacan: usar la historia -el determinismo numérico de la época- como conjunto de condiciones negativas para liberar un sentido contingente, logrando la irrupción de algo nuevo, un acontecimiento que no cabe en

después de contemplar la obra de arte, sintiendo esa distancia que se impone, esas crisis de ninguna parte. Esa pregunta que aún con eco es silenciosa e inquiera desde la letanía pulsional: ¿Por qué lo he hecho? No es la sombra del viajero nómada, es el nombre del truhan encapuchado que lanza un coctel molotov bajo la pretensión de tenerse, en vez de abandonarse al *aura* de la situación. Las informaciones que conforman la realidad producen lo real a un sistema simbólico e imaginario cuyo sentido se reduce a una producción incesante *de sociedad* (Tiqqun, 2009: 83). Por ello Tiqqun señala que “el derrocamiento del capitalismo vendrá de aquellos que consigan crear las condiciones para *otros tipos de relaciones*” (Tiqqun, 2009: 83). Aquellas que no se hagan para esa conspiración llamada sociedad¹⁵⁸.

“El comunismo [por el que aboga Tiqqun, *comunalismo*] no consiste en la elaboración de *nuevas relaciones de producción, consiste más bien en su abolición*” (Tiqqun, 2009: 83) ¿Abolición? ¿Recuerdan la cita de Benjamin? La destrucción no es la meta sino un punto más del proceso al cual ni en el capitalismo neoclásico¹⁵⁹, ni en el keynesiano¹⁶⁰ o el revisionista podrían darle a alguien lo que se merece. Estas son medidas provisorias que hacen del proceso una teología: *sermones edificantes*. Por el contrario, el proceso, como apunta la última cita, serían *sentencias contraedificantes*.

Ampliando la noción de proceso Tiqqun dirá que del hecho de

Que no tengamos con respecto a nuestro medio o entre nosotros relaciones de producción, significa no dejar que la búsqueda del resultado prime sobre la atención al proceso, significa desbaratar entre nosotros cualquier forma de valorización, cuidarnos de no separar afecto y cooperación. Estar atentos a los

la historia precedente. La verdad, lo que se dice una verdad, siempre exige la crisis de lo que llamamos saber. Es la única manera de *vencer* a la muerte, darle forma una y otra vez, lograr que la desaparición aparezca de manera nueva, en el temblor de algo que *aparece*. Siempre se han puesto de ejemplo los juegos de Brecht con el extrañamiento, con los cambios de ritmo, con la suspensión y la detención. La muerte es, ante todo, la subversión de lo que había. A través del ingreso en el corazón de las situaciones, el roce mortal permite un rejuvenecimiento, haciendo que lo imperceptible estalle en medio de las apariencias” (Castro, 2017: 319).

¹⁵⁸ Si entendemos como señala Tiqqun en *El problema de la cabeza* que la obra de arte, “a diferencia de la cosa [*das Ding* heideggeriana] no es más que el melancólico residuo de algo que una vez vivió” (Tiqqun, 2008b: 28), se nos plantea una apertura frente a esa obra, un modo de relacionarse con esa melancolía propia de la obra de arte. El aura benjamiana está presente al igual que la relación intencional e intensiva que se da al formar esta parte de nuestro rango perceptivo. Esta melancolía señala la lejanía cercana de un tiempo que ya pasó, de un mundo que se manifestó, de aires cargados de un presenta ya pretérito y unas circunstancias históricas cuyos devenires dieron como resultado este rastro ahora melancólico.

¹⁵⁹ Como diría un economista neoclásico: “No hay por qué preocuparse, el sistema se cura solo de los baches”.

¹⁶⁰ Como diría un economista de la escuela keynesiana: “Cuando hay un bache, aprovechemos a hacer mejoras, nuevas políticas, nuevos arreglos”.

mundos, a su configuración sensible, implica muy especialmente imposibilitar el aislamiento de algo así como una “relación de producción”. En los lugares que abrimos, en torno a los medios que compartimos, esta es la gracia que buscamos, que experimentamos (Tiqqun, 2009: 83-84).

En la relación de producción hay un empleador y un empleado, CEO's, un heredero *top* y sindicatos que hacen de protodemocratizadores del sitio de trabajo¹⁶¹ y mediadores entre las abusivas, aunque naturales y lógicas, demandas de eficiencia, beneficio y, consecuentemente, competitividad en el mercado.

Esta separación de la que habla Tiqqun, entre afecto y cooperación tiene consecuencias como las que ya tratamos en el TFM¹⁶² de Juan Iturraspe del año 2017. En él siendo los principales protagonistas Eloi Fernández Porta, Jacques Lacan y el metamodernismo, resaltamos, con el primero de la tríada, Porta, las condiciones existenciales a las que se reduce la vida dentro del capitalismo afectivo. Tras esto no es extraño ver cómo Tiqqun mencione indirectamente que las relaciones sean codificadas como modos de producción. No es difícil reconocer que en lugar de que las relaciones se establezcan por la ya machacada *afinidad* de Tiqqun se realicen, o deseen ser realizadas, apostando por una productividad eficiente, o ¿acaso las relaciones de *conveniencia* no son precisamente eso, “lo conveniente para nuestra empresa es”? Al Yo no se le puede “timar”, engañar. No se le puede abandonar más que por un rato, el de la experimentación. Por ello, lo que resta al paquete de mejoras de la sociedad para el Yo, es abonarlo con relaciones de conveniencia. ¿No tenemos aquí dos formas de relación?

La *afinidad* por su parte, si recurrimos a su estrato etimológico, viene a significar estar próximo al límite de otro, el vecino, el semejante, incluso parentesco de sangre (*adfinitas*).

¹⁶¹ Siguiendo la charla que realizó Richard Wolff en Talks at Google propuso, después de una introducción de Karl Marx para norteamericanos, que toda la empresa se democratizara. Señaló que, en las corporaciones, eso que China está empezando a tener a alta velocidad, el poder se organizaba de forma oligárquica, una jerarquía que, siguiendo la naturaleza empresarial, provocaba multitudinarios despidos por varias razones (robotización de la producción, reducción de personal por bajo nivel adquisitivo, un día “loco”, traslado de la producción a otro país para abaratar costes, etc...). La democratización en el trabajo, cuidándose de cualquier caciquismo ya visto en algunas empresas en las que existe una trabazón sindical entre jefes y empleados, según él, podría resultar en triunfos como el de Mondragón, empresa cooperativa de gran calado en la historia de la economía española. Cfr. Talks at Google (28/6/2017) *Democracy at Work: Curing Capitalism, Richard Wolff*. YouTube, recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=ynbgMKclWWc>

¹⁶² Iturraspe, Juan Ignacio (15/06/2017) *Análisis del objeto a en los discursos afectivos de la contemporaneidad cultural y política*. (Tutor Francisco José Martínez) UNED: Trabajo Final de Máster.

Hay una relación de proximidad, una distancia, al límite del otro. Es por ello que el otro se da, en el encuentro, como alteridad absoluta.

Por otro lado, la palabra *conveniencia* proviene de la conjunción entre *unión* (con-) y *venire* (venir), lo cual viene a significar juntarse en el mismo lugar, ser provechoso. La búsqueda del provecho inclina la balanza hacia el éxito, el avance, el progreso. La idea que la conveniencia protege es la de *progreso* no el *proceso*, dejando un vacío que permite preguntarse, ¿progreso hacia qué? Es por ello que todo progreso requiere de cierto esencialismo heracliteano deformado, algo que resultaría en: aun siendo *lo mismo* (río) no lo sea, con el mero propósito de diferenciar lo viejo de lo nuevo. Ser progresista, al igual que el pie que se mete en un río distinto cada vez.

El progreso halla el fin allá donde el dolor de existir queda suplido por una maquinaria digna del cuento de Mery Shelley. Se restaura así la gracia robada, el desamparo de Dios, y se empujan los horizontes sensitivos más allá de la carne con suplementos biotecnológicos. De la separación, del *continuum*, del comunalismo y la afinidad: *ni caso*.

La *afinidad* y la *conveniencia*, dos formas de producción relacional. *Praxis* y *axis*. *Otra cosa* y *lo mismo*. *Comunalismo* y *comunió*n. Se hallan en la misma situación, en el mismo campo. Los pares se dan en su acontecer. Están en juego en un campo de intensidades. Son los polos que tironean. La condición de nómada no se pierde, ni se invierte, se pervierte, pierde, en un imposible *prêt-à-porter recyclable* de un Yo interconectado en el mundo del hipervínculo. Una producción tras otra, tanto *progresista* como *procesual*¹⁶³.

¹⁶³ Félix Guattari establece una distinción que considero ilustrativa para esta doble forma de producción en *Cartografías Esquizoanalíticas*. Allí señala dos perspectivas por las que comprender el Phylum que vendría a ser aquello que en constante movimiento plasma las posiciones de sujeto y objeto “tanto como define problemas específicos de saber y poder, cuyo diagrama grafica el contorno de cada sociedad” (Litvinoff, 2014: 2). Por un lado, tenemos la perspectiva del evolucionismo maquinico (la mecanofera) que involucra dos dimensiones, la *diacrónica* y la *sincrónica*. La primera se refiere a “cada máquina, técnica o semiótica [que] resulta inseparable de las máquinas que sustituye y de la que prepara para el futuro (árbol de implicaciones maquinicas o, más bien, rizoma de implicación)” (Guattari, 2000: 94) y la segunda comprende que “a medida que se realiza la integración maquinica planetaria, cada máquina resulta inseparable de su entorno de conjunto. En última instancia, ya sólo encontramos, en el horizonte, una sola máquina [una] multiplicidad maquinica molecular pulverulenta” (Ibid.). La dimensión *diacrónica* pareciera responder a lo que comprendemos con Tiqqun por *comunalismo*, y por *sincrónica* la *sociedad* como una sola máquina que comprende una multiplicidad maquinica molecular. Por otro lado, Guattari nos señala la otra perspectiva mediante la cual comprender el Phylum arguyendo que ésta, más antigua, consiste en la diferenciación entre máquina y estructura (Ibid.), a la cual no entraremos ya que consideramos no aportaría más. Cfr. Guattari, Félix (2000) *Cartografías esquizoanalíticas* (trad. Dardo Scavino) Argentina: Ed. Manantial. & Litvinoff, Diego (2014) “¿Fin del cine o cambio de *phylum*? Hacia una teoría de la imagen performativa” en *Imagofagia*, N°9.

No hay espacio fuera de la situación. No hay afuera de la guerra civil mundial. formamos irremediablemente parte de ella. Estamos irremediablemente atrapados *en ella*. Todo lo que podemos hacer al respecto es elaborar, *en su interior*, una estrategia. Compartir un análisis de la situación y elaborar una estrategia. Es el único NOSOTROS posiblemente revolucionario, el NOSOTROS práctico, abierto y difuso de aquellos que operan en un mismo sentido (Tiqqun, 2009: 90).

Este NOSOTROS, gestado en el vientre de *ella*, la situación, guerra civil fría, halla cierta resonancia con la película de David Cronenberg, *Dead Ringers*, del 1988 en la que, dada la situación de codependencia entre los hermanos¹⁶⁴, cuya conveniencia se da desde el principio de la película, resulta en una separación abrupta cuando uno se separa del otro. La estrategia era clara: proseguir en la escala social como dos reputados ginecólogos. El problema sucede cuando uno de los gemelos, idénticos, se enamora y cae en depresión tras mal interpretar un engaño de su amada. Comienzo así una caída en la que consume medicamentos para estabilizarse psíquicamente. Para con el tiempo aumentar la dosis hasta generar una dependencia adicta al fármaco. Tras volver en sí y al trabajo, en ese lapso de tiempo que deambula entre su rehabilitación y recaídas, construye unos aparatos de intervención quirúrgica para mutantes, extravagantes y extraños por igual, al hallarse con el cuello uterino trifurcado (una rareza anatómica) de Claire, la chica por la que aumentó la dosis. Así, el gemelo problemático, con sus extrañas herramientas, comprendió a toda mujer cual mutante. La historia llega hasta tal punto de demencia que ambos hermanos deben unirse usando las herramientas alienígenas.

Lo curioso es que, y de aquí la película de Cronenberg, ese NOSOTROS al cual Tiqqun apuntaba, es aquello a lo que, ya avanzada la película, nos damos cuenta: *para no morir los hermanos tienen que sincronizarse, alcanzar cierta homeostasis que les permita vivir*.¹⁶⁵

La homeostasis, la sincronía, es algo que se aspira en la *sociedad*. Mantener una buena relación con el trastorno bipolar propio “del “interior” del capitalismo” (Fisher, 2018b: 66). Sobre cómo lidiar con esa separación, consideramos, es de lo que trata el largo de la

¹⁶⁴ Genialmente interpretados por Jeremy Irons.

¹⁶⁵ Esta “homeostasis” también es sostenida por Deleuze y Guattari. Obviamente hay un devenir *sin* Estado, *sin* la imagen de la política (Ingala, 2012: 298), pero se mantienen las tensiones inmanentes en el seno de una multiplicidad ya que “desde uno de los polos se tensa el otro” (Ingala, 2012: 335). No es posible una “renuncia frontal al Estado” (Ibid.).

película. El papel de Claire, la chica, es la que marca la tónica entre uno y otro, la que los diferencia, recordando que hay dos conductas, dos personas y no una funcionando entera, sincrónica. Esta bipolaridad, estos polos, interiorizados. permiten ver como Beverly Mantle, depresivo y drogadicto, encarnando el delirio del Afuera, más allá de la *afinidad*, *necesita* de su hermano, Elly Mantle, dicharachero y social para volver. Abierto Beverly a la experimentación padeció del instinto (*Trieb*) llevándole un poco más lejos del más allá¹⁶⁶.

Atendamos a la siguiente cita de Tiqqun:

De León Blum a Lula, la izquierda no ha sido más que eso: el partido del hombre, del ciudadano y de la civilización. Hoy, ese programa coincide íntegramente con el programa contrarrevolucionario: mantener en vigor el conjunto de ilusiones que nos paralizan. La vocación de la izquierda es expresar un sueño que solamente el imperio tiene los medios de alcanzar. Es la vertiente idealista de la modernización imperial, la válvula de escape necesaria al ritmo insoportable del capitalismo (Tiqqun, 2009: 92).

¿No es acaso Beverly el resultado de un Frankenstein de izquierda? ¿No desea acaso volver a ese lugar que abandonó en nombre de *otra cosa* que no sea la izquierda? La válvula de escape que es la izquierda (también lo es la derecha) permite la proliferación de personajes como Beverly que, unidos a su hermano gemelo, sobreviven en un entorno que no sería el suyo. Un excedente que se ha reintegrado pero que consume la propia polarización política, tanto izquierda como derecha.

El proyecto por la homeostasis de Beverly demanda la restauración de un estado *conveniencia*: apostar todo al mantenimiento del sueño, sostener la acepción de Religión como *religio*, rejunte; recuperar el Edén, o en el caso de Beverly, volver al estado en el que estaban antes de nacer... Pero ¿por qué Beverly recurre a este proyecto? Por la reacción “ante lo inaprehensible y terrorífico de la virtualidad caótica” (Ingala, 2012: 357)

¹⁶⁶ Hablando de la experimentación al hacerse un Cuerpo sin Órganos Ingala dirá que “el peligro es siempre la *sobredosis*: la muerte al deshacer el organismo; lo falso, lo ilusorio y lo alucinatorio, la muerte psíquica, al deshacer la significancia y la subjetivación como sujeción (*assujettissement*) [...] «lo peor no es permanecer estratificado -organizado, significado, sujeto- sino precipitar los estratos en un hundimiento suicida o demente» (MP 199) [...] Las instrucciones de la prudencia son las siguientes: «instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, movimientos de desterritorialización eventuales, líneas de fuga posibles, probarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujos, ensayar segmento por segmento continuums de intensidad, tener siempre una pequeña porción de una nueva tierra», mantener una relación meticulosa con los estratos. [...] rebajar, reducir, limpiar, y siempre sólo en determinados momentos. Conservar para sobrevivir, prudencia práctica para no ir ni demasiado rápido ni demasiado despacio” (Ingala, 2012: 332).

como “desencadenante de la construcción de un medio, de un territorio sobre ese medio y finalmente de una desterritorialización” (Ibid.). Es decir, ante el espanto provocado por la mezcla de las alucinaciones de la drogadicción y la aparición de un devenir extraño a raíz del cuello uterino trifurcado, se dan herramientas raras y un propósito demente. Lo grotesco del asunto es que Beverly padeció una sobredosis.

¿Qué tiene que ver esta sobredosis con la izquierda como válvula de escape? Lo que le resta a Beverly es el amor de su hermano, al igual que todo desvarío político, lo que le resta es un lugar en el tablero. O más a la izquierda o más a la derecha.

Esto, difiere sobremanera con lo que Tiqqun propone con el *comunalismo*, la afinidad, la praxis, etc. Incluso propone como medida preventiva (cosa que le hubiese venido bien a Beverly) la *desafección social* (Tiqqun, 2009: 93) para lidiar con el “ritmo insoportable del capitalismo” (Tiqqun, 2009: 92) sin caer en el barómetro político.

Nos preguntamos, ¿hubo un tiempo en el que no había ni izquierdas y ni derechas¹⁶⁷?

Lo que señala Tiqqun por *desafección política* es

en cierto sentido, lo que se produce en una huelga o en una “catástrofe natural” es muy parecido. Una interrupción interviene en la regulación organizada de nuestras dependencias. Entonces se muestra desnudo, en cada uno de nosotros, el ser de nuestras necesidades, el ser comunista, lo que nos vincula esencialmente y lo que en esencia nos separa. Cae el velo de vergüenza con el que cubrimos habitualmente todo esto (Tiqqun, 2009: 94).

¹⁶⁷ Un muy interesante estudio de Florencio Hubeñák presenta como la división de posicionamientos políticos de izquierda y derecha ha ido variando a lo largo de los siglos dejando ambos conceptos mutables siguiendo el *zeitgeist* que le caracteriza debido a las cuestiones materiales y el fracaso o triunfo de las economías políticas aplicadas en dicha época. Al final del texto dice algo interesante. “Estas características adquirirán otro nombre, se metamorfosearán una vez más, quizás se encontrarán términos más ajustados, pero persistirá la lucha política como una dinámica natural. Lo contrario – y nos lo muestra la realidad cotidiana-. Es la muerte de la política” (Hubeñák, 2012a: 16-17). La muerte de la política se da cuando se paraliza la lucha natural política entre la izquierda y la derecha. Lo curioso está en que Florencio atribuye a la izquierda y a la derecha dos posiciones psíquicas, una evocada a un futuro presente y otra a un pasado presente. Tal y como decía Max Payne al inicio de su tercera entrega, “Hay dos tipos de personas: las que se pasan la vida intentando labrarse un futuro, y las que se pasan la vida intentando reconstruir el pasado. Yo estoy atrapado en el puto medio” (Ortega, 2012). ¿No son acaso la izquierda y la derecha un juego de trileros en el que el menos malo de los partidos es el que se escoge pensando que en uno de los tres está el cambio radical de todo el armatoste económico-político al que la cotidianeidad se suturo? ¿No será como menciona Florencio “Bobbio sugiere que Sastre “parece haber sido uno de los primeros en decir que derecha e izquierda son dos cajas vacías” (Hubeñák, 2012a: 16)? Al igual que el voto representa a un ciudadano al que no se le ha preguntado por la democracia, el votar es el estar de acuerdo con el orden político de las cosas. No se vota para cambiarlo todo, se cambia todo con el acto desembarazado del voto. Es un embarazo que lleva mucho tiempo, y los dolores del parto cada vez que se esperan las elecciones nunca se da a luz de *otra cosa*, sino de *lo mismo*.

Desnudo, en plena huelga, parón en seco, la *nuda vida*¹⁶⁸ es todo lo que importa. Pero ¿qué hacemos con esto? ¿Qué hacemos tras experimentar la muerte del Yo, ir más allá y curarnos del espanto con la *desafección política*? Tiqqun indicará que de lo que

se trata, tal y como decimos, de organizarse en base a nuestras necesidades -de poder responder progresivamente a la cuestión colectiva de comer, dormir, pensar, amar, de crear formas, de coordinar nuestras fuerzas- y *de concebir todo esto como un momento de la guerra contra el imperio* (Tiqqun, 2009: 96).

La *praxis*, el deseo, ya no deambula por el *axis*, de hecho, se lo encuentra no busca acabar con él, sino como ya dijimos, rebajarlo. Se nos da al encuentro, como líneas que se topan, chocan, vectores que se entrecruzan o tienen por delante un campo inmenso inexplorado. Sean las mismas u otras las dimensiones que se recorran, por las que se devenga, el Imperio, tal y como lo nombra Tiqqun, se nos manifiesta partiendo de dos monopolios o codificaciones, vectores... Tal y como indican,

El imperio es manifiestamente contemporáneo a la constitución de dos *monopolios*: por un lado, el monopolio científico de las descripciones “objetivas” del mundo y de las técnicas de experimentación sobre este; por el otro, el monopolio religioso de las técnicas de sí, de los métodos por los cuales se elaboran subjetividades -monopolio del que depende directamente la práctica psicoanalítica. De un lado una relación con el mundo depurada de toda relación con uno mismo -uno mismo fragmento del mundo-, del otro una relación con uno mismo depurada de toda relación con el mundo -con el mundo en tanto que me atraviesa. Todo sucede entonces como si las ciencias y las religiones, en su mismo distanciarse, configurasen el espacio ideal donde el imperio es libre de moverse (Tiqqun, 2009: 97).

Las técnicas de sí del monopolio religioso no distan de lo ya tomado como *masajista psíquico* a diferencia de las *construcciones*. Lo fácil es taponar la emergencia de lo real para que *no pase nada*. La construcción no *dice* que se ha de hacer, no orienta, se la hace preguntar, atentando así contra lo que se sostiene, provocando un vaciamiento de sentido, un laxante. Se desnaturaliza lo que se tenía por natural. La construcción demanda desde un intercambio imposible. Podemos quejarnos de la ineficacia de la construcción, pero

¹⁶⁸ Concepto trabajado por Giorgio Agamben en *Homo Sacer* que viene a definir, según el derecho romano a aquel que ha sido deshumanizado, apartado de la vida política y sagrada del imperio. Esta vida entra en el campo de *la excepción*. Puede dársele muerte sin consecuencias penales puesto que esa vida no es contemplada como tal. Cfr. Agamben, Giorgio (2006) *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida I* (trad. Antonio Gimeno Cuspinera) Valencia: Ed. Pre-textos

responderá “¿Cómo puedo darte lo que quieres si no sabes qué es?”. En cambio, el *masaje psíquico*, compuesto por religión y ciencia, saben qué es qué. La escucha no es más que una tela de araña. En esa tela de araña, como señala Tiqqun, es por donde el Imperio es libre para moverse.

Esta libertad para moverse del imperio requiere que *no pase nada*. La continuidad del *flujo* y la muerte constante del *fluxus*¹⁶⁹ conlleva a la anestesia de la *gratuidad* a sabiendas de que no existe *lo gratis*. Esta creación, al igual que otras tantas, no son más que pesos que mantienen en equilibrio la, ya de por sí, inestable red. Lo que vemos es que este flujo se alimenta de las decisiones. El flujo se escoge, se decide. Dicho en palabras de Tiqqun:

cada ciencia pone en marcha un conjunto de hipótesis; estas hipótesis son *decisiones* en tanto que construyen realidad. Hoy en día esto es ampliamente aceptado. Lo que se niega es la *significación ética* de cada una de estas decisiones, cómo cada una de ellas implica una cierta forma de vida, un cierto modo de percibir el mundo (por ejemplo, experimentar el tiempo existencial como despliegue de un “programa genético” o la alegría como un asunto de serotonina) (Tiqqun, 2009: 98).

El carácter del *axis* no es algo que se imponga, sino que se va asentando poco a poco, desplazando así los modos previos. La experiencia del mundo es aquello “que me atraviesa” (Tiqqun, 2009: 97). El *flujo* del *axis* despliega la re-creación perpetua de los *masajes psíquicos*, una experiencia que supone una intrínseca bipolaridad ya que se es consciente de que hay un *fluxus* que sostiene *otro hacer, otras voces*.

La *gratuidad*, el *open source* y lo *público* son *masajes psíquicos* que componen los vértices de la tela de araña por los que el sistema se retroalimenta *ad infinitum* y teje nuevas posibles experiencias¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Palabra latina que, no solamente se refiere a flujo, sino que define un movimiento de expresión artística que se postulaba en contra de los objetos artísticos mercantilizados, proponiéndose como movimiento artístico sociológico en el que dichos objetos creados se mezclaba con la cotidianidad. Nacido entre el 60 y 70 de la mano de George Maciunas, este movimiento se declaró continuista del reconocido Dada de principios de siglo XX. Cfr.: <https://proyectoidis.org/fluxus/>

¹⁷⁰ Como dice Mark Fisher nombrando a Deleuze y Guattari, “El capital, dicen, es “la cosa sin nombre”, la abominación que las sociedades primitivas y feudales preveían como su mayor catástrofe. Cuando finalmente llega, el capitalismo produce una desacralización en masa de toda la cultura. Es un sistema tal que ya ninguna Ley trascendente gobierna; por el contrario, es un sistema que desmantela los códigos de todas las leyes solo para reinstalarla ad hoc. Ningún *fiat* soberano fija los límites del capitalismo, que más bien se definen (y redefinen) de forma pragmática, sobre la marcha. Por eso es que el capitalismo se parece tanto a la Cosa en el film de John Carpenter del mismo nombre: es una entidad infinitamente plástica, capaz de metabolizar y absorber cualquier objeto con el que tome contacto. Por eso, Deleuze y Guattari sostienen

Obviamente esto se distancia del no-programa de Tiqqun. Las cuestiones respectivas a la *afinidad*, el *comunalismo*, o la necesaria inexistencia de un *programa*, tienen que ver justamente con esta inferencia en la decisión, en el deseo que la precede, el sentido que ya se habita. No hay un problema con el capitalismo o con el Imperio, sino justamente en el *desear* capitalista o el *desear* imperialista. Lo que Tiqqun señala es justamente lo que ya Deleuze denuncia de Kant cuando proponiendo aquello que sería una pesadilla para el filósofo de Königsberg: liberar el terreno de la experiencia real¹⁷¹ (Ingala, 2012: 119) Es por esta razón por la que Tiqqun dirá que

Así, los juegos de lenguaje científicos no parecen contruidos para establecer una comunicación entre aquellos que los usan, sino para excluir a quienes los ignoran. Los agenciamientos materiales, estancos, en los que se inserta la actividad científica -laboratorios, coloquios, etc.- llevan en sí mismos el divorcio entre las experimentaciones y los mundos que estas podrían configurar. No basta con describir de qué modo las investigaciones llamadas “fundamentales” están siempre conectadas de algún modo con los flujos militares y empresariales, y cómo, recíprocamente, estos contribuyen a definir sus contenidos, las mismas orientaciones de la investigación. La manera que tienen las ciencias de participar en la pacificación imperial pasa sobre todo por desarrollar solamente las experimentaciones y chequear las hipótesis *compatibles* con el mantenimiento del orden dominante. Por el contrario, nuestro modo de arruinar el orden imperial pasa por la apertura de espacios disponibles para las experimentaciones antagonistas (Tiqqun, 2009: 98-99).

Tiqqun ve cómo el lenguaje científico responde a una axiomática militar de la economía¹⁷². Este *desear* propio del Imperio precisa de una codificación constante, justamente como el mismo *progreso* tecnológico y científico mantienen su

que el capitalismo es “la pintura abigarrada de todo lo que se ha creído”, un extraño híbrido de lo ultramoderno y lo arcaico” (Fisher, 2018b: 27).

¹⁷¹ Ingala dirá sobre esto más extensamente que “la nueva filosofía trascendental parte, así, de una estética plural y multifacética que ya no conserva la forma puta de la objetividad o de la conciencia, que no responde linealmente a la oposición experiencia posible/caos y subvierte sus términos. En el plano virtual coexisten series divergentes que rompen con el postulado kantiano de la unidad -de ahí que Deleuze formule la multiplicidad como «n-1», como la pluralidad a la que se le sustrae el Uno-: el cinabrio es allí rojo, pesado, ligero, etc. Y este plano es el afuera del pensamiento de la representación, el afuera que la filosofía de la identidad no puede pensar -que no puede aprehender, reproducir ni reconocer-.” (Ingala, 2012: 119).

¹⁷² Así como también el espectáculo sigue la misma dinámica. Como señala Pelbart, al ser expropiado lo común por las sociedades del espectáculo, lo que nos encontramos es un secuestro del lenguaje. Esta separación de la vida y automatización del lenguaje en una esfera separada, “ya no revela nada y nadie se enraíza en ella” (Pelbart, 2009: 36). Esto tiene consecuencias nefastas como alcanzar precisamente el “punto extremo de nihilismo” (Ibid.).

funcionamiento paralelo a la competitividad de las carreras armamentísticas entre países y de las economías globalizadas.

Pero no se confundan con Tiqqun, no es anti científicista. Al contrario, no se trata de eso, sino del *modo* en el que la ciencia y la tecnología están atravesadas por un deseo capitalista, imperialista en vez de uno, por poner un ejemplo, *poscapitalista*¹⁷³. El rango de experimentalidad mantiene sus líneas de investigación en la dirección estipulada por la uniformidad y progreso de las dimensiones propias del deseo-Imperio. Lo que propone Tiqqun, no es alejarse de la ciencia, sino de hacer pasar por ella la *otra cosa*. Ante el flujo militar y empresarial, un *fluxus* que no reduzca “la alegría a un asunto de serotonina” (Tiqqun, 2009: 98). Que esa *decisión* tomada, presuma de ser incomprensible, pero si sentida por otro, es decir, provocar una “apertura de espacios disponibles para las experimentaciones antagonistas” (Tiqqun, 2009: 99).

Como vemos, el objetivo no es la ciencia contra la que carga, sino el *deseo que la atraviesa*. Deseo este que engulle, absorbe, ubica, las producciones que se dan en la cultura. “Que la “cultura” no pueda enorgullecerse de la colaboración de un solo inventor de formas” (Tiqqun, 2009: 99), dicen. Pero ¿qué formas?

Por forma entienden aquello que, unas páginas más adelante, mencionan sobre el rol de la estética en esta monopolización cultural: “[la] estética es pues la neutralización imperial ahí donde no SE puede recurrir *directamente* a la policía” (Tiqqun, 2009: 105). La estética es una formalización que delimita los márgenes de toda producción de la que es captora. Lo *inhóspito* de las formas de culturización, es decir, de procesos de significación cultural sin etiqueta, sublimaciones¹⁷⁴ marginales, son susceptibles de asunción por parte de una *estética* homogeneizante de estas formas, medio de codificación imperial. La estética, según Tiqqun, no es un campo ameno. Lo inhóspito de los márgenes de la cultura “hegemónica” es lo fronterizo con lo hospitalario, pero ambas se asumen

¹⁷³ Cfr. Fisher, Mark (2018b) *Realismo Capitalista* (trad. Claudio Iglesias) Argentina: Ed. Caja Negra, p.141-152

¹⁷⁴ Con Lacan, entendemos que la sublimación ya no se trata de una relación entre la pulsión y objetos empíricos para satisfacciones originarias ubicadas en el cuerpo de la madre sino, la sublimación se dirige a la Cosa, *Das Ding*, como objeto vacío que se halla más allá del orden simbólico, del significante. Por ello, a lo que se dirige la pulsión, siendo ésta sin objeto, es al mismo vacío que la causa, el *objeto a*. “La sublimación constituye así el índice sensible de lo absolutamente irrepresentable; no es tanto que presente de manera empírica la Cosa, cuanto que hace patentes sus umbrales, el abismo que la separa del dominio de los objetos -«si la Cosa no estuviera profundamente velada, no estaríamos en este tipo de relación que nos obliga, como efectivamente todo el psiquismo está obligado, a rodearla [*cerner*], incluso a contornearla [*contourner*] para concebirla» (SVII 27/01/1960)-, a través de la comparecencia del objeto a.” (Ingala, 2012: 216).

dentro de la misma lógica de productividad imperial. La estética que menciona Tiquun es aquella líquida que se expande por todo el campo de cultivo. El *No Future* de los Sex Pistols, el punk de barrio, lo ciber gótico, la frialdad austera de la era de internet, los piratas, los grafiteros, los memes, etc., participan de una estética cultural. Entonces, ¿qué nos queda? Tiquun responde,

¿Comprender la estética? No hay comprensión sin empatía; y nuestra empatía no se dirige hacia lo que nos daña. ¿Es que acaso intentamos *comprender* a la policía? No. Saber cómo funciona, cuáles son sus procedimientos, hasta dónde llega, de qué medios dispone y cómo destruirla, sí, pero jamás *comprenderla*¹⁷⁵ (Tiquun, 2009: 105).

La estética pues sería la *comprensión* de lo inhóspito y lo hospitalario de la cultura. Así, la reducción, codificación y reproducción. La comprensión conlleva al acto creativo por una marabunta de palabros con simpatías teóricas. Se filtra así lo que venimos diciendo sobre el *comunalismo*¹⁷⁶: provocar cambios, redimensionar, ampliar, el campo por el que los devenires, el deseo, vienen a darse. La *comprensión* en este caso es un modo, propio de la estética, por codificar, interpretar, toda obra de arte, toda producción cultural. De este modo podemos ver que el comprender de la estética funciona con lo hospitalario del “imperio [como] producto del terror policial” (Tiquun, 2009: 106) y lo inhóspito como residuo marginal subsumido por “la *síntesis estética*” (Tiquun, 2009: 106) como operación de codificación.

Por doquier la misma continuación y profundización del desastre occidental adoptando la forma de subversión. Por todas partes SE pretende reparar lo existente para estropearlo más adelante. Por doquier SE destruye irremisiblemente bajo pretexto de reconstrucción (Tiquun, 2009: 106).

¹⁷⁵ No es necesario comprenderla, ya se intuye y se sabe que “a cada instante de su existencia, la policía recuerda al Estado la violencia, la trivialidad y la oscuridad de su origen” (Tiquun, 2008a: 53). Estos conocimientos sólo sirven para moverse en el terreno. Pero sígannos, no tomen la policía como al cuerpo, sino como una serie de dispositivos en los que se incluye también al ciudadano como parte del mismo control y vigilancia.

¹⁷⁶ Así lo que consideramos es que hay una petición por parte de Tiquun por restaurar el estatuto de *Cosa*, el umbral, el aura, que le toca a todo producto tras un acto creativo, una sublimación. De este modo divergen de la *comprensión* de la estética ya que no hay nada que comprender, sino por *sentir*. Lo cual nos devuelve los conceptos de *afinidad*, *praxis*, etc...

Todo se separa/repara y se sostiene la correspondiente unilateralidad de lo axiomático. El *Salón des Refusés*¹⁷⁷ no es más que una representación de esta lógica¹⁷⁸. Hay una cabida institucional para los efectos del capitalismo liberal. Queda separado, “reparado”, para que, nuevamente, dicho arte quede a la misma altura que el anterior; a la encomendada *comprensión* de la estética. Revolucionarios. Progresistas. Experimentales intrépidos. *Lo mismo* prosigue su recorrido reparando lo que separa. Se reunifica “*en tanto que separado*” (Tiqqun, 2009: 106). Por ello Tiqqun dirá que “Allí donde la estética pretende reunir aquello que *esencialmente* separa, el gesto mesiánico consiste en *asumir la unión ya existente*” (Tiqqun, 2009: 109).

Aquí, en ésta última cita vemos que lo *mesiánico* puede darnos dos formas de aproximación; por un lado, el de la estética que podríamos considerar antimesiánico ya que elabora, con la *comprensión*, el “yo soy”, un redoblamiento de lo que ya se da, una institucionalización del “yo siento”; en cambio, y esta postura parece ser la que asume Tiqqun, es la mesiánica¹⁷⁹ que parte de, precisamente, aquel “yo siento”, cantera de las relaciones por *afinidad* y el *comunalismo*. Hay una diferencia entre el sentir para *comprender* y un sentir que sea igual al pensar, “la *inteligencia del mal*, nombrando una intelección que brota de la irregularidad de vivir” (Castro, 2017: 133)¹⁸⁰. En palabras de Tiqqun,

¹⁷⁷ La academia de bellas artes rechazaba año tras año obras originales que se alejaban de los cánones establecidos por esta, hasta que, en el 1863, era tan alto el número de obras no aceptadas que Napoleón III, con su talante democrático decidió crear un hospedaje institucional para estas obras llamado el *Salon des Refusés*. Cfr. Collins, Neil (sin fecha) “Salon des Refuses, Paris, 1863: Exposición de arte rechazado” en *Gallerix*, Enciclopedia, recuperado de <https://es.gallerix.ru/pedia/history-of-art--salon-des-refuses/>

¹⁷⁸ Larga es la exposición de este tema en *El problema de la cabeza* de Tiqqun en el cual se describe el rol patoso que han seguido las vanguardias del siglo veinte. El problema de la cabeza es, como señalan, “el problema de la representación, el problema de la existencia de un cuerpo que representa a la sociedad en cuanto a cuerpo, de un sujeto que representa a la sociedad en cuanto sujeto [...] la vanguardia, entonces, no sólo viene a resaltar la crisis artística de la representación -rechazando que «la imagen sea la apariencia de otra cosa a la que representa en su ausencia» (Juan de Torquemada), sino que ciertamente es en sí misma una cosa-, ya que viene también a precipitar la crisis de la representación política instituida, que pone en proceso en nombre de la representación instituyente, vanguardista de masas” (Tiqqun, 2008b: 13-14). El tema es tratado en profundidad a lo largo de 30 páginas que hemos considerado resumir en la citación presentada debido a la longitud de este escrito. De todos modos, haremos hincapié sobre el texto en otras partes de este texto si no lo hemos hecho ya.

¹⁷⁹ Tiqqun de hecho significa eso precisamente ya que proviniendo la palabra del hebreo *tikún olam* que significa reparación, restitución y redención, se presenta no sin un carácter mesiánico, revelador, en un mundo lleno de oscuridades. Cfr. Carmona Hurtado, Jordi (24/10/2010) “Tiqqun: una aventura política sobre «Teoría del Bloom» e «Introducción a la guerra civil»” en *Espaienblanc.net* recuperado de http://espaienblanc.net/?page_id=1829

¹⁸⁰ Venía diciendo líneas atrás que “a veces cuesta explicar la intuición porque en ella, a diferencia de la opinión o lo meramente informativo, no se ha seguido el hilo de un conocimiento inductivo o consensual, ni claramente lógico o demostrable. Además de no someterse a las presiones de una situación, la intuición no tiene *método*” (Castro, 2017: 132).

Hay un *tiempo* mesiánico, que es abolición del-tiempo-que-pasa, ruptura del continuum de la historia, que es tiempo vivido, fin de toda espera. Hay un gesto mesiánico, que es lo que se trata aquí. Hay incluso seres que se mueven en lo mesiánico, lo que significa que a su manera y, muy a menudo de modo fugitivo, han “salido del capital”. Lo que también significa que hay destellos *de lo mesiánico* entremezclado con la inmundicia negra de lo real, que el Reino no está enteramente por venir, sino ya, en fragmentos, presente entre nosotros. Mesiánico es pues la práctica que parte de ahí, de esos destellos, de *formas-de-vida*. Antimesiánicas, por el contrario, son todas las religiones, todas las fuerzas que estorban y contienen el libre juego de las formas-de-vida. Antimesiánico es, al más alto grado, el cristianismo y sus avatares modernos: socialismo, humanismo, negrismo. Por lo que hace a nosotros, y por si hacía falta precisarlo, jamás nos hemos mezclado con “mesianismo” alguno, salvo en la boca putrefacta de nuestros calumniadores (Tiqqun, 2009: 109).

El gesto *mesiánico* puede habilitar el mundo “salido del capital” (Ibid.). Los destellos de *lo mesiánico* son un arma de doble filo que reafirman *formas-de-vida* o bien las transfiguran y ubican en una axiomática. Por ello Tiqqun reconoce una autenticidad del gesto mesiánico como aquel que “consiste en abrir paso a estas formas-de-vida que afloran incluso en el lenguaje más mezquino, en el ambiente más semiotizado, en las miradas más apagadas. Consiste en liberar de la estética el caos de las formas-de-vida” (Tiqqun, 2009: 113). Pero, ¿a qué se refieren con la cuestión de la temporalidad mencionada más arriba cuando dicen que “hay un *tiempo* mesiánico” (Tiqqun, 2009: 109)?

Cuando Tiqqun señala “el fin de toda espera” (Tiqqun, 2009: 109), se refiere a la muerte de Hamlet, el disparo en la cabeza al pagafantas, al mandar al carajo, el ser una mierda productiva, un desecho maquinal, a la detonación de todas las salas de espera amables en las que suena smooth jazz, en pasar vergüenza, en lo que resta tras un Yoicidio. “Abolición del-tiempo-que-pasa” (Tiqqun, 2009: 109). Hay un deseo por el NOSOTROS que desborda la propia existencia individual, personalista, que la estética propaga. Lo mesiánico, desde la perspectiva de Tiqqun, se puede entender como la experimentación tras la sobrecargada fuerza con la que retorna lo reprimido al neurótico, o lo forcluido al psicótico.

La estética, medios recién explicitados, unifican lo que ya separa la axiomática capitalista. En la misma dirección a la estética tenemos la *sociabilidad* la cual, Tiqqun siguiendo la

estela de Georg Simmel, filósofo y sociólogo de mediados del siglo XIX y principios del XX, queda manifiesta en el siguiente apunte a pie de página:

Simmel ofrece en 1910 un análisis magistral de esta plaga de la época actual: la sociabilidad. El artículo aborda la sociabilidad como “forma lúdica de la asociación”, como “estructura sociológica particular, correspondiente a las del arte y el juego, que extraen sus formas de una realidad que, sin embargo, dejan atrás”, lo que está perfectamente a la altura de la utopía *cool* de una “sociedad de conversación”. En la conversación puramente sociable, la palabra es un fin en sí mismo, no está al servicio de ningún contenido; no tiene más objetivo que perpetuar la interacción, evitando los temas delicados, a la vez que gozar de la excitación del juego de relaciones (...) La asociación y el intercambio estimulante mediante los cuales se realizan todo el peso y todas las tareas de la vida, son consumidos aquí en un juego artístico, en la simulación y la dilución simultáneas de las fuerzas de la realidad que no aparecen más que a distancia, mientras su gravedad se difumina como por encantamiento” (Tiqqun, 2009: 114).

La cita de Simmel tomada por Tiqqun pone el énfasis, como se puede apreciar, en la utilidad de la conversación como difuminación de la gravedad del *darse al encuentro* “como por encantamiento” (Tiqqun, 2009: 114). El encuentro resta en las capas superficiales y efímeras de lo conversacional. La sociabilidad constituye el linfoma contemporáneo sincrónico a la proliferación de información tecnofílica. Esa información dobla la velocidad a la que el tiempo transcurre. La vivencia de la temporalidad va a la velocidad en la que el paisaje informacional señala cada nueva noticia o actualización de estado. Donde todo es importante, nada parece serlo.

El retorno de lo reprimido aparece en el momento en el que el sujeto, ya nauseabundo, se pregunta “¿A quién *debo* hacer caso?” o “¿A quién *debo* creer?”.

Esas ficciones estéticas, la sociabilización, crean otro plano de sensibilidad, apto para todos los públicos. En esa dimensionalidad, esa temporalización de las emociones, pervierten la figura de lo mesiánico con la noción de la hipóstasis. Una elevación de lo profano, de lo común, a lo sagrado. Esta distinción, como indica a continuación Tiqqun, proviene de una etimología tramposa que trastoca la raíz de la palabra ‘religión’; por un lado *religare*, propia de la religión entendida como “vincular”; y otra bien distinta como *relegere*, cuyo significado es el de “recoger, recolectar en el sentido de “volver sobre lo

que uno ha hecho, retomar por el pensamiento o la reflexión, redoblar de atención y de diligencia”” (Tiqqun, 2009: 114).

Es por ello que señalan que “toda religión, haciendo existir una esfera específica de lo sagrado, se erige en guardiana de la separación de esta con respecto al “mundo sensible”. Es decir que *produce* el mundo sensible en tanto que mundo sensible. (Tiqqun, 2009: 114-115). Es decir, hay un redoblamiento de la realidad, un simulacro del mundo sensible. “Mi novio no es muy sensible que digamos” dice Katie entre lágrimas.

La separación propiciada por las condiciones capitalísticas queda mediatizada por un simulacro de lo sensible¹⁸¹, de la intuición, originado por la misión del *religare*, la vinculación, la conexión. Lo pecaminoso y lo virtuoso pasan a ser parámetros de esta tarea vincular de la sociabilidad. Del mismo modo, lo sagrado y lo profano, en el ámbito de la religión, se nos presentan como un binarismo de cartón piedra que de divino no tiene más que su simulación. Como dirá Tiqqun,

El hecho de que [la religión, la sociabilidad] termine persiguiendo todo lo que, fuera y dentro de ella, se mantiene en la in-separación entre “sensible” y “suprasensible” -mago, brujo, místico, mesías o convulsionario-, se desprende lógicamente de su definición. Así puede comprender mejor el malestar que se apoderó *de la totalidad del mundo profano* con la “muerte de Dios”. Desertado del lugar de lo divino, el mundo profano descubriría de pronto que *tampoco era profano*. (Tiqqun, 2009: 115).

La caída fuera de la dimensionalidad del *religare*, de la estética religiosa, en el que lo profano o lo divino como remitentes del proceso de sociabilidad simmeliana supone la asunción del deseo que parte del NOSOTROS y retorna. Ese NOSOTROS nómada, de

¹⁸¹ Dirá Jean Baudrillard en su clásico *Simulacra and Simulation* que “we Will live in this world, which for us has all the disquieting strangeness of the desert and of the simulacrum, with all the veracity of living phantoms, of wandering and simulating animals that capital, the death of capital has made of us -because the desert of cities is equal to the desert of sand -the jungle of sings is equal to that of the forests -the vertigo of simulacra is equal to that of nature -only the vertiginous seduction of a dying system remains, in which work buries work, in which value buries value -leaving a virgin, sacred space without pathways, continuous as Bataille wished it, where only the wind lifts the sand, where only the wind watches over the sand” (Baudrillard, 1995: 100). Cfr. Baudrillard, Jean (1995) *Simulacra and Simulation* (trad. Sheila Faria Glaser) Michigan: Ed. University of Michigan Press. Trad.: “viviremos en este mundo, que para nosotros tiene toda la extrañeza inquietante del desierto y del simulacro, con toda la veracidad de fantasmas vivientes, de animales errantes y simuladores que el capital, la muerte del capital ha hecho de nosotros -porque el desierto de ciudades es igual al desierto de arena -la jungla de signos es igual a la de los bosques- el vértigo de los simulacros es igual al de la naturaleza – sólo queda la seducción vertiginosa de un sistema moribundo, en el que el trabajo entierra el trabajo, en el que el valor entierra el valor -dejando un espacio virgen, sagrado sin caminos, continuo como lo deseaba Bataille, donde sólo el viento levanta la arena, donde sólo el viento vela por la arena”.

las sensibilidades “preindividuales e involuntarias” (Castro, 2017: 67), dado a la exploración del sentido que ya-siempre se habita y que excede la significación religiosa y se encuentra con un problema profundo proveniente de la separación axiomática del capitalismo.

¿Exploración nómada? Dicho rápido y sintéticamente, *ir-SE* de allí para encontrarse *acá*. Reconocer que “no existe un percibir objetivo sobre el cual, después, se asiente la subjetividad y las distintas interpretaciones. Éstas [subjetividades e interpretaciones], con sus deseos y fantasmas, guían de *antemano* lo percibido, seleccionan, excluyen, resaltan, ordenan” (Castro, 2017: 66). No es que haya algo previo a la estética, la religiosidad, la sociabilidad, etc., sino que, aquello por lo que Tiqqun apuesta, es precisamente por cambiar la percepción, la sensibilidad que se nos da, por ello hablan de un NOSOTROS, o de cierto comunalismo que parte de la afinidad.

Para aclarar este punto Tiqqun dirá que tanto la cultura como los espectáculos

nos garantizan la existencia de aquello que *podríamos* vivir y pensar, pero que sin embargo sólo logramos vislumbrar. Así es como localmente, cerebro por cerebro, hogar por hogar, barrio por barrio, se dispone la metrópolis imperial, se reconstruye un universo aparentemente estabilizado, verosímil, consensual, una *aisthesis*: una percepción común del mundo. El imperio es esa planetaria *fábrica de lo sensible*. Y del mismo modo que la religión pretendía unir a los hombres con lo divino manteniéndolos en realidad a distancia, la religión sensible del imperio, que pretende recomponer la unidad del mundo desde sus cimientos, *desde lo local*, no hace más que fijar en cada lugar y en cada ser una nueva separación: la separación entre el usuario y el dispositivo. La estética se impone así a escala global como *imposibilidad de cualquier uso*. [...] el programa estético aspira a la extensión de esta escisión en el hombre mismo, pretende *incorporarle* el dispositivo, convirtiéndole en *usuario de sí-mismo* (Tiqqun, 2009: 116-117).

Por emplear terminología computacional lo que se propone es reconocer el fallo en el software, desconfiar del firmware para adentrarse las complejidades del *Open Source*. El sistema es operativo porque está hecho para un usuario que opera sobre éste dentro de las posibilidades que éste ofrece, pero el actuar y lo que supone la existencia parecen nombrar otras dimensionalidades que ese usuario, unidimensional¹⁸², sólo puede *comprender*. El

¹⁸² Como diríamos con Herbert Marcuse, guardando obviamente las distancias, “Tal orden unidimensional se caracteriza porque en él “ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción son rechazados o reducidos a los términos de éste universo” (Romero,

programa es limitado al igual que sus funciones. La unidimensionalidad exige un control sobre el propio hardware. Redirección, situación y coordenadas de producción del flujo. ¿Dónde queda el *fluxus*? ¿Dónde el nómada? ¿Dónde NOSOTROS?

La novela de William Gibson, *Neuromancer*, sobre una distopía corporatocrática que ha trascendido las barreras de lo humano considerando el cuerpo un mero letargo para la inmortalidad del Borg, plantea en forma de literatura una cuestión naciente de consideración y crítica social, a la dimensionalidad del deseo. Esto supone la vinculación directa con lo social simmeliano nuevamente desde una vertiente literaria. La creación artística, en este caso, la ficcionalización con la que se trabaja es la exploración de los flujos imaginarios por los que el pensamiento y el deseo vienen dándose. Hay una tentativa al exilio de la batalla cultural. Ante esto Tiquun dirá que

en cada *uso* reside una posible salida del embrujamiento. Porque cada uso libera las formas-de-vida contenidas en las cosas, en las palabras, en las imágenes. En el uso se establece una curiosa circulación entre “sujeto” y “objeto”, entre “especies”. El gesto cortocircuita la conciencia, suprime temporalmente la distancia entre el yo y el mundo, exige otras distancias. La mirada nos *incorpora* los movimientos y las formas percibidos. Algo sucede en nosotros y fuera de nosotros. “La coincidencia de la transformación del hombre por sí mismo, no puede ser captada y comprendida racionalmente más que como praxis revolucionaria”, dicen las *Tesis de Feuerbach*, pero puede ser captada y comprendida mágicamente como uso, por lo menos “si la magia es una comunicación constante del interior con el exterior, del acto con el pensamiento, de la cosa con la palabra, de la materia con el espíritu” (Artaud) (Tiquun, 2009: 118).

Hay, por como presenta Tiquun, algo semejante a un embrujo, un encantamiento, algo a lo que nos *agarramos* como por automatismo. La sociabilidad de Simmel es una conclusión, un producto, un posible *agarre*. Agarre familiar, agarre de mundos de antaño. Esa alucinación es la ficción diaria que se refuerza con los garantes subterfugios de la cultura y el espectáculo (Tiquun, 2009: 117), los valores sincrónicos del mercado, la ética del teletexto... todo eso nos afecta, nos ata, nos agarramos, poseídos “por una idea estética de la libertad” (Tiquun, 2009: 119). Una copia barata de las “*percepciones de umbral*, al

2020: 70). Cfr. Romero, Juan Manuel (2020) “¿Oposición sin esperanza? Sobre *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse” en *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, N° 79, p. 60-88.

borde mismo de lo imperceptible” (Castro, 2017: 152). Libertad comprendida como indeterminación, desapego, “sustracción de cualquier determinación” (Tiqqun, 2009: 119). Contemplar las huellas difuminadas del umbral, “fenómenos de borde, percepciones cruciales que el hombre tiene o no en función de su naturaleza, de crisis y disposiciones eventuales” (Castro, 2017: 152), excede las posibilidades del software *Freedom*¹⁸³, *comprendiendo* que éste no es más que un ataque cibernético más.

Esta idea de la libertad es la libertad del *directivo*, que recorre el mundo de hotel de lujo en hotel de lujo, la del científico (sociólogo o físico, poco importa) que no está nunca en el mundo que *describe*, la del anarquista metropolitano que pretende *poder* hacer lo que quiera cuando quiera, la del intelectual que juzga cual soberano sobre cualquier cosa desde su despacho, o la del artista contemporáneo que hace de toda su vida una “obra de arte” y para quien, en palabras del infecto N. Bourriaud, el único imperativo es “*invéntate, prodúctete a ti mismo*”. A esta idea estética de la libertad nosotros oponemos *la evidencia materialista* de las formas-de-vida (Tiqqun, 2009: 119-120).

La libertad como conducta estética de frente a lo indeterminado que “requiere de una forma” es desplazada por “*la evidencia materialista* de las formas-de-vida” (Tiqqun, 2009: 120). La libertad es comprendida como la realización constante de un rompecabezas infinito, en el que las piezas han de ir encajando para poder hacer una imagen *comprensible*. El directivo, el científico, el anarquista, la intelectual, el artista o Bourriaud, plantan la semilla infecta de la libertad que ya, desde un primer momento ofrece tanto lo discernible como lo indiscernible. El campo de intensidades, la afinidad, el comunalismo, el NOSOTROS, las formas-de-vida, quedan desplazadas por una concepción optimista y nihilista de la existencia que sostiene el movimiento perpetuo del directivo, el autismo fabricado del científico, la libertad negativa del anarquista, la

¹⁸³ Daniel Blanchard hablando sobre la crisis de las palabras señala que “en un sentido político [la crisis de palabras], es la imposibilidad de pensar el mundo fuera del escenario del capital. Aún así, hablamos de crisis porque nunca es absoluta la conformación. Porque siempre hay un resquicio, un desplazamiento: la forma nunca cierra ni puede cerrar sobre si misma una realidad que se rompe por todos lados, a pesar de las apariencias. La realidad que pone el capitalismo global (esa forma productora de formas, como expresa Bifo) es una realidad que multiplica las diferencias con la glocalización a la vez que las nivela bajo una sola lógica” (Blanchard, 2009). De este modo, la *Freedom*® como software no sólo es inconcebible sin un hardware sino que su sostenibilidad depende de una constante actualización que contenga, comprenda, traduzca, aquello que la desborda: su propia teleología de crecimiento infinito. Cfr. Blanchard, Daniel (01/11/2009) “Crisis de palabras” en *Espaienblanc.net* recuperado de <http://espaienblanc.net/?cat=9&post=2346>

omnisciencia de la intelectual, el biopic viviente del artista o el coaching básico de Bourriaud.

Cuando Tiqqun habla de “*la evidencia materialista de las formas-de-vida*” se refiere a lo que *no miente* y es precisamente el reconocimiento de que las formas-de-vida que se dan son susceptibles del triturado, del embrujo, de la magia, por lo que la conducta estética genera disemina: *hipostasiómetros*¹⁸⁴.

Si Tiqqun habla de una *evidencia materialista* podría haber mencionado la cuestión de la supervivencia en un entorno hostil, pero en su lugar, propone la de la *magia*. ¿Por qué? La supervivencia en tal caso vendría después del embrujo. Es como estar atrapado en una pesadilla de la que uno no puede escapar. La *magia* en cambio plantea las cuestiones referidas al acceso, a cómo el deseo se conforma, se repite, recorre dimensiones del tiempo, se articula, etc... El *hipostasiómetro* compulsa, da crédito, rédito, institucionaliza una forma-de-vida que atenta contra sí misma, pero por el efecto del embrujo, hemos de sobrevivir a la pesadilla. El *pater familias* anda por doquier para ser recordado mediante su puesta en funcionamiento. “Sobrevivir o no depende de ti” le dice Bourriaud a una colegiala en mitad de una charla para el grupo de 5B de primaria.

El que murió en la horda primordial sobrevive como *axis culpabilis* organizador del *modo* de la forma-de-vida. Hay una *praxis* que pasa siempre desapercibida: no se sabe lo que (ya) se hace. Estas serían las consecuencias de la *Freedom*®. Por esta razón Tiqqun argumenta que

los seres humanos no están simplemente *determinados*, que no hay un ser puro de toda determinación por un lado que serviría de mero ropaje al conjunto de sus atributos, de sus predicados y de sus accidentes -francés, varón, hijo de obrero, jugador de fútbol, con dolor de cabeza, etc. Lo que existe en realidad es el *modo* cómo cada ser habita sus determinaciones. Y en ese punto, la determinación y el ser son absolutamente *indistinguibles*, son *formas-de-vida*. Decimos que la libertad no consiste en deshacernos de todas nuestras determinaciones, sino en la

¹⁸⁴ La elevación, el *aufheben*, no sólo significa “sublimar” à la *Hegel*, sino que también con ello se da la “cancelación”, la “preservación”. El hipostasiómetro se encarga no sólo de universalizar lo que se da, sino que dicha función, como las muñecas rusas, tiene el cometido de presentar siempre algo *nuevo*, nuevos horizontes de *comprensión*. Al igual que en el famoso juego de estrategia Age of Empires, a medida que las edades se avanzan (Piedra, Bronce, etc...) estas habilitan al jugador una mayor posibilidad de expansión civilizatoria mediante la creación de mejores formas defensivas, aceleración en la obtención de recursos, etc... Recompensas por cumplir, una y otra vez, con los requisitos demandados para progresar a la siguiente etapa. De todos modos, conste esto como una introducción, ya que habrá otros momentos en los que nos lo encontraremos.

elaboración del modo cómo habitamos tal o cual determinación. Que no consiste en liberarnos de todos los lazos, sino en el aprendizaje del arte de ligar y desligar (Tiqqun, 2009: 120).

“El arte de ligar y desligar” (Tiqqun, 2009: 120) se juega en los lazos, las conexiones, una experimentación constante de palabras originadas en la singularidad de la presencia y la paulatina desactualización de los significados y neutralizaciones de la estética¹⁸⁵. Aprender el arte de ligar y desligarse confluye con la asunción de una postura inevitablemente *incómoda*. El *uso* al que uno se proyecta, dejando los *golpes* atrás y las simplificaciones de la vida, implica vivir descosido, falto de puntadas. El embrujamiento actualizable al cual se está sujeto conlleva el abandono de esta condición por “las inclinaciones del conformismo más triste” (Tiqqun, 2009: 121). ¿Qué es este conformismo? La asunción de lo producido por el *hipostasiómetro*, la retícula de dispositivos que conservan la idea de libertad como *axis* y no como *praxis*, no como *modo* sino como *personalización; forma-de-vida vs. estilo de vida*.

Cualquier trabajador en prácticas es consciente de las sonrisas que debe fingir, la jerga empresarial que es necesario tragar, la entusiasta sumisión que debe manifestar, es decir la máscara que hay que asumir para hacerse aceptar por el mundo de la empresa. Sabe integrarse a la sociedad solamente quiere decir *integrar la sociedad en uno mismo*, e integrarse a la empresa, integrar la empresa en uno mismo¹⁸⁶ (Tiqqun, 2009: 141).

Esa máscara y la perfección tienen una duración escueta. La máscara que se adopta y adapta, suma *golpes* como experiencia en el CV para un puesto para salir del paso de la precariedad. A medida que las identificaciones se realizan con los gajos del *hipostasiómetro* la histeria comienza a asumir los síntomas epocales como la anorexia, la depresión, la bulimia, etc.

El tener lo que “hay que tener” implica la muestra y manutención constante de aquello que puede, en cualquier momento, ser *robado*, puesto en duda, etc. La posesión es una cuestión espiritual, una relación con lo absoluto. Toda la estética que se genera en torno

¹⁸⁵ En palabras de Tiqqun en otra parte, y para dar más trazas cuando hablan de singularidad y presencia, dirán que “por singularidad, entiendo aquí una presencia que no se relaciona solamente al espacio y el tiempo, sino a una constelación significativa y al acontecimiento en su corazón” (Tiqqun, 2008b: 20-21).

¹⁸⁶ “Todo lo que volvía a salir al Afuera, la ilegalidad, por tanto, pero también la miseria o la muerte, en la medida en que UNO/SE las consigue *gestionar*, sufren una *integración*, que las elimina *positivamente* y les permite volver a la circulación. Es porque la muerte no existe en el seno del Biopoder; porque ya no hay más que *asesinato*, que circula” (Tiqqun, 2008a: 69).

a un personalismo de máscaras, conlleva la reproducción por un esmera-SE en “*integrar la sociedad en uno mismo*” (Tiqqun, 2009: 141).

Integración, posesión, embrujamiento, etc... son eufemismos por los que cavilar un afecto que acaece en la cotidianeidad. El “pasar por el aro” diario no se refiere precisamente al salto del león por el aro de fuego, sino el de hacer pasar la mirada por el agujero de la máscara.

La construcción de este “yo”, de la persona, de la máscara, supone la aceptación de la penetración (integración, posesión, embrujamiento, etc.) en las capas del ser¹⁸⁷. El maniquí que no *cesa* de trabajar jamás para una tienda de ropa y complementos de moda no es más que un elemento modélico de la escaleta de la productiva sociedad del espectáculo (Tiqqun, 2009: 142).

¿Dónde queda el comunalismo que propone Tiqqun entre tanta máscara? El embrujamiento de la sociabilidad deja el panorama de la amistad, de la afinidad, del NOSOTROS en dos posiciones: “*toda amistad se encuentra hoy, de algún modo, en guerra con el orden imperial, o no es más que un engaño*” (Tiqqun, 2009: 164). La amistad, puede ser o *afinidad al uso o comunión de golpe*. La *distinción* entre una y otra quedó expuesta más arriba, pero hay algo que quedó en el tintero y es precisamente aquello que bien David Lynch recuerda a lo largo de sus entrevistas con Chris Rodley. La *afinidad* es aquello que, sin saber, uno pueda darse al encuentro en un proceso creativo coyuntural, estar-ahí. *Entenderse* a pesar de las determinaciones es lo que fuerza el “engaño” (Tiqqun, 2009: 164), ese vincular que exige la sociabilidad de Simmel, esa *comprensión* propia de la estética.

Engaños y dramas tales como programas de amistad acaecen en las proximidades de todo encuentro. Por ello escudriñan Tiqqun que “*De una parte hay una política fundada sobre*

¹⁸⁷ Santiago López Petit, ubica esta asunción de la máscara aduciendo que esa vida *neutra* “es la vida que nos merecemos. Por nuestra incapacidad en transformar el mundo” (Petit, 2006) y agrega más adelante que el momento en el que la máscara ya no es necesaria es cuando se pasa de “la vida al querer vivir, y eso es lo que efectuamos mediante una experiencia radical de la vida. LA experiencia radical de la vida consiste en un pensar a fondo en *mi* vida cortando toda posible hipostatización hacia la Vida (con mayúscula). Provocar la vida con la vida me saca fuera de ella, y me deja ante el querer vivir que es, a la vez, *mi* querer vivir. Pensar a fondo en mi vida -y pensarla a fondo implica haber bloqueado toda renuncia -me produce zozobra. Zozobra ante *mi* querer vivir, zozobra -más exactamente- ante la ambivalencia de mi querer vivir que no encuentra límite ante sí, ni fondo en su descenso. De un modo paradójico se puede concluir: no existe la vida, sólo existe el/nuestro querer vivir” (Petit, 2006). Cfr. López Petit, Santiago (19/12/2006) “Más allá de la crítica de la vida cotidiana” en *Espaienblanc.net* recuperado de <http://espaienblanc.net/?cat=7&post=539>

los programas y de la otra una política fundada sobre la amistad” (Tiqqun, 2009: 166) y añaden más adelante precisamente sobre las dos políticas (programas y amistad) que se fundamentan en la *conveniencia* y la *conspiración* (Tiqqun, 2009: 169).

A la *conveniencia* se llega mediante un acuerdo, una anexión, una alianza, algo puesto en común para alguien o para algo. Por otro lado, la *conspiración* comparte una motivación teleológica, una representación guía y asfalta el camino del deseo. La *conveniencia* y la *conspiración* aspira a un objetivo común que puede quedar saturado por una de las muchas palabras que rondan el espacio social: libertad, paz, justicia, democracia, etc. Se programan citas, encuentros planificados... para un fin que no excede el deseo mismo del Imperio, sino que cumple con sus pronósticos e ilusiones.

Así, lo que resulta de estas amistades, de esta comunión por *conveniencia* conspirativa, corporativa, no es la experiencia de un encuentro sino su distorsión y codificación “donde uno *hace experiencias*, *experiencias privadas*, que flotan, sin contexto, sin discurso, nulas; intensidades implosivas que no pueden comunicarse más allá de los muros de un apartamento y que cualquier relato vacía más de lo que ofrece para compartir. Es bajo la forma de su privatización que se explica, de ahora en adelante y en la mayoría de las ocasiones, la privación de la experiencia” (Tiqqun, 2009: 173). Se atesoran experiencias de eso que fue un encuentro. Se *hacen experiencias*, se fabrican para que puedan ser organizadas en un programa. Ese programa, político, lucha contra su propia entropía que resulta en la puesta en juego de los siguientes seis puntos que definirían la crisis de palabras (Blanchard, 2009) como consecuencia de la privatización y despolitización (ya que el programa neutraliza) de la existencia, la presencia.

-Un lenguaje sin pensamiento: la repetición de un discurso justificador de la realidad.

-Un pensamiento sin lenguaje: un pensamiento crítico que no dispone de palabras para expresarse.

-Un lenguaje sin experiencia: con el que repetimos una y otra vez definiciones vacías sobre nosotros; con el que nos limitamos a elegir y reproducir opiniones enlatadas y disponibles; con el que ya no podemos generar experiencia.

-Una experiencia sin lenguaje: no tenemos palabras para expresar nuestro malestar en el escenario del capital.

-Un pensamiento sin experiencia: que se mueve en abstracciones, en categorías, y no de manera situada, desde la propia realidad y que, por tanto, no puede transformarla.

-Una experiencia sin pensamiento: vivimos una realidad rota que no podemos pensar de ninguna otra manera; no tenemos palabras para decir la realidad del capital, más que las que ella misma proporciona.

Siendo estas las consecuencias generales, los efectos de lo que venimos exponiendo, a lo que nos insta, tanto Daniel Blanchard como Tiqqun, es a aprovecharnos de estos quiebres, de estas grietas que se generan para darnos la palabra, para que la afinidad, el comunalismo, el NOSOTROS, recoja el testimonio de esos restos de encuentros que el plástico no pudo cubrir, los escombros de lo callado y sorprendernos diciendo “no esperaba que me cayeras tan bien” como señal de que en nosotros hay una fuerza pasiva, una esperanza que, como bien dice Blanchard en estos seis puntos, no puede más que recibir palabras más que crearlas.

Con esta última reflexión acompañado con Blanchard y Tiqqun doy paso al siguiente capítulo.

3. *Ahora*

El siguiente libro que nos propusimos comentar fue *Ahora* escrito en este caso por el Comité Invisible, publicado en 2017 en castellano por la editorial Pepitas de Calabaza del cual no hemos podido hallar el original en francés o italiano. La traducción fue dirigida a cargo de Diego Luis Sanromán.

Ahora comienza apuntando que el lenguaje, tomado como mera herramienta que opera entre lo visible y lo invisible generando *efectos* sobre lo real, es algo que ya venimos tratando en el capítulo anterior de la mano de Tiqqun y Daniel Blanchard. El CI recalca al inicio de la lectura que

Ya no son solo los gobernantes, los publicitarios y las personalidades públicas los que «hacen comunicación», son cada uno de los empresarios de sí mismos en los que pretende convertirnos esta sociedad los que no cesan de practicar el arte de las «relaciones públicas». Convertido en instrumento de comunicación, el lenguaje ya no es él mismo una realidad, sino una herramienta que sirve para operar sobre lo real, para obtener *efectos* en función de estrategias diversamente conscientes. Las palabras ya no se ponen en circulación más que para travestir las cosas. Todo navega bajo pabellones falsos. La usurpación se ha vuelto universal. No se recula ante ninguna paradoja. El estado de emergencia es el estado de derecho. Se hace la guerra en nombre de la paz. Los patrones «ofrecen empleos». Las cámaras de vigilancia son «dispositivos de videoprotección». Los verdugos se lamentan porque los persiguen. Los traidores proclaman su sinceridad y su fidelidad. Por todos lados se cita a los mediocres como ejemplo. De un lado está la práctica real y del otro el discurso, que es su implacable contrapunto, la perversión de todos los conceptos, el engaño universal para uno mismo y para los demás. En cualquier parte, no es sino cuestión de preservar o extender los intereses (Comité Invisible, 2017: 9-10).

Vemos aquí, tal y como recordamos del anterior capítulo, que hay una necesidad que nace del programa, de cierta estética que neutraliza y permite así tomar el lenguaje como un utensilio que responde a la preservación o extensión de los intereses del mismo programa político del Imperio. Así, el atentado constante ante la emergencia de la afinidad queda sesgada, codificada al régimen de lo plástico del lenguaje como “instrumento de comunicación” (Ibid.). Esta codificación, esta mentira, el uso del *hipostasiómetro* entre otras significaciones, atraviesa todo espectro existencial, tanto el compartido como la que

se vive en soledad. Hay una constante actualización de palabras, de usos que se retroalimentan y cercenan ante cualquier posibilidad que profane dicha constante. Daniel Blanchard dirá, invocando lo que ya mencioné como crisis de la palabra, que el

uso compartido del lenguaje, ese uso común y colectivo, nos expulsa de la palabra. Porque cuando hablamos, parece que todos nos comprendemos desde ese uso conformado en que nos inscribimos. El uso de esas palabras parece inscribirse dentro de un sentido, el sentido común, que cierra, no sólo las palabras sobre sí mismas, sino que expulsa fuera de ese sentido otros usos de las mismas (Blanchard, 2009).

Ante esto, encontramos una versión de la misma preocupación cuando leemos que el CI escribe lo siguiente:

La verdadera mentira no es aquella que se cuenta a los otros, sino la que se cuenta uno *a sí mismo*. La primera, en comparación con la otra, es relativamente excepcional. La mentira es negarse a ver ciertas cosas *que uno ve*, y negarse a verlas *como uno las ve*. La verdadera mentira son todas las pantallas, todas las imágenes, todas las explicaciones que uno deja pasar entre sí mismo y el mundo. Es la forma en que pisoteamos cotidianamente nuestras propias percepciones. De modo que mientras no se trate de la verdad, no se tratará de nada. No habrá nada. Nada más que este manicomio planetario. La verdad no es algo hacia lo que habría que dirigirse, sino una relación sin rodeos con lo que está ahí. No es un «problema» más que para aquellos que ya ven la vida como un problema. No es algo que uno profese, sino una manera de estar en el mundo (Comité Invisible, 2017: 12).

Cual sostén, sugerente, sexy, se mantiene la problemática diaria, orejeras de caballo. Las percepciones y su articulación consecuente quedan distorsionadas por una costura de encaje, con picardías y embellecedores. Un nauseabundo “yoísmo” que se mantiene estable por los antibióticos que se le inyectan al cerdo dentro de la caja¹⁸⁸.

La verdad, como señalan en la cita, es lo que *ya está ahí*. ¿Y qué hay ahí? Pantallas, imágenes, explicaciones, justificaciones, mediaciones, a fin de cuentas, un *entre* “sí mismo y el mundo” (Comité Invisible, 2017: 12). Al ser verdad lo único que hay es la

¹⁸⁸ En “Fitter Happier” del disco *OK Computer* de la banda Radiohead además de una frialdad maquinal y lúgubre de la música, en la letra se hace referencia a este cerdo en una caja como atestiguación externa de la producción maquinaica biopolítica. “A pig/ in a cage/ with antibiotics” (trad.: “un cerdo/ en una caja/ con antibióticos”).

manutención de que *no pase nada* del programa que autogestiona su propia supervivencia generando supervivientes en un entorno siempre hostil y resquebrajado donde la mentira es la verdad misma del susodicho programa.

La cita de CI prosigue más adelante sobre la verdad que esta

ni se posee ni se acumula. Se da en situación y de momento en momento. Quien siente la falsedad de un ser, el carácter nefasto de una representación o las fuerzas que se mueven bajo el juego de las imágenes, les priva de toda influencia sobre él. La verdad es plena presencia con respecto a sí mismo y el mundo, contacto vital con lo real, percepción aguda de los datos de la existencia. En un mundo en el que todo el mundo actúa, en el que todo el mundo se pone en escena, en el que más se comunica cuanto menos se dice realmente, la simple palabra «verdad» atemoriza, exaspera y provoca carcajadas. [...] En lo que sigue nosotros no pretendemos en ningún caso decir «la verdad», sino la percepción que tenemos del mundo, aquello a lo que nos atenemos, lo que nos mantiene vivos y en pie. Hay que retorcerle el cuello al sentido común: las verdades son múltiples, pero la mentira es una, pues está universalmente coaligada contra la mínima verdad que salga al a superficie (Comité Invisible, 2017:12-13).

“De momento en momento”. La crisis de la presencia acaece cuando todo parece perder esta continuidad entre situación y situación. Todo es pegajoso y forzosamente lineal. Permanece un *Continuum*® de experiencias, de tareas diarias. El pánico, el miedo. Una reincidencia, cual residencia, pareciera privar la transición entre momentos. El tiempo se torna macizo como el reloj del Big Ben. El espectro continuo de una rave en una planta industrial abandonada, sentado con los ojos vendados y los auriculares de diadema gruesa retumbando con 140 bpm, entre los escombros y pintadas de alborotos pasados. Utopías como aliento, alimento, de una carestía afectiva colapsada de tanto no saber, repleto de un constitutivo desconocimiento sintomático. Distopías anhelando, desde el eco exagerado de los problemas existenciales presentes, su *despertar*.

Ante la mínima aparición de la verdad, aquella que mentira “universalmente coaligada” taponada toda urgencia. La afinidad, el comunismo, el NOSOTROS/Verdad, la percepción irregular que propone Ignacio Castro Rey¹⁸⁹, el sentir (“yo siento”), queda

¹⁸⁹ “Percibir es *estar fuera*: fuera, para empezar, del ensimismamiento que es más que habitual. [...] Esa masividad sumatoria [del ensimismamiento] va en contra de la lógica irregular de la percepción. [...] la multitud del universo sólo existe en una persona cuando ésta ha logrado, o sufrido, una desconexión de ese

codificado por la lógica del *one more time*. Encerrados, ahí y así, es la vida entera como un momento lo que se padece. No hay un punto sino comas por doquier, la conjunción "...y...y" sostiene la consistencia del "yo soy" a la sombra dantesca de un "yo siento". La aparición de la conjunción, el "yo soy", demandaría los focos de un escenario preparado para un yoidad dislocada y protésica. La mínima verdad "sale a la superficie" (Comité Invisible, 2017: 13) como el resbalar con los tomates o las flores de una representación que nadie pidió.

¿Qué sucede cuando esta mínima verdad sale a la superficie? No hay esperas. No hay esperanza. El "hope" que tanto salió en la campaña de Barack Obama pintado por Shepard Fairey, queda troceado, triturado, y reubicado en un *programa* electoral. Es el efecto de la hipóstasis, de la separación, un adormecimiento de lo real y la emergencia de la planicie de la realidad.

La esperanza confabula con la espera, con el rechazo a ver lo que está ahí, con el temor a irrumpir en el presente, en dos palabras: con el temor a *vivir*. Esperar es declararse por adelantado sin influencia sobre aquello de lo que, no obstante, uno espera algo. Es mantenerse al margen del proceso para no tener que asumir su resultado. Es querer que las cosas sean de otra manera sin querer los medios para cambiarlas. Es una cobardía. Hay que saber a qué atenerse, y atenerse a ello. Aun a costa de hacer enemigos. Aun a costa de hacer amigos. Desde el momento en que sabemos lo que queremos, ya no estamos solos, el mundo se repuebla. Por todos lados, aliados, proximidades y una gradación infinita de amistades posibles (Comité Invisible, 2017: 16-17).

La decisión, como señala Pedro José Mariblanca Corrales en su crítica a Tiqqun de la mano de Jacqueline Picoche, implica un corte. Como citará Mariblanca,

«Decidir» procede del latín *decidere*, donde intervienen otras palabras como *caedere/caesus*, que significa "cortar", "zanjar", "talar", pero también el sufijo "cida", que se encuentra, por ejemplo, en "matricidio", "parricidio", donde sirve para designar tanto al criminal como al propio crimen. Con *caesus* se construyó la palabra *caementum*, que en latín vulgar designaba la "argamasa a la que los albañiles incorporaban esquirlas de piedra". La decisión supone el punto exacto del comienzo de la interrupción de un proceso, en nuestro caso, el proceso linear

cuerpo global que nos protege de la percepción, de estar y sentir aquí, en ese magma que acaece en torno" (Castro, 2017: 74-75).

o circular del que venimos hablando. El corte decisional da paso al “qué hacer”, el cual no es establecido, sino abierto (Mariblanca, 2016: 122-123).

*Decidere*¹⁹⁰. En esta palabra latina confluyen dos palabras *caedere/caesus*. La primera se refiere al corte, y la segunda a la transgresión de la ley. El crimen. El criminal sería, acorde con nuestro comentario sobre la espera, quien *la mata*¹⁹¹.

“La esperanza, ese muy ligero pero constante *impulso hacia el mañana* que se nos comunica día tras día, es el mejor agente del mantenimiento del orden” (Comité Invisible, 2017: 17). Matar, dislocar, despistar, distraer a un agente para librarse de la vida y quererla como decíamos con Petit en el anterior capítulo (Petit, 2006).

La esperanza supone una diversidad de efectos patológicos que conllevan la continua aparición de la pulsión de muerte, nuevamente, como *justificación* de la espera. “No supo esperar”, “le faltó paciencia”, no son más que reflejos de un descosido catastrófico. El presente queda *sustraído* y lo que allí se dé. El *hipostasiómetro* funcionando a/hacia la perfección por diseño. La cuestión es que *no pase nada*, que la complejidad del Yo se reduzca con visitas al psicólogo y comprimidos, y que dicha reducción aguante con cada actualización algorítmica (Comité Invisible, 2017: 22). La multiplicidad se cercena al individuo entre las *salas de espera*.

Esa *espera*, esa *esperanza* sostenida, contrapuesta con la *decisión*, con el corte, supone una apertura, un darse al mundo, al encuentro. El mundo ya está ahí. Para el nómada el mundo entero es su casa. Obviamente no significa únicamente el movilizarse por todo el mundo, por “los cuatro rincones del planeta” (Comité Invisible, 2017: 24) sino reconocer que el mundo ya está ahí donde nos encontramos. “Abrirse al mundo es abrirse a su presencia aquí y ahora. Cada fragmento es portador de una posibilidad de perfección propia. Si «el mundo» debe ser salvado, será en cada uno de sus fragmentos. La totalidad solo puede *gestionarse*” (Comité Invisible, 2017: 24).

La *apertura al mundo* que menciona el CI, posibilita la *afinidad* y el comunalismo. Al poner al ras del suelo los “hay que” (Comité Invisible, 2017: 23) y no elevarlos para cumplir con el absoluto de lo hipostasiado, el espectro perceptivo se amplía permitiendo

¹⁹⁰ “Si estamos tan inclinados a huir del ahora es porque es el lugar de la decisión. Es el lugar del «acepto» o del «rechazo»” (Comité Invisible, 2017: 17).

¹⁹¹ Ese es el verdadero agente político, como dirá Tiqqun en *Primeros materiales para una teoría de La Jovencita* hablando del Bloom, “lo político no puede sino ser trágicamente denegado a tal ser, cuyo destino es el de una *espera* sin objeto. En definitiva, esta sociedad se asemeja a un hospital donde cada enfermo estaría poseído por el único deseo de cambiar de cama” (Tiqqun, 2012b: 166).

captar esta fragmentalidad, parcialidades que sólo falseando su presencia pueden anclarse a lo provisorio de este absoluto. Una mera *gestión* dentro del programa.

Antes que ir tras el *hic et nunc* proveniente del sentido común, la cita nos habla de la *situación*, del *estar en situación*¹⁹². La situación no sólo llama al situacionismo que ve Mariblanca en estos escritos del cual coincido son herederos difusos¹⁹³, sino también el foco sobre el actuar cotidiano sobre el deseo¹⁹⁴.

En relación con esto, hubo una frase que Paul Preciado lanzó en una entrevista para *Página12*, periódico argentino: “Me di cuenta de que cuando socialmente no percibes la violencia es porque la ejerces”¹⁹⁵. Es a esto a lo que se refiere el CI: para poder “percibir”, ya sea la violencia, el deseo, la intensidad, el “yo siento”, hace falta estar ahí, reconocer *SE* parte de una serie de devenires; *estar*, definitivamente, *en situación*.

Para ello hay que detectar las figuras absolutas, los “starter packs”, las formas universales, los conductos generales, por los que ya nos sorprendemos, amputados perceptivamente, haciendo nada más que cumplir con el programa. Por ello el CI señala, más adelante, la forma universal del Trabajador.

Hay una tendencia a olvidarlo, pero hace ya más de un siglo que se presentó un candidato para servir de forma universal: el Trabajador. Si pudo aspirar a tal cargo fue a raíz de la gran cantidad de amputaciones que se había impuesto en términos de sensibilidad, de apegos, de gusto o de afectividad. Esto le daba, por cierto, un curioso aspecto. Al punto de que, al verlo, el jurado salió huyendo y, desde entonces, el candidato vaga sin saber dónde ir ni qué hacer, incordiando

¹⁹² Siendo la economía una superestructura acoplada a nuestra subjetividad más íntima, como veremos más adelante a “lo real”, tenemos como resultado una infraestructura deformada que teme el aquí y el ahora de la incógnita presente. Por ello “como en la religión de otrora, la terapia social inducida nos devolverá, en la democracia prometida de mañana, la vida expropiada durante toda la semana” (Castro, 2017: 264-265).

¹⁹³ El grupo anarquista es heredero de “las vanguardias del siglo XX, el trabajo libertario experimentado en España, el automatismo italiano de los 70, el movimiento okupa de Francia, el judaísmo, el milenarismo y el idealismo utópico en una realidad distópica” (Mariblanca, 2016: 13). Encontramos un buen acercamiento a los elementos cruciales del situacionismo, que nos pueden ayudar a notar las continuidades y discontinuidades con nuestros grupos de estudio, en el texto de Francisco José Martínez: “La Sociedad del espectáculo como Sociedad de la miseria. (Sobre la internacional situacionista)” en *De la crisis a la catástrofe (Ensayos filosófico-políticos)*, escrito en 1986. Cfr. Martínez, Francisco José (1989) *De la crisis a la catástrofe: Ensayos filosóficos-políticos*. Madrid: Ed. Orígenes.

¹⁹⁴ Sigue Mariblanca en la misma página citándoles: “si el capitalismo triunfa día tras día [...] no es solo porque aplasta, explota o reprime, sino también porque es deseable, cuestión a tener en cuenta a la hora de construir un movimiento revolucionario” (Mariblanca, 2016: 13).

¹⁹⁵ Sáenz Espinoza, Ariana (28 junio 2019) “Entrevista a Paul Preciado por su nuevo libro: “Un apartamento en Urano” en *Página12*, recuperado de https://www.pagina12.com.ar/202789-me-di-cuenta-de-que-cuando-socialmente-no-percibes-la-violen?fbclid=IwAR3IldrRRKb_RRPVo5c0-RzgGuzonjftn66Ft9gdj0SzAYudZU2hXTVGOnd8

fastidiosamente al mundo con su gloria pasada. [...] En nuestros días observamos una explosión de la figura humana. La «Humanidad» como sujeto ya no tiene rostro” (Comité Invisible, 2017: 43).

La figura del Trabajador¹⁹⁶, una arquetípica forma de experimentar el deseo, de sentir, fundamentó su existencia en base a la fuerza que en ella se da: la del trabajo. Lo que no se menciona es que este trabajo es *asalariado*. El trabajo, desvinculado del salario, del circuito cerrado de la forma universal del Trabajador queda disuelto en la situación. Se erige la posibilidad de un trabajar-nómada que comprenda el trabajo desde una dimensionalidad más próxima a como Hannah Arendt la concebía¹⁹⁷. Pero esta caída, este estar a ras del suelo terráqueo, en plena situación, fragmentado, descolgado de estas formas como la del Trabajador, tiene unas consecuencias dolorosas, miserables.

Puede hacerse sentir en la vida de los seres como un auténtico desperdicio. Nos invade entonces la nostalgia. La pertenencia es todo lo que les queda a los que ya no tienen nada. Al precio de admitirla como punto de partida, la fragmentación también puede dar lugar a una intensificación y una pluralización *de los vínculos que nos conforman*. Fragmentación no significa entonces separación, sino tornasolado del mundo. Visto en perspectiva, es más bien el proceso de «integración de la sociedad» el que se revela como una lenta pérdida de ser, una separación continuada, un deslizamiento hacia cada vez más vulnerabilidad, y una vulnerabilidad cada vez más maquillada. (Comité Invisible, 2017: 46).

Los procesos de fragmentación, profanación de lo sacro, disuelven el aglutinante pegajoso de lo hipostasiado para que “con la fragmentación sin fin del mundo se incrementa también vertiginosamente el enriquecimiento cualitativo de la vida, la profusión de formas, por poco que uno se adhiera a la promesa de comunismo que ella contiene” (Comité Invisible, 2017: 47). De esta fragmentación surgen “nuevas realidades colectivas, nuevas construcciones, nuevos usos, recién llegados en todos los sentidos, con

¹⁹⁶ Más adelante el Comité Invisible dirá que “a la majestuosa figura del Trabajador le sucede otra, raquítica, la del Muerto de Hambre, pues para que el dinero y el control puedan infiltrarse por todos lados, es preciso que el dinero falte por todos lados. En adelante todo debe constituir una ocasión para generar algo de efectivo, un poco de valor, para ganarse algún «billetito»” (Comité Invisible, 2017: 101). Y más adelante, retornando sobre la figura del Muerto de Hambre dirá que “en economía, la teoría del Muerto de Hambre se llama «teoría del capital humano». Resulta más presentable. La OCDE lo define hoy en día como «el conjunto de conocimientos, cualificaciones, competencias y características individuales que facilitan la creación del bienestar personal, social y económico»” (Comité Invisible, 2017: 103).

¹⁹⁷ Nos referimos aquí a la celebre conferencia que dio en 1957 bajo el título “Labor, Trabajo y Acción” en la que, en un estilo heredero de su profesor, Martin Heidegger, desentraña el sentido etimológico de las palabras que tiene por título la conferencia. Cfr. Arendt, Hannah (2008) *De la Historia a la acción*. (trad. Fina Birulés) Barcelona: Ed. Paidós. p. 89-107.

las confrontaciones necesariamente generadas por el frotamiento entre los mundos y los modos de ser” (Comité Invisible, 2017: 47).

Pero ¿a qué se refieren con esta fragmentación? Y, sobre todo, ¿no es esta “promesa del comunismo que [la fragmentación] contiene” (Ibid.) a lo que nos venimos refiriendo con *comunalismo*? El propio CI añade a esta cuestión que

Hay algo en la fragmentación que apunta a eso que nosotros llamamos «comunismo»: es el retorno a la tierra, la ruina de toda puesta en equivalencia, la restitución a sí mismas de todas las singularidades, la derrota de la subsunción, de la abstracción, el hecho de que momentos, lugares, cosas, seres y animales adquieran todos un nombre propio, *su* nombre propio. Como muestra la embriología, cada individuo es la posibilidad de una especie nueva desde el momento en que hace suyos los datos de lo que lo rodea inmediatamente. Si la Tierra es tan rica en entornos naturales, es en virtud de su completa ausencia de uniformidad (Comité Invisible, 2017: 48).

Poner en ruina toda equivalencia es declarar la guerra al desear que se ubica allí donde la figura del Trabajador pretende integrar, neutralizar, la multiplicidad propia de los fragmentos, de ese “individuo” de la embriología y su potencial que excede toda uniformidad.

Cual videojuego, simulacro de la realidad estetizada, se experimentan los afectos propios del entorno virtual con un personaje cuya sensibilidad ha sido amputada necesariamente. Es justamente en los *bugs*, la aparición de esa singularidad, de ese “yo siento”, lo que abre y moviliza la virtualidad de dicho entorno, no sólo alertando a la policía del afecto, sino que amplían el rango perceptivo, expanden las posibilidades de actuación y más importante, apuestan por una mejora cualitativa de la vida al notar que *algo* cambió.

Este escenario que menciono, el del videojuego con *bugs* como síntoma de una unificación falluta, el CI trae la figura del psiquiatra Tosquelles el cual

constataba que los enfermos tendían a ser una rareza social, curaba a los psicóticos de forma más segura que el manicomio. Decía: «La guerra civil está en relación con la no homogeneidad del Yo. Cada uno de nosotros está hecho de pedazos contrapuestos con uniones paradójicas y desuniones en nuestro interior. La personalidad no está hecha como un bloque. Si no, sería una estatua. Hay muchas menos neurosis durante la guerra que en la vida civil, e incluso hay psicosis que curan». He aquí la paradoja: la coacción a la unidad nos descompone,

la mentira de la vida social nos psicotiza y abrazar la fragmentación nos hace reencontrar una presencia serena en el mundo. Hay un cierto punto en la mente en el que este hecho deja de ser percibido contradictoriamente. Es ahí donde nosotros nos ubicamos (Comité Invisible, 2017: 49).

El *nombre propio*, el reconocimiento de que algunas psicosis curan, la salida de la vida civil y la entrada en la guerra civil como proceso de *des-bloqueo* y caída en la fragmentación y la presencia... Hablar desde el nombre propio permite sentir la emergencia de esta frase: “siento que pierdo el tiempo”. El encuentro ocasional entre enunciado y experiencia¹⁹⁸ permite, apercebido, “una interrogación subjetiva profunda, negarse a hablar con pensamientos y palabras prestadas, vaciar la legitimidad de todo nosotros impostado” (Fernández-Savater, 2009) propagar una “rebelión existencial y política contra la inautenticidad de las voces que nos hablan” (Ibid.). Ello supone considerar que sólo “somos libres en la medida en que somos fieles a un centro que permanece desconocido” (Castro, 2017: 297). Por ello asevera el psiquiatra Tosquelles que los psicóticos curan de forma más segura. La figura absoluta del Trabajador no es más que el soporte de un *deus ex machina*, de un vacío, un no saber siempre taponado, rellenado, con palabras, pensamiento, deseos, ilusiones, etc. En resumidas cuentas, el propio manicomio.

Lo curioso, es que estos manicomios, como lugares hegemónicos de discriminación entre lo pertinente y lo que excede, ya no precisan de una “fastidiosa producción de sentimiento de pertenencia siempre vacilante” (Comité Invisible, 2017: 50), como podría serlo el estar “sano” psíquicamente habiendo erradicado de la conducta todo comportamiento anómalo o patológico, sino que por otro lado opera directamente en lo real, en la emergencia misma de las singularidades del campo pre-individual. El programa contiene “un orden que no pretende nunca fabricar una nueva pertenencia fantasmática, sino que se contenta con proveer, mediante sus redes, sus servidores, sus autopistas, una materialidad que se impone a todos incuestionablemente (Comité Invisible, 2017: 50-51).

Siendo en lo real donde se opera, algo a lo que Deleuze y Guattari ya divisaron como señala Ingala cuando establece las diferencias entre el inconsciente maquínico, trascendental y material, y la conciencia empírica¹⁹⁹. El CI nos insta a captar los efectos

¹⁹⁸ Cfr. Fernández-Savater, Amador (01/11/2009) “Error del sistema. Notas a partir de Daniel Blanchard” en *Espaienblanc.net* recuperado de <http://espaienblanc.net/beta/?cat=9&post=2319>

¹⁹⁹ “[...] el orden de las intensidades, de las puras diferencias de intensidad no cualitativas, el orden de lo real- véase de nuevo que la Diferencia pasa ahora del registro de lo simbólico al de lo real -, es lo único que

que esta misma operatoria produce y contrarrestarla, precisamente, con aquello que veníamos diciendo de la fragmentación.

Esa operación de fraccionamiento, de fragmentación, implica que el sujeto abandone la sucinta creencia del Yo pegajoso. La tautológica fórmula “yo soy yo” como aglutinante de la ilusión personalista trascendental del neurótico consumidor consumido, y el juego borroso de la identidad protésica, se halla siempre en un estado crepuscular. La constante aparición del otro que se da al encuentro, del *bug* del “yo siento”, del silencio tras una conexión ocasional entre experiencia y enunciado (Fernández-Savater, 2009), etc., no hace más que despegar no sólo el pegote del yoísmo sino abrir la carcasa de lo que ese “yo”, su provisionalidad dentro de un programa cuya misión es la de aguantar, “keep the show going”²⁰⁰, pretende capturar.

Con esto no nos referimos al “¡Wow! ¡Cómo me conocen! ¡Saben precisamente cómo soy yo!” ni tampoco al “Anuncios de mierda, ¡¿quién cojones querría comprarse eso con lo caro que está?!”. Ni beneficio ni contrariedad: *efectos*, lo que se nos da más allá de “la pura ilusión” (Ingala, 2012: 280) de lo simbólico e imaginario que constituye la forma absoluta y provisoria del Trabajador. Este fantasma del Trabajador, atraviesa el cuerpo social, dando como resultado figuras menores que, en participación con esta figura universal desvirtúan toda acción política jugándose en un plano aún hipostasiado ajeno al campo de las intensidades, de la afinidad o siquiera del comunalismo. En torno al fantasma menor de la asamblea el CI dirá que

el problema de la decisión política [desde la asamblea] no hace más que repetir y desplazar a escala colectiva lo que ya es una ilusión en el individuo: la creencia en que nuestras acciones, nuestros pensamientos, nuestros gestos, nuestras palabras y nuestras conductas serían el resultado de decisiones que emanan de una entidad central, consciente y soberana: el Yo. El fantasma de la «soberanía

verdaderamente existe, pues las extensiones, las identidades, lo simbólico y lo imaginario son pura ilusión -si bien ilusión trascendental-, efecto óptico del movimiento de la producción. La conciencia empírica nos presenta un mundo de individuos, de personas concretas con nombres y apellidos, de taxonomías y tablas categoriales; pero el inconsciente opera por debajo de todo eso, opera en intensidad, es a-subjetivo o, más bien, su único sujeto es el deseo (AE 85-86) [...] la exigencia de mantener una distancia crítica entre la experiencia posible del empirismo ordinario -la experiencia de la ilusión trascendental, la experiencia simbólica e imaginaria [que hallamos en la figura del Trabajador por ejemplo]- y la experiencia *real* del empirismo superior o trascendental -la experiencia de lo real, de las intensidades-, aunque esa distancia crítica asume que lo verdaderamente real es lo segundo, a pesar de que lo primero, por muy ilusorio que sea, tiene efectos -y efectos con frecuencia devastadores” (Ingala, 2012: 280).

²⁰⁰ Como las antenas que usaban los extraterrestres de la película de John Carpenter del 1988 titulada *They Live*.

de la Asamblea» no hace más que reproducir en el plano colectivo la ilusoria soberanía del Yo. [...] Cuando uno sabe todo lo que la monarquía debe a la elaboración de la noción de «soberanía», a veces se pregunta si el mito del Yo no será simplemente la teoría del sujeto que ha impuesto la realeza dondequiera que ha prevalecido en la práctica. Para que el rey pueda entronizarse en medio del país, es necesario que el Yo haga lo propio en medio del mundo (Comité Invisible, 2017: 62-63).

El pegote del Yo, con el que se sostienen las prótesis, los complementos propios de estos fantasmas que atraviesan, pueblan, aparecen en cada foto, debe disolverse. La aparición fantasmagórica del padre de Hamlet puede pedir venganza o la del Trabajador y lo que se defiende de turno en su nombre pone a prueba cuán pegajoso es el yo. En caso de no pegar con nada, ser un constante atentado contra la constricción del momento, el cercenado de la situación, pura existencia de deflagración política (Comité Invisible, 2017: 64), permite ver que espíritus habitan en el neón de las grandes ciudades y en la humareda a tabaco y gemidos de un hedonismo nihilista²⁰¹ propio del Trabajador en sus días de descanso.

Este Yo pegajoso, las constantes apariciones fantasmales en la cotidianeidad, una sensación constante de zombificación por programáticas vampíricas son panoramas que, aun siendo conscientes de ellos, es difícil no esquivarlos, no sumirse en ellos, no defenderlos, sostenerlos, sin darse cuenta. Pero es en ese terreno, el que habita otra dimensionalidad aun estando dentro del *Continuum*® el que reconoce que la

política verdaderamente solo la hay en lo que surge de la vida y hace de ella una realidad determinada, orientada. Y esto nace de lo cercano y no de la proyección hacia lo lejano. Lo próximo no significa lo restringido, lo limitado, lo estrecho, lo local. Significa más bien lo concertado, lo vibrante, lo adecuado, lo presente, lo sensible, lo luminoso y lo familiar: lo previsible y lo comprensible. No es una noción espacial, sino ética. La distancia geográfica es incapaz de alejarnos de aquello de lo que nos sentimos próximos. Y a la inversa, ser vecinos no siempre nos acerca. Solo *en el contacto* se descubre al amigo y al enemigo. Una situación

²⁰¹ “Se ha configurado un “hedonismo nihilista” donde la posibilidad del fin de nuestra especie es más deseable que la destrucción de las relaciones sociales que nos hacen miserables, situación que se ha vuelto “algo más parecido a una atmósfera general que condiciona no sólo la producción de cultura, sino también la regulación del trabajo y la educación, y que actúa como una barrera invisible que impide el pensamiento y la acción genuinos” (Sandoval, 2020: 19). Cfr. Sandoval Vargas, Marcelo (2020) “Teoría crítica en la guerra social del fin del mundo” en *Utopía y praxis latinoamericana, Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social*, Año 25, N° 90, p. 12-31

política no procede de una decisión, sino de un choque o del encuentro entre varias decisiones. Quien parte de lo próximo no renuncia a lo lejano, simplemente se ofrece una oportunidad para llegar a ello. Pues es siempre desde el aquí y ahora como se ofrece lo lejano. Es siempre *aquí* donde lo lejano nos afecta y donde nos preocupamos de él. Y esto al margen del cuál sea el poder de desarraigo de las imágenes, la cibernética y lo social (Comité Invisible, 2017: 70).

Sentir la distancia que se da en NOSOTROS, ese *SE* impersonal, que no es nadie y todo el mundo, está en contacto, vibra con cada encuentro. Toda la neutralización estética de una personalización individualista pierde su fuerza cuando se ven las patas al programa, los microchips que sostienen el holograma de aquellos fantasmas que acosan día tras día. Sufriendo las consecuencias de una carestía de palabras para expresar lo que sentimos en cada situación y verlo como un problema más que como una oportunidad para tomar una serie de decisiones, acostumbrarse a los cortes. Correr con tijeras en la mano. *Freedom*® que amputa e imposibilita la creación aquí²⁰². Condiciones de posibilidad que se restringen a la experiencia posible de las tablas de categorías del programa²⁰³. Caer, tropezar horriblemente. Traicionar para crear (Castro, 2017: 296). “Hay que desaparecer, devenir desconocido, imperceptible. Presionado por una experiencia viva de la muerte, un artista no puede nunca “ser conocido”, ser reconocido: sólo puede conquistar el derecho a un nombre propio, el que brota de una obra que no es nadie, al término de un grave proceso de despersonalización” (Castro, 2017: 297). Hay un riesgo, unos huevos que se tienen que romper para hacer una tortilla o temple para un lienzo en blanco. Por eso el papel de las instituciones, de los hologramas, de un programa, de la patria y demás entidades están presentes cotidianamente: para no

²⁰² Como dirá Gustavo Herrera en su artículo sobre Foucault y las instituciones, “lo que la libertad establece en un ordenamiento jurídico es que promueve el “amoldamiento” de un sujeto a una realidad definida de antemano, que no es más que la decisión de unos pocos sujetos y replicados en las instituciones para disciplinar al a sociedad en su conjunto” (Herrera, 2019: 119), y continúa con respecto a la localización de la disciplina del cuerpo tras la aceptación de estas libertades arguyendo que es en la institución como “orden espacial que contempla la tecnología del poder alojado en una institución también considera una forma de distribución y mecanismo de relaciones de poder en un tiempo determinado” (Ibid.). El *entre* queda capturado en un simulacro tras la muerte de la realidad como diría Baudrillard. Cfr. Herrera, Gustavo Cristóbal (07/11/2018) “El cuerpo disciplinario y el ocaso del a libertad: Análisis del hospital psiquiátrico y la escuela en el pensamiento de Michel Foucault” en *Sincronía. Revista de Filosofía*, Año XXIII, N°75. p.104-128.

²⁰³ “La esencia de la economía no tiene una esencia económica. Marx se equivocó en este punto clave, pues hizo una crítica política de la economía, pero no hizo la crítica de la metafísica encarnada en nuestra obsesión política. Toda economía, incluso socialista, es primeramente una metafísica del tiempo, una tecnología del control temporal. De ahí la magia que ejerce sobre las poblaciones: permanecer juntos, marcar el paso.” (Castro, 2017: 264).

tener que *afirmar* nada, que arriesgar nuestra lectura singular de la vida y de las cosas, que producir juntos una inteligibilidad del mundo que nos sea propia y común. El problema es que renunciar a hacer esto es sencillamente *renunciar a existir*. Es dimitir ante la vida. En realidad, lo que necesitamos no son instituciones, sino *formas* (Comité Invisible, 2017: 73-74).

Formas de dar la vida, arriesgar a darnos la existencia en otra dimensión a la ya siempre codificada por la legalidad de la institución²⁰⁴. Darse a lo que espontáneamente emerge en la experimentación. Formas que son obras, oficios, pensamientos, amistades, costumbres... formas que interaccionan, que se viven y crean de forma continua. (Comité Invisible, 2017: 74).

Estas formas nos recuerdan a las que en su momento Gilles Deleuze y Félix Guattari tildaron de *rizoma*, una imagen del pensamiento. “Un rizoma es, precisamente, un caso de sistema abierto [...]. Un sistema abierto es aquel en el que los conceptos remiten a circunstancias y no ya a esencias” (Ingala, 2012: 310). Un rizoma se caracteriza por no ser serial, sino que nace y muere en el mismo momento, en la misma situación. Las formas, esas obras, pensamientos, etc., no siguen una serie programática, una línea general. El Trabajador es un circuito cerrado donde las formas responden a la serie, a una jerarquía, a una discriminación ubicada en la abstracción universal. “El rizoma es la figura de esas multiplicidades que va a sustituir a las series” (Ingala, 2012: 317). Estas multiplicidades son precisamente aquello que desborda cualquier hipostasis, cualquier binarismo entre por ejemplo “lo consciente y lo inconsciente, entre la naturaleza y la historia, entre el cuerpo y el alma” (Ibid.). Así, las multiplicidades y su figura, el rizoma, “son la realidad misma y no presuponen ninguna unidad, no entran en ninguna totalidad ni tampoco remiten a sujeto alguno” (Ibid.). Ignacio Castro dirá sobre este mismo punto recordando a Deleuze en *Rizoma* que “esta magia del instante sólo es momentánea y nos exige el resto del tiempo habitual, pasar por todos los dualismos, todas esas oposiciones metafísicas sin las cuales no podemos vivir, como un pesado mueble que sin cesar desplazamos” (Castro, 2017: 229).

²⁰⁴ “Las instituciones nacen de la necesidad de generar un sujeto tipo por parte del poder, este sujeto acude a las instituciones por leyes que regulan el accionar cotidiano del as personas y pretenden normar al sujeto, además se utilizan discursos o relatos que fomentan lo necesario y hasta impostergable de asistir a instituciones que diseñen el marco teórico y práctico de un sujeto, por ejemplo, asistir a una escuela o acceder a un centro asistencial de salud” (Herrera, 2019: 119-120). Aunque también encontramos ejemplos con el CI cuando mencionan la asamblea y las consecuencias posibles de la institucionalización de los procesos de desterritorialización.

Las obras, por ejemplo, de David Lynch atentan contra una serialidad, una consecución lógica, presentando atmósferas más que escenas. De hecho, lo deja claro cuando dice sobre Twin Peaks “esto seguramente no termine en nada, hagámoslo en serio” (Rodley, 2017: 186). Ese *seguramente no termine en nada*, hace alusión a una pérdida de tiempo en algo que no será aceptado por la audiencia, mientras que el *hagámoslo en serio* refiere al “una obra es una forma” (Comité Invisible, 2017: 74) del CI.

La atmósfera, aquello a lo que se dedica Lynch, se nos presenta de tal modo puesto que “todo sentido real roza las sombras, se presenta cargado de ambivalencia y espectros” (Castro, 2017: 139). Todo lo que nace se da en *forma*. Lo atmosférico es por donde las vetas del programa se ven más claras, donde lo ominoso de lo salvífico, su calor, deja sentir el infierno. Es por ello que el poder seductor puede ser absorbido por la industria cinematográfica, pornográfica o discográfica. El diseño de atmósferas conlleva este asfaltado del deseo o la liberación del mismo estado anestesiado.

Jean-Michel Basquiat puede bien pintar como un niño de 8 años o haber performances que producen una sensación ambivalente entre vergüenza ajena e impotencia por no entender qué carajo está pasando. La atmósfera está *ahí*, el momento, la situación. Se le da cancha al “yo siento”. Se le da la ambivalencia para que la palabra diga algo de lo que viene de *atrás*.

La institución, el programa, la estética, etc., promete una “estabilización de lo real definitiva con la muerte” (Comité Invisible, 2017: 76). Una paz que ha de mantenerse, participar de ella. El tiempo, desde la institución, se presenta trascendido, “sustraído al curso imprevisible del devenir” (Ibid.), una “entidad palpable, un sentido unívoco, liberado de los vínculos humanos y de las situaciones” (Ibid.).

No cabe duda de que el invento del *hipostasiómetro* “cunde” en esta definición de la institucionalización de las formas. De hecho, no escapa a este proceso de institucionalización la educación como patronaje del *aprender* y el *pensar*. CI dirá que “no es algo fortuito que la escuela arrebatase a los niños el gusto por aprender: es que los niños con gusto por aprender harían de ella algo casi inútil” (Comité Invisible, 2017: 78).

Del mismo modo que la institucionalización de la educación tenemos los sindicatos “cuyo objetivo no es manifiestamente la emancipación de los trabajadores, sino más bien la perpetuación de su condición” (Comité Invisible, 2017: 78). La institucionalización consiste en esto: la *perpetuación* de una forma-de-vida. Para asegurar esta perpetuación,

combatir la posible rigidez que la misma está condenada a sostener, es precisa una constante actualización. La institución necesita que el pegote del Yo no se seque, que se mantenga fresco para que los fantasmas puedan pegarse. La rigidez del programa no se movería si no fuese por la plasticidad de este pegote.

Nada de esto podría durar, todo quedaría demasiado fijado, sería demasiado poco dinámico, si la institución no se empeñase en compensar su rigidez mediante una atención constante a los movimientos que la sacuden. Existe una dialéctica perversa entre institución y movimientos que demuestra su férreo instinto de supervivencia (Comité Invisible, 2017: 79).

Siendo tal la institucionalidad del Yo, el mantenimiento de su pegajosidad, su movimiento en constante actualización mediante el *feedback*, y la perpetuación de un borrado de horizontes posibles el CI propone como medida cautelar el *destituir* para realzar el devenir comunalista, el de la *afinidad*, que queda siempre marginado por una reiterada presencia líquida del paternalismo de Imperio. Castro menciona que este *feedback*, o como lo llama él “interactividad” (Castro, 2017: 243), no es más que “interpasividad” (Ibid.). En sus palabras:

la interactividad a la que se nos empuja por doquier es una invitación constante a la *interpasividad*. Se nos invita a que seamos pasivos en el *entre*, en el ínterin que hay en medio de cada uno de nosotros, entre uno y otro, y en las entrañas de cada franja horaria controlada. Incesantemente, se trata de cubrirnos ante lo que se revela de golpe. Desactivando el instante que es la ley del tiempo, su a priori secreto (Castro, 2017: 243).

Frente a esta interpasividad que resulta de una actividad, una *inter-actividad*, con la institución, el CI, como ya mencioné propone una *destitución*, para recuperar ese *entre* que menciona Castro, esa posibilidad a la decisión, al corte en el campo de las afinidades, donde las intensidades no hacen más que aparecer como síntoma de esta sepultura que es la manutención de una comunicación vampírica con el programa. Sobre el *destituir* el CI, recurriendo a la raíz etimológica de la palabra, dirá que significa “poner en pie aparte, erigir aisladamente; abandonar; apartar, dejar en la estacada, suprimir; decepcionar, engañar” (Comité Invisible, 2017: 83). Y agregan que

Mientras la lógica constituyente viene a estrellarse contra el aparato de poder del que pretende tomar control, una potencia destituyente se preocupa más bien de escapar de él, de arrebatarle toda presa sobre ella a medida que la gana sobre el

mundo que forma al margen. Su gesto propio es la *salida*, en tanto que el gesto constituyente es típicamente la toma por asalto. Conforme a una lógica destituyente, la lucha contra el Estado y el capital vale en primer lugar por la salida de la normalidad capitalista que en ella se vive, por la deserción de las relaciones de mierda con uno mismo, con los otros y con el mundo que en ella se experimenta. Así pues, mientras los constituyentes se sitúan en una relación dialéctica de lucha con lo que domina para apoderarse de ello, la lógica destituyente obedece a la necesidad vital de *desprenderse de* eso mismo. No renuncia a la lucha, se *apega a su positividad*. No se ajusta a los movimientos del adversario, sino a aquello que requiere el incremento de su propia potencia (Comité Invisible, 2017: 83).

Constituirse o destituirse. La *forma*²⁰⁵ no confronta, sino que, su sola presencia, genera efectos dialécticos, bélicos. La causa de su crecimiento no se da por la conquista sino por el incremento de su potencia, la relación con otras formas, de su vitalidad. Si ello implica la lucha, se participará en ella como medio mismo para el aumento de esta potencia vital del *entre* que puede ser deseado de otro modo. Habitar el mundo de las formas, tal y como lo entiende el CI, implica apartarse de una representación como puede ser la institución, de una pavimentación del miedo que supone habitar el mundo de las formas. La destitución implica, como dicen, una *salida*, un apartarse de allí donde la potencia requiere de prótesis. Donde se huele la tostada de un programa no del todo claro, prístino, pero cuyo devenir se hace evidente en la regulación e imposibilidad de la extensión de un Cuerpo sin órganos, del rizoma, de las formas...

La *destitución* pasa por reconocer que la institución es un medio de producción de formas estancadas, beneficiosas para el programa, controladas, que pagarán un peaje. La

²⁰⁵ El CI hablando de la *forma*, más adelante en la lectura, dirá que “ver es llegar a *sentir las formas*. Al contrario de lo que nos ha inculcado una mala herencia filosófica, la forma no atañe a la apariencia visible, sino al principio dinámico. La verdadera individuación no es la de los cuerpos, sino la de las formas. Basta con examinar el proceso de ideación para convencerse de ello: nada ilustra mejor la ilusión del Yo individual y estable que la creencia de que *yo tendría* ideas, cuando está claro que las ideas *me vienen* incluso sin que yo sepa de dónde, de procesos neuronales, musculares, simbólicos tan aterradores que las ideas afluyen moviéndose naturalmente, o bien cuando me duermo y ceden las fronteras del Yo. Una idea que surge es un buen ejemplo de forma: en su enunciación entran en constelación sobre el plano del lenguaje algo infraindividual -una intuición, un destello de experiencia, un pedazo de afecto- y algo supraindividual. Una forma es una configuración móvil que mantiene reunidos en sí, en una unidad tensa, dinámica, elementos heterogéneos del Yo y del mundo” (Comité Invisible, 2017: 160-161) o como se verá más adelante “fragmentos de ser y de mundo” (Comité Invisible, 2017: 148). Si David Lynch como nombrado en estas páginas es precisamente por su afinidad con esta concepción de las formas como resultado de una atmósfera que conforma la interpasividad, el lenguaje “infraindividual -una intuición, un destello de experiencia, un pedazo de afecto” ...

destitución implica saberse atravesado no sólo por el lenguaje sino por una coartación de las formas. La destitución (y ya van tres) toma la vergüenza como brújula del anclarse a una lógica de la *deuda* con la institución donde el *feedback* es condición sine qua non para la defensa de las formas-de-vida y su correspondiente interpasividad. Esta vergüenza que no vemos en los idiotas ya que “exterioriza sus sentimientos, deseos y apetencias” (Levilla de Lera, 2009) permitiéndoles una vez “liberados del corsé de la cultura y las buenas normas de conducta, afloran deseos más locos pero, sobre todo, una urgente llamada a formar una alianza de amigos. Disgustados con el aislamiento y la privacidad a la que conduce el mundo en el que viven, haciendo el idiota, logran establecer unos fuertes vínculos afectivos entre ellos” (Ibid.). Así surge “la autentica comunidad” (Ibid.) o con Tiqqun, el comunalismo, cuya aparición para la institución ha de quedar cercenado, amputado y sujeto a protésicas maquinarias de producción hegemónicas. Siempre es necesaria una compensación, una muleta. El Yo de la institución y la institución del Yo no son más que regulaciones del umbral que supone existir. No por ello la institución debe ser algo que contraría las formas, sino que su presencia ha de ser provisoria, un límite, para evitar la sobredosis, según la fórmula de la *prudencia* de Deleuze y Guattari que aparece múltiples veces en esta tesis de la mano de F. J. Martínez, I. Castro, E. Ingala o A. Núñez entre otros²⁰⁶.

El CI proseguirá con las consecuencias de no desear la destitución a tiempo o lo suficiente como para reconocer justamente esta provisionalidad de la institución constitutiva y dinámica del Yo. La institucionalidad, como parte del programa del capitalismo liberal, produce el *entre*, mantiene pegajosa la baba del Yo que conecta “las ciudades, el contenido del trabajo y del ocio, el imaginario de las masas, el lenguaje de la vida real y de la intimidad, los modos de estar a la moda, las necesidades y su satisfacción; también

²⁰⁶ “Como toda experimentación, la teoría deleuziana entraña un riesgo y el autor es consciente de ello, y por eso aconseja cierta prudencia en la aplicación de sus fórmulas. Es interesante comprobar cómo una de las características fundamentales del pensamiento post-moderno, junto a su llamativo escepticismo y su cinismo iconoclasta, la constituye esa llamada constante a la prudencia, a la sagesse; dado que nuestro mundo ha abandonado los ídolos antiguos sin crear otros nuevos, ha roto las viejas tablas sin crear otras de recambio y ya que ahora no tenemos criterios universales ni valores válidos para todos, el único recurso que le queda al hombre contemporáneo es la prudencia; pero una prudencia en la experimentación, ya que estamos obligados a experimentar nuevas soluciones para nuestros problemas, inéditos y sorprendentes en tantos aspectos; y en esta experimentación no tenemos más guía que la prudencia para evitar repetir los errores de los que nos han precedido”. (Martínez, 1987: 37-38).

produce *su propio pueblo*” (Comité Invisible, 2017: 105). Un pueblo que funcione, optimizado, una “humanidad *optimizadora*” (Ibid.).

Con esto, todas las cantinelas sobre la teoría del valor acaban en el Museo de Cera. Tomemos el caso contemporáneo del *dance-floor* de una discoteca: nadie está ahí por la pasta, sino para divertirse. Nadie se ha visto obligado a pasarse por allí como cuando uno se va a trabajar. No hay explotación manifiesta, ni circulación visible entre las futuras parejas, que todavía andan meneándose. Y, sin embargo, nada hay aquí que no sea una evaluación, valorización, autovalorización, preferencias individuales, estrategias, emparejamientos ideales, bajo la presión de la optimización, de una oferta y una demanda; en resumen, puro mercado neoclásico y capital humano. La lógica del valor coincide ahora con la vida organizada. La economía como relación con el mundo ha excedido desde hace tiempo la economía como esfera. La locura de la evaluación domina evidentemente cada aspecto del trabajo contemporáneo, pero también reina como un arma sobre todo aquello que se le escapa. Determina hasta la relación consigo mismo del corredor solitario, que, para mejorar sus marcas, debe ya conocerlas. La medición se ha convertido en el modo de ser obligatorio de todo lo que pretenda existir socialmente (Comité Invisible, 2017: 105-106).

Toda institución se define como centros de calculabilidad estadística anclada la teoría del valor que indique el programa, las predicciones. He ahí la necesidad de un Yo pegajoso. El yoísmo que deambula entre caderazos, hitazos, BPM, miradas, algunos pormenorizados Don Juanes impotentes y algún que otro Johannes que hace de ello todo un campo teórico donde mide, valoriza, calcula, espera y ataca a su Cordelia²⁰⁷. El hedonismo nihilista queda definido por un cálculo constante, una cercenada existencia lanzada a la predicción, a la estabilidad que rezuma de la institución y no de la decisión, el corte. Ante tanta militarización del número y un conductismo de masa la idiotez, como ya mencionamos arriba, pierde incluso su potencia al no ser más que una respuesta compensatoria de dicha institucionalización.

En una sociedad traspasada en masa por el conductismo, que no apuesta tanto por la potencia trágica de la decisión como por la potencia aditiva del número, todos los demonios se conjuran ante el temor a la conducta inducida por el ejemplo de

²⁰⁷ Cfr. Kierkegaard, Sören (2014) *Diario de un seductor* (trad. Demetrio Gutiérrez Rivero) Madrid: Ed. Alianza.

otros. Una sociedad cuyo refugio es la masa teme al caso singular como la burbuja teme a la punta de una aguja” (Castro, 2017: 325).

Ese Yo pegajoso de discoteca, del *dance-floor* del párrafo anterior, es el cercenamiento de lo que el dinero *puede*. La institucionalidad trata el dinero como una apuesta, un seguro, una contribución al futuro, la habilitación de un servicio, un VIP al cual todos pueden acceder con la estipulada inversión. En la pista de baile, en la discoteca, la previsión, el pronóstico, es más fuerte que lo que efectivamente se da. El dinero *puede* aquello que está más allá, pero también puede lo que está más acá. El poder del dinero ese *entre* queda codificado, restringido a un campo de mera compra futura. La espera, la acumulación, la esperanza, la fe en la institución, atraviesa lo que *puede* el dinero. Esta dimensionalidad en la que queda capturada el dinero, y no sólo éste como venimos viendo, minan la situación, el momento, por un juego de equivalencias futuras o utópicas, ubicadas en otro lugar. Sobre el dinero y su acumulación el CI dirá que

es la postergación de todo goce efectivo en cuanto el que dinero pone en equivalencia como posible el conjunto de lo que permite comprar. Todo gasto, toda compra es un primer lugar privación con respecto a lo que el dinero *puede*. Cada goce determinado que permite adquirir es de entrada negación del conjunto de los demás goces potenciales que contiene en sí mismo. En la época del capital humano y de la moneda viviente, son cada instante de la vida, cada relación efectiva, los que ahora están aureolados por un conjunto de posibles equivalentes que los minan. Estar aquí es en primer lugar la insoportable renuncia a estar en cualquier otro lado, donde la vida es aparentemente más intensa, como se encarga de informarnos nuestro *smartphone*. Estar con tal persona es el insoportable sacrificio del conjunto de las demás personas con las que uno también *podría* estar. Cada amor es aniquilado por anticipado por el conjunto de los amores posibles. De ahí la imposibilidad de estar ahí, la incapacidad de estar con. De ahí la desgracia universal (Comité Invisible, 2017: 110-111).

He aquí a lo que se refiere CI con *optimización*: el presente sufre de la condición de *otro lugar* equivalente e incluso más satisfactorio. “Esto *aún, todavía*, no es el Edén”. Un Edén hecho a medida, medido, distinguido, pero dentro de los límites de la institución. “Progresa adecuadamente, pero puede mejorar” suelen decir profesores de primaria. ¿Adecuado a qué y hasta dónde esa mejoría? ¿Algún día *sentiremos* que no se puede mejorar más?

Una dislocación necesaria, una reubicación, una negación de la forma por una inversión, una postergación, etc. Se vende y se compra un *supuesto*, una aproximación, un cálculo, una estadística, un *posible*, un *podría*. El control, proveniente de la institución y a su vez del programa, siempre estará *a posteriori*, y el discurrir por las ficciones cotidianas no supone ningún problema porque han sido hechas a medida de aquello cuya muerte sólo es un espectáculo ajeno.

A cambio de la incapacidad central de morir, tenemos el espectáculo excepcional del a muerte de los otros. En los casos frecuentes de desgracias públicas, de catástrofes naturales, crímenes comunes o atentados terroristas, es difícil no ver que, en la expectación general, con la repetición morbosa en los medios de las *mejores* escenas y la multiplicación de los índices de audiencia, se está por encima de todo *celebrando* algo (Castro, 2017: 328).

Ese pegote del Yo se mantiene así estirado, estriado, conectado a una ficción general que *comprende* la historia y ofrece un pasado y un futuro. Manual de instrucciones incluido. El *entre* queda secuestrado a cada momento, y así es deseado, por la razón que sea. Se ama la medida más que el viaje. La experimentación queda pormenorizada frente a la ordenada y serial presentación del servicio. Lo real: “se ha destrozado la vida estudiando filosofía”. Esta *entre* que optimiza la vida demanda entregar la muerte. La decisión, el corte, se hacen en la temporalidad del espectáculo, como escoger el color de un coche, a qué partido votar, o cuando hacer la declaración de la renta. El deseo poscapitalista del que habla Mark Fisher (Fisher, 2018b: 141) es imposible estando el deseo constreñido a esa muerte carente de potencia. Lo que *puede* el dinero, lo que *puede* un cuerpo, lo que *puede* el comunismo, la idiotez, son preguntas que pierden el sentido cuando el pronóstico ya estipula lo más adecuado para los tiempos que corren.

La economía no es solo eso de lo que debemos salir para dejar de ser unos muertos de hambre. Es de donde tenemos que salir para vivir, sencillamente, para estar presentes en el mundo. Cada cosa, cada ser, cada lugar es inconmensurable en cuanto que está ahí. Se podrá medir una cosa cuanto se quiera, en todos sus recovecos y en todas sus dimensiones, pero su existencia sensible escapará eternamente a toda medición. Cada ser es irreductiblemente singular, aunque solo fuese por estar aquí ahora. Lo real es, en última instancia, incalculable, indomeñable. Por eso hacen falta tantas *medidas policiales* para preservar una apariencia de orden, de uniformidad, de equivalencia (Comité Invisible, 2017: 111).

De entre todas las *medidas policiales* que se emplean para disimular lo desbordante de lo real, para reprimir/producir lo que no cesa de retornar, es la posibilidad de hacer *rehenes*. Pero ¿para qué *hacer rehenes* si es deseada incluso esta medida policial? Hay imaginarios que es preferible que sean secuestrados, imaginarios hechos rehén. No hay un exilio, sino una retención. El poder de aislamiento o marginación no solo recluye en un recinto custodiado por el estado (o empresas que colaboran con él, mercenario-empresario) al *reo*, a lo singular, sino que su sola existencia genera una *atmósfera* en el resto de la sociedad. De ahí que sea molesta su aparición. Hay un latir que la figura del *reo*, del criminal, del terrorista, genera en el deseo. Esto, forma parte también de lo que CI mencionaba con la creación del propio *pueblo* del estado (Comité Invisible, 2017: 105). Las medidas policiales, el calculo militar, la institución constituyente son formas de producción de un pueblo, sus límites dentro del programa. Es por y para el pueblo que se lo amputa de su existencia de su condición mortal. La experiencia ha de quedar relegada al simulacro, justificación para toda medida. Es por y para el simulacro que se coarta toda singularidad que se da en la presencia. Esta que utópica, queda secuestrada en esa red que venimos llamando institución. La destitución consiste en comenzar a despegar el Yo mediante su traición, el violentarlo, engañarlo, sintonizando un “yo siento” en vez de un “yo soy”. Darse en los morros con un no saber que insiste, que demanda un nombre propio, una palabra, un corte con el *Continuum*®. Desfazar la ilusión fabricada por el liberalismo existencial, desgranar la *Freedom*® deseando estar aquí con NOSOTROS después de tanto anuncio, tanta previsión, comunión en lugar de afinidad.

“La economía, tal es su principio, nos hace correr como ratas a fin de que nunca estemos *ahí* y descubramos el pastel de su usurpación: la presencia” (Comité Invisible, 2017: 112). Precisamente esta presencia, usurpada, es la que hace, en su restitución, “saltar el plano de realidad” (Ibid.). Eso es lo que supone salir de la economía, desplazar el programa. El plano de equivalencias pierde fuerza, no porque la singularidad emerja únicamente, sino precisamente porque queda desvelada como máquina de regulación y producción del llamado *pueblo*. Una sociabilidad, un vincular, que enlaza y ubica, toda relación bajo un marco de extrañamiento. Como dirá el CI,

El intercambio mercantil y todo lo que comporta de cruel negociación, de desconfianza, de engaño, de *wabu wabu*, como dicen los melanesios, no es una especificidad occidental. Allí donde se sabe vivir no se practica este tipo de relaciones más que con los extranjeros, con las gentes a las que uno no está

vinculado, que son lo bastante lejanos como para que una riña pueda acabar con una conflagración general. Pagar, en latín, viene de *pacare*, «satisfacer, calmar», en particular repartiendo dinero a los soldados a fin de que puedan comprar sal; un salario, en suma. Se paga *para tener paz*. Todo el vocabulario de la economía es en el fondo un vocabulario de la guerra evitada. [...] El vicio de la economía es reducir todos los vínculos posibles a relaciones hostiles, todas las distancias al extrañamiento. De este modo recubre toda la gama, toda la gradación, toda la heterogeneidad entre las diferentes relaciones existentes e imaginables (Comité Invisible, 2017: 112-113).

La economía, su semiótica, es una forma bélica de organización social, o como dice el CI una evitación de la guerra, “ahorrarse” una guerra. Al no haber un común uso de los recursos, es necesario el “se paga para tener paz” (Comité Invisible, 2017: 112) reduzca las diferencias a una equivalencia, “reducir todos los vínculos posibles a relaciones hostiles, todas las distancias al extrañamiento” (Comité Invisible, 2017: 113). Una relación que se establece mediante un endeudamiento, una culpa que se carga por ser un extranjero, un posible terrorista, cuyas motivaciones son extrañas. Esas distancias al verse reducidas al extrañamiento, al temor, al pánico, el dinero calma, con su equivalencia, esta diferencia horrenda. Nuevamente la tónica que tanto Tiquun como el CI sostienen vuelve a aparecer: el comunismo ha sido secuestrado, la afinidad simulada y el don de la palabra la constatación de que la singularidad es algo ajeno a la vida en plena *Freedom*® de la institución donde la decisión se impide que *pase algo*.

Salir de la economía es pues ser capaz de distinguir netamente entre las particiones posibles, desplegar desde ahí en donde uno se encuentre todo un arte de las distancias. Es expulsar lo más lejos posible las relaciones hostiles y la esfera del dinero, de la contabilidad, de la medición, de la evaluación. Es arrojar a los márgenes de la vida lo que es actualmente su norma, su corazón y su condición (Comité Invisible, 2017: 113).

La democratización del gobierno es una reducción de toda la población hacia la elección de un favorito o la abstención. Una vez la votación se ha realizado, “todo transcurre *como si las elecciones no hubieran tenido lugar*” (Comité Invisible, 2017: 128). ¿Qué es esto? ¿Qué ha pasado? El TTIP, el TPP, el CETA, las políticas económicas de austeridad, la unidad nacional, impuestos pseudo-ratificados, presupuestos al interés del favorito, etc. “Que se te vea el esfuerzo, el sudor y las lágrimas por alcanzar el poder, por representar” dice un director de campaña mientras recorta en un camerino las cartulinas con datos

estadísticos. El sudor no creo que le resulte a uno difícil fingirlo con el calor planetario aumentando.

Alguien tiene que representar el punto medio de la institución. El punto medio está en gobernar según la propia ideología del partido, del lado del espectáculo al que se tienda. Si la ideología, el espectáculo, no se regula con los resultados, con el resto de la cámara, con el senado, en definitiva, con la institución, sería “un gobierno de guerra civil” (Comité Invisible, 2017: 128). El partido, todo partido, es la legitimación de las *medidas policiales*. “Quien toma a los polis por adversarios se abstiene de traspasar el obstáculo que constituyen. Para lograr barrerlos, hay que apuntar *más allá*. Frente a la policía, no hay más victoria que la victoria política” (Comité Invisible, 2017: 129). Es por ello que para apuntar más allá lo que propone el CI es

Desorganizar sus filas, despojarla de toda legitimidad, reducirla a la impotencia, mantenerla a buena distancia, concederse un mayor margen de maniobra tanto en el momento deseado como en los lugares escogidos: así es como se destituye a la policía. «En ausencia de partido revolucionario, los auténticos revolucionarios son aquellos que se baten contra la policía»²⁰⁸. Hay que escuchar toda la melancolía que se expresa en esta constatación de Pierre Peuchmaurd en 1968 (Comité Invisible, 2017: 129).

No cabe una contestación directa con las medidas policiales, sean encarnadas en la policía o en cualquier otra representación. La institución del deseo que parte de un programa se desborda deseando más allá por lo que la policía es deseada. Las medidas policiales de la institución son medidas de contención subjetiva que evitan el desbordamiento de las propias formas por las que se sostiene el disciplinar y domesticación de los cuerpos.

²⁰⁸ “Existe una asimetría fundamental entre la policía y revolucionarios. Mientras que la policía nos toma por blanco de sus operaciones, aquello a lo que apuntamos la supera con creces; es la policía general de la sociedad, su propia organización, la que tenemos en el punto de mira. Los excesos de las prerrogativas policiales y la inflación de los medios tecnológicos de control perfilan un nuevo marco táctico. Una existencia puramente pública conduce a los revolucionarios bien a la impotencia práctica bien a una represión inmediata. Una existencia puramente conspirativa deja sin duda una mayor libertad de acción, pero lo vuelve a uno muy vulnerable a la represión y políticamente inofensivo. Se trata pues de mantener juntos una capacidad de difusión de masas y un necesario nivel conspirativo. Organizarse revolucionariamente implica un sutil juego entre lo visible y lo invisible, lo público y lo clandestino, lo legal y lo ilegal. Hemos de aceptar que la lucha, en este mundo, es *esencialmente criminal*, puesto que todo en él se ha vuelto criminalizable” (Comité Invisible, 2017: 130-131). Los revolucionarios, radicales, los difusos que deambulan entre lo visible y lo invisible, lo público y lo clandestino, son hipostasiados como criminales por el hipostasiómetro del propio sistema económico político. Los intereses de este por el mantenimiento de su pacificación, de la transmutación del *uso* por el *golpe*, de una emancipación ficcional y una independencia disimuladamente legislativa de darse el derecho a existir *así*, el constante carácter *sustitutivo y dialéctico* de las luchas sociales y los partidos políticos de izquierdas, en su conjunto, perpetúan las *medidas policiales* de las que habla CI.

Cuerpos atravesados en la institución por saberes científicos, militares, organizados, burocratizados de tal modo que el deseo, deseando su libertad, pide que los cables que sujetan su marioneta se destensen un poco. Como dirá Santiago Herrera sobre la función del médico, “es observar, examinar y clasificar entregándole al “especialista” un “poder-saber” que antes poseían los sacerdotes, y esto se justifica en el avance de las ciencias y sobre todo por la institucionalidad que le entrega el estado a los servicios que ofrece la ciudadanía²⁰⁹” (Herrera, 2019: 123). CI dirá que

Nosotros no tenemos programa ni soluciones que vender. *Destituir*, en latín, también es decepcionar. Todas las *esperas* están por decepcionar. De nuestra experiencia singular, nuestros encuentros, nuestros logros, nuestros fracasos, extraemos una percepción evidentemente partidaria del mundo, que la conversación entre amigos afina. Quien experimenta como justa una percepción es lo bastante grande para extraer las consecuencias, o al menos una especie de método (Comité Invisible, 2017: 134).

No hay programa. De hecho, es el nombre de uno de sus libros²¹⁰. La experimentación de una percepción justa, es decir, la detección de los procesos de institucionalización, de las *medidas policiales*, de la amputación de las distancias y la creación de otro extraño. Este movimiento implica la decepción de la *espera*, de la esperanza a la que reduce el esperar a que el doctor diga, a que le policía llegue, a que el experto arregle. Entre amigos, en la afinidad del comunalismo, cabe la posibilidad de producir un *desplazamiento* que destituya lo que se proclama eterno de la institución para devolverle su carácter provisorio²¹¹. Foucault, Deleuze o Guattari, advierten de las consecuencias que podríamos padecer por un estancamiento de la institución. Lo que el CI viene a recordarnos es que la destitución debe funcionar como desplante de la univocidad de la espera que se ha de decepcionar. Pero ¿Por qué cuesta verlo? ¿Cómo percibir esta violencia, esta desterritorialización y reterritorialización del *entre* por parte de la

²⁰⁹ Apretando un poco más la tuerca, Pelbart señala que lo que busca un paciente en un médico no es tanto su saber institucionalizado, sino justamente “lo que él puede, lo que él quiere, en lo que él debe convertirse, lo que él desea o no desea hacer, etc.” (Pelbart, 2009: 200). Con esto Pelbart complejiza la relación paciente-médico señalando que lo que se busca no es una mera cura sino toda una cartografía del deseo de salud. No es meramente el deseo de estar bien, sino el de prevenir la enfermedad. No se padece una enfermedad como dirá Von Weizsäcker sino que se la experimenta, con toda su neutralidad (Pelbart, 2009: 200-201) a la que se le agregará o no una serie de coordenadas preventivas ante lo desconocido de la experiencia del cuerpo pático (Ibid.).

²¹⁰ Cfr. Tiquin (2014) *Esto no es un programa* (trad. Javier Palacio Tauste) Madrid: Ed. erratanaturae.

²¹¹ Se comparte aquí una de las características señaladas por Hakim Bey y la TAZ: “el TAZ debe necesariamente renunciar a las dimensiones de la libertad que significan *duración* y una *localización* más o menos fija” (Bey, 1990: 8-9).

institución? Precisamente estando ahí. La institución no es una realidad oculta. No está atrás de alguien. Se ven los efectos y las causas en el mismo acto. Está ahí, pero no suele verse por todos los discursos que saturan el campo perceptivo. El CI citando a Kafka al hablar del triunfo del género literario de la novela policíaca en relación con esto dirá que

«[...] el secreto no está agazapado en un segundo plano. Bien al contrario, se presenta desnudo delante de nuestras narices. Por eso no lo vemos. La banalidad cotidiana es la mayor historia de bribones que existe. A cada segundo nos codeamos, sin reparar en ello, con millares de cadáveres y de crímenes. Es la rutina de nuestra existencia. Y para el caso en que, a pesar de nuestra habituación, no obstante, todavía haya algo que nos sorprenda, disponemos de un maravilloso calmante, la novela policíaca, que nos presente todo secreto de la existencia como un fenómeno excepcional y merecedor de acabar en los tribunales. Así pues, la novela policíaca no es ninguna tontería, sino un sostén de la sociedad, un peto almidonado que disimula bajo su blancura la dura y cobarde inmoralidad que, por otra parte, se hace pasar por buenas costumbres». Se trata de saltar fuera de la fila de los asesinos (Comité Invisible, 2017: 136).

La hegemónica forma-de-vida/percepción que generan las narrativas policíacas dan cabida a lo extraordinario como aquello que sucede en los extra-radios de lo *civilizado* y el *estado de derecho*, es decir, de la normalidad de la militarización y organización de los cuerpos. Como señala el CI con la cita de Kafka, las novelas policíacas “sostienen” la persecución y cancelación de los objetos extraños, los anti-cuerpos de policía. Lo policíaco nos relata la intrusión en la cotidianeidad de los cuerpos regulados y militarizados de la policía civil. Su aparición en escenas del crimen, la búsqueda de sospechosos, las entrevistas, el tonteo con el *noir* y el existencialismo de la vida del policía, la misión de velar por la seguridad del cuerpo social tornada aventura emocionante frente a lo desconocido, etc... Hay miles de tramas que se pueden desarrollar, pero lo importante, consideramos, de la citación de Kafka por el CI es precisamente esto: las “buenas costumbres” son precisamente las de las *medidas policiales*.

Tal es así, ese buen proceder, que su presencia es necesaria para regular la propia urgencia de formar comunidades. Frente al triunfo del individualismo, residuo del mandato neoliberal, las comunidades, sus formaciones, no sólo se encuentran con trabas como la representación y sus *medidas policiales*, sino también una realidad capitalista cuyos efectos para la reunión e incluso el establecimiento de lazos por afinidad, acaban por

reducirse a una mera explotación de los miembros a favor del reconocimiento público y no tanto la creación de máquinas de guerra que “son las que producen movimientos de descodificación y de desterritorialización, las que *hace huir*, la dinámica propia de los nómadas y las líneas de fuga” (Ingala, 2012: 337), teniendo cuidado del “devenir fascista” (Ingala, 2012: 338) de la misma²¹². El comunalismo puede llevar a dichas consecuencias si no se establece un cierto distanciamiento crítico. Como cita Ingala a Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas*, “hay en el fascismo un nihilismo realizado. A diferencia del Estado totalitario que se esfuerza por taponar todas las líneas de fuga posibles, el fascismo se construye sobre una línea de fuga intensa, que él transforma en línea de destrucciones y de abolición puras” (Ingala, 2012: 339).

Así, la comunidad se da en un espectro regulado en el cual las líneas de fuga quedan taponadas, imposibilitadas, reducidas, des-intensificadas, a razón de la manutención del programa, o como dice en la cita, del Estado. La policía, las novelas policíacas, movilizan el deseo a desear este taponamiento, e incluso a hallar en él aquello que dice Kafka como la buena conducta. En palabras de Castro,

en aras del control de las poblaciones, hoy es políticamente crucial una liquidez de la percepción, un masivo -y personalizado- camuflaje de la sombra de lo singular en el espectáculo de la movilidad. Sobre todo, en la percepción, de lo singular en el espectáculo de la movilidad. Sobre todo, en la percepción, se ha ofrecido al narcisismo del consumidor la ilusión de una conquista de la ubicuidad, la promesa de un *Seréis como dioses* en versión democrático-digital (Castro, 2017: 117).

La novela policial, para dejar ya el tema, es el chaleco de fuerza de la necesidad imperiosa por crear comunidades. De este modo, el CI dirá sobre éstas, el deseo de establecerlas lo siguiente:

²¹² Como encontramos en el caso de las propuestas de Nick Land en las que propone una desterritorialización absoluta, una revolución maquínica del capitalismo que llegue hasta tal punto que lo único que le quede tras una mercantilización inmanente sea su propia decapitación. Citado por Benjamin Noys, Land declara que “la revolución maquínica debe ir en dirección contraria a la regulación socialista; presionando por una mercantilización cada vez mayor de los procesos que están destruyendo el ámbito social; ir “aún más lejos en el movimiento del mercado, de la decodificación y de la desterritorialización”, pues “uno nunca puede ir lo suficientemente lejos en la dirección de esta desterritorialización: todavía no hemos visto nada” (Noys, 2018: 96). El impulso de Land, aunque sugestivo en según que puntos (como lo fue para Mark Fisher y su corto escrito *Deseo Poscapitalista*), conlleva un movimiento que arrasa con todo, una potencia nihilizante que aniquila toda carne en nombre de capitalismo financiero mercadotécnico y la propagación parasitaria y atómica de los avances en biotecnología y cibernética.

Sin la experiencia, aunque sea puntual, de la comunidad, nos morimos, nos desecamos, nos volvemos cínicos, duros, desérticos. La vida es esa ciudad fantasma poblada por maniqués sonrientes, y que funciona. Nuestra necesidad de comunidad es tan imperiosa que, tras haber arrasado todos los vínculos existentes, el capitalismo ya no carbura más que con la promesa de «comunidad». ¿Qué son las redes sociales, las aplicaciones de citas, sino esa promesa perpetuamente incumplida? ¿Qué son todas las modas, todas las tecnologías de la comunicación, todas las *love songs*, si no un modo de mantener el sueño de una continuidad entre los seres en la que al final todo contacto queda obstruido? Esta promesa frustrada de comunidad redobla oportunamente su necesidad. La vuelve incluso histérica, y hace trabajar cada vez más rápido la máquina de hacer dinero de quienes la explotan. Mantener la miseria y ofrecer un desenlace posible es el gran resorte del capitalismo (Comité Invisible, 2017: 139-140).

La experiencia de la comunidad especular fue uno de los muchos temas tratados en la ya mencionada tesis de Máster en Filosofía de Juan Ignacio Iturraspe bajo la dirección de Francisco José Martínez en la UNED²¹³. En ella se exploran las distintas *medidas policiales* de las que venimos hablando. De allí se ven diferentes formas en las que la publicidad, las series de televisión, los *reality shows*, entre otros medios audiovisuales, producen narrativas que habilitan la re-producción social de la comunidad.

El amor es un *romance*, o como canta Gwen Guthrie en *Ain't Nothing Going on but The Rent*, “No romance without finance”. La caída que se padece del amor, una experiencia romántica con su equivalente servicio u objeto de consumo. Extractos de vivencias amorosas con filaturas excéntricas que mantienen la misma estructura. Todo a medida del anillo de compromiso y las ensoñaciones ficcionales de las *love songs*, los fracasos amorosos sustraídos a un acto masturbatorio de regulación pulsional. Tanto la subida como la bajada forman parte del *roller-coaster of love*. Con sus más y sus menos, los carros pueden salir volando y acabar estampados en cualquier sitio. “We don't have to take our clothes off, to have a good time” canta Jermaine Stewart en *We Don't Have to Take Our Clothes Off*.

²¹³ Cfr. Iturraspe, Juan Ignacio (2017) *Psicoanálisis y políticas del afecto. Análisis del objeto a en los discursos afectivos de la contemporaneidad cultural y política*. Madrid: Tesis de Máster. Recuperado de <http://e-spacio.uned.es/fez/view/bibliuned:masterFilosofiaFilosofiaPractica-Jiiturraspe>

El juego de la moda también tiene que ver con ello (*ello* tiene que ver con la moda). Carta de presentación pronosticada. Pase VIP²¹⁴. No hay corporalidad sino cuerpos bien vestidos. Vestidos ideológicos que al hablar se hilvanan. Se sueltan “prendas” y “perlas”. “¡Uh! Que atrevido” dice una señora por lo bajini al ver como Michael Jackson se lleva media tienda de antigüedades y artesanías. Enseñar carne molesta, incomoda, decepciona. Del mismo modo que el preguntar por el salario en una entrevista laboral: “¿cuánto por hora?” pregunta el joven, a lo que le responden “olvidalo”.

No hay posibilidad de un tejemaneje, un arreglo del vestido. Las comunidades son capitalísticas con toques comunistas y democráticos. ¿Arreglos? De ropa, de quita y pon. Las comunidades quedan pues reducidas a su mínima expresión, taponadas por *medidas policiales* que son propias de las condiciones materiales del sistema capitalista y la unidimensionalidad de los productos culturales que de allí emergen que producen sin parar lazos con la comunidad.

En 2015, solo la plataforma de vídeos pornográficos Pornhub fue visitada 4392486580 hombres, o sea dos veces y media el tiempo que el *Homo sapiens* lleva sobre la Tierra. Hasta la obsesión de esta época por la sexualidad y su derroche de pornografía hacen manifiesta la necesidad de comunidad en el extremo mismo de su privación. Cuando Milton Friedman dice que «el mercado es un mecanismo mágico que permite unir cotidianamente a millones de individuos sin que necesiten amarse, ni siquiera hablarse», describe el resultado ocultando el proceso que ha conducido a tantas personas al mercado, ese mediante el cual el mercado las sujeta, y que no es solo el hambre, la amenaza o el afán de lucro. Friedman se ahorra también confesar las devastaciones *de toda naturaleza* que permiten establecer algo así como «un mercado» y presentarlo como natural (Comité Invisible, 2017: 140).

Palabras prestadas del mercado, como si de dinero se tratase, no hay necesidad de hablar con el otro sino *dejarse hablar*. Los efectos del mercado también quedan escondidos bajo la misma alfombra. Las ya mencionadas novelas policíacas tratan el tema de la mugre como si de otra naturaleza se tratara. No dejan de parecerse a nosotros, pero en algún punto descarrilaron y son precisas correcciones, *medidas*, etc. Toda patología,

²¹⁴ VIP, very ideological person. ¿Qué implica ser ideológicamente *very*? ¿Ser consciente de lo que el programa ideológico propone? ¿La defensa de una postura del ser? ¿Asumir las batallas del mismo sesgo ideológico? El VIP es de todo menos alguien desinformado, se las “sabe todas”, *constituido* de creencias *very* no requiere contrastación, hijo de la repetición televisiva y radiofónica, el VIP traga bulos y “va a lo que va”.

criminalidad, desvío, tiene su referente institucional. Algo que permite hablar en nombre de la totalidad, del conjunto del territorio. El mercado deja bien marcado. De este modo, el “urbanizar es mantener a raya la noche, por eso las grandes capitales conllevan -no sólo en la lógica freudiana- un tipo de sótanos, locales y barrios de miseria que no se ven en casi ninguna otra parte de la tierra” (Castro, 2017: 176). Por la misma razón, “de una manera compleja, el espectáculo [y agregaríamos del mercado siguiendo con la cita del CI] del día programado obtura los sentidos con un exceso de significación que se adelanta a cualquier posible herida sensible, sin la cual no existe percepción” (Ibid.).

La afinidad, el comunalismo, el “yo siento”,

se plantea, en cada una de nuestras existencias ínfimas y únicas, también a partir de lo que nos pone enfermos. A partir de lo que nos hace morir a fuego lento. A partir de nuestros fracasos amorosos. A partir de eso que nos vuelve hasta tal punto extranjeros los unos de los otros que, a guisa de explicación de todas las desgracias del mundo, nos complacemos con la estúpida idea de que «la gente es imbécil». Negarse a ver esto equivale a llevar nuestra insensibilidad en bandolera. Algo que se ajusta bien al tipo de virilidad macilenta y miope requerida para convertirse en economista (Comité Invisible, 2017: 140-141).

¿Qué pasaría si nos viésemos desprovistos de todo ese espectáculo? ¿Qué supondría la caída en el *comunalismo*?²¹⁵.

Considerar que “todo el mundo estúpido” tiene como lugar de enunciación aquello que llamé *comunión* que, a diferencia de la *afinidad*, consideramos un modo de existencia que consiste en el uso constante del recurso ofertado por el mercado. Palabras, valores, pronósticos, arquetipos, etc. Más arriba hablé junto con el CI de una *optimización humana*, una eficacia deseada. La *comunión* del “lazo social” se establece, como vimos con la sociabilidad en Simmel, por el bien del conjunto, del Estado y su programa. Hay una exteriorización demandada. Un no saber, una tensión con la ignorancia que, en su aparición, halla su obturador. El carácter huidizo de la comunión queda explicado en las siguientes líneas del CI:

²¹⁵ “El comunismo es el abandono del hombre a su soledad. Delante de vuestro espejo, el comunismo no os ofrece nada. Esa es su superioridad. El individuo queda reducido a su existencia propia. El capitalismo siempre puede ofreceros algo, en la medida en que aleja a la gente de sí misma” (Comité Invisible, 2017: 157).

La operación de la que vive la ficción social consiste en pisotear todo lo que conforme la existencia situada de cada ser humano singular, borrar los vínculos que nos constituyen, negar los agenciamientos en los que entramos, para a continuación recuperar los átomos, bastante lisiados, así obtenidos y retomarlos en un vínculo completamente ficticio: el famoso y espectral «vínculo social». De modo que contemplarse como ser social es siempre aprehenderse *desde fuera*, relacionarse consigo mismo *haciendo abstracción de uno mismo*. La marca propia de la aprehensión económica del mundo es no captar nada si no es exteriormente (Comité Invisible, 2017: 144).

Sustraer del campo del encuentro, de la aparición de las singularidades pre-individuales, limpiarlo de lo que sea conveniente, para ubicarlo en el “vínculo social”, el de la institución, el de la *comuni3n*, el del programa, etc. Ya sumido en el mundo de la economía política, sujeto a constante equivalencias, externalizaciones interiorizadas, “vinculado”, puede realizarse mediante operaciones personalistas provenientes de distintos valores propagados, ofertados, por el espectáculo: “Yo soy *n*”

No sufrimos en cuanto individuos, sufrimos por intentar serlo. Como la entidad individual no existe ficticiamente más que *desde el exterior*, «ser un individuo» exige mantenerse fuera de sí, extranjeros de nosotros mismos; exige en el fondo renunciar a todo contacto tanto con uno mismo como con el mundo y con los otros. Evidentemente, a todo el mundo le está permitido tomarlo todo desde el exterior. Basta con prohibirse sentir, y en consecuencia estar ahí, y en consecuencia vivir. Nosotros preferimos tomar el partido contrario, el del gesto comunista. El gesto comunista consiste en tomar las cosas y los seres *desde el interior*, en tomarlos *por el medio* (Comité Invisible, 2017: 147).

Antes de responder a “¿qué corchos quieren decir con «tomar *por el medio*»?” hay algo que comentar.

Ese “intentar” del principio de la cita es donde se condensa lo dicho hasta ahora sobre la cuestión de la *afinidad* y el *sentir*. Ese intento constante, que se ha quemado por doquier con el “no encajar”, es la afinidad ficcional de la *comuni3n*. El sentirse como un “muerto viviente” en toda su resonancia afectiva es justamente el punto de saturación al que se lleva al mantener una baraja de vínculos sociales.

El muerto viviente ejemplifica una trifulca dentro de los vínculos sociales, problemas dentro del mundo de la *comuni3n*. La *afinidad* mantiene una relación consigo como

yuxtaposición de las singularidades que florecen en el encuentro, en la decisión o el devenir del comunalismo. El muerto viviente, el zombie, según esta interpretación, es lo que resta cuando la *comuni3n* ha puesto en “déficit lo trágico, que hace tan difícil el acontecimiento de sentirse mortalmente vivos” (Castro, 2017: 329).

Aquí interviene, a nuestro parecer, la figura del “yo gosoy”, yo gozo, *je jouis* de *La Tercera*, conferencia impartida por Jacques Lacan²¹⁶. El goce es aquello que, según explica Lacan sobre el nudo Borromeo, queda anudado, encadenado, al significante. Es lo que da fuerza al habla. La falla en la cadena significativa, la mala anudarse, es precisamente lo que sucede con los cuerpos de los muertos vivientes²¹⁷. El inconsciente sigue produciendo efectos, pero quedan descolgados del plano simbólico, o mal engarzados en la cadena del 1,1,1... *n*. Es de este modo que la anudación se hace a cada momento entre el goce y el significante que produce el “lazo social” ficcional que habitamos. Ese excedente queda atrapado en dicho significante. Ese goce, el movimiento, la aparición de los efectos del inconsciente, deambulando cual zombie por las redes del programa. El “yo soy” siempre requiere de soportes externos para afianzar su posición ante un “yo siento” que parece provenir del exterior, una extrañeza que se traslada a los demás dificultando la percepción de las distancias del campo de la afinidad.

Es por ello que el CI remarcará que

No somos hermosas completitudes egóticas, Yoes bien unificados. Estamos compuestos por fragmentos, rebosamos de vidas menores. En hebreo, la palabra «vida» es un plural, al igual que la palabra «rostro». Porque en una vida hay muchas vidas y en un rostro muchos rostros. Los vínculos entre los seres no se establecen de identidad en identidad. Todo vínculo va de fragmento de ser a fragmento de ser, de fragmento de ser a fragmento de mundo, de fragmento de

²¹⁶ Lacan, Jacques (1988) *La Tercera. Intervenciones y textos 2*. (trad. Diana S. Rabinovich) Argentina: Ed. Manantial. p.75

²¹⁷ Un poco más adelante el CI dirá que “en el momento en que la aparente unidad del Yo ya no consigue ocultar el caos de fuerzas, apegos y participaciones que nosotros somos, ¿cómo creer todavía en la fábula de la unidad orgánica? El mito de la «organización» es completamente deudor de las representaciones de la jerarquía de las facultades naturales tal como nos las han legado la psicología antigua y la teología cristiana. Ya no somos lo bastante nihilistas para creer que habría en nosotros algo así como un órgano psíquico estable -digamos: la voluntad- que dirigía el resto de nuestras facultades. Este bello invento de teólogo, mucho más político de lo que parece, persigue un doble fin: por un lado, hacer del hombre, fríamente provisto de su «voluntad libre», un sujeto moral y librarlo así tanto al Juicio Final como a los castigos del siglo; por otro, a partir de la idea teológica de un Dios que ha creado «libremente» el mundo y que, en consecuencia, se distingue esencialmente de su acción, instituir una separación formal entre el ser y el actuar. Esta separación, que iba a marcar por mucho tiempo las concepciones políticas occidentales, ha hecho ilegible durante siglos las realidades éticas, pues el plano de las formas de vida es precisamente el de la indistinción entre lo que uno es y lo que uno hace” (Comité Invisible, 2017: 163-164).

mundo a fragmento de mundo. Se establece más acá y más allá de la escala individual (Comité Invisible, 2017: 148).

Y más adelante dice que “el amor no pone en relación a los individuos, más bien opera un corte en cada uno de ellos, como si de pronto estuvieran atravesados por un plano especial donde se encuentran caminando juntos sobre cierta capa del mundo” (Comité Invisible, 2017: 149).

Uno a uno los cortes sobre este no saber que se da se van produciendo. El goce queda ubicado y Uno, Yo entero, se goza allí. La *afánisis*, o temor a la desaparición del deseo sexual es lo que Lacan, desde una posición desplazada de la de Ernst Jones y Sigmund Freud, viene a señalar en el Seminario 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*²¹⁸, como la pérdida del sujeto representado por el significante, precisamente por un descuelgue de la propia cadena significante. Si el sujeto es lo que un significante es para otro significante, el sujeto descolgado (imposibilidad de significación) no halla su ser y por ende aparece el goce (también podríamos entender aquí una *sobredeterminación del narcisismo*) que colapsa la subjetividad lanzándola al desierto de la posible pérdida del deseo sexual, es decir, que haya placer. Ese plano especial al que uno cae al enamorarse es la inscripción en la cadena significante de una nueva significación, de un nuevo proceso de significación, es decir, la salida de ese sentimiento de *afánisis*. Los fragmentos se *encuentran* y dan algo nuevo, dando la posibilidad de salvar la cadena significante y la de su caída en la *afánisis*.

La reiterada decepción amorosa en el campo de la *comuni3n* supone la pérdida del significante provocando la aparición del *síntoma*. Lo que sucede con el amor es que se lo toma como una *relaci3n*, un *vínculo social*, cuando lo que supone su aparición se condensa en una *experiencia* de éste (Comité Invisible, 2017: 149). No es un iceberg chocando con otro, sino un compuesto de fragmentos chocando contra otros, mezclándose erráticamente, *deviniendo juntos* (Comité Invisible, 2017: 149). Esta experiencia, como quien hace chocar dos átomos a gran velocidad en un sincrotr3n rudimentario y espontáneo, permite tomarse más allá del significante, de su apresamiento, en el plano de las singularidades, donde aparece aquello que tememos como *afánisis*, o desaparición del deseo sexual, precisamente por la (mala) costumbre de jugar siguiendo las normas, las *medidas policiales*, rechazando de entrada la experimentaci3n al ubicarla allí donde el

²¹⁸ Cfr. Lacan, Jacques (2010) *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (trad. Juan Luis Delmont-Mauri & Julieta Sucre) Argentina: Ed. Paid3s. p.215; 224

“soñar es para todos”. En ese momento, como veremos en la siguiente cita del CI puede producirse lo un agenciamiento, o una serie de estos.

Que la secuencia de estos agenciamientos produzca una especie de coherencia que pueda desembocar en una forma es un hecho. Pero llamar en cada ocasión *con el mismo nombre* a eso que se encuentra de modo contingente en posición de dominar o de dar el impulso decisivo, persuadirse de que se trata siempre de *la misma instancia*, persuadirse finalmente de que toda forma y toda decisión son tributarias de un órgano de decisión, es sin embargo un juego de manos que ha durado demasiado. Por haber creído durante tanto tiempo en semejante órgano y haber estimulado tantísimo ese músculo imaginario, se habría desembocado en la fatal abulia de la que parecen afectados en nuestros días los retoños tardíos del Imperio cristiano que somos. A esto nosotros oponemos una atención refinada dirigida a las fuerzas que habitan y atraviesan tanto los seres como las situaciones, y un arte de los agenciamientos *decisivos* (Comité Invisible, 2017: 164-165).

Antes de proseguir con el comentario de esta cita, veamos que es un agenciamiento.

El agenciamiento es una determinada relación entre los elementos del conjunto, y en virtud de la naturaleza de esa relación unos varios elementos se tornan deseables. No habría algo así como un deseo salvaje previo y subyacente a toda formación social; antes bien, el deseo se da siempre en un agenciamiento, se *construye* con ese agenciamiento. «Desear es construir un agenciamiento, es construir un conjunto», el conjunto por ejemplo de un rayo de sol, una calle, un paisaje, una falda y una mujer que en sus relaciones recíprocas producen el efecto “enamorarse”. Así, pues, se desea siempre *en* un conjunto, en un agenciamiento -no se desea un vestido sino todo el contexto que convierte a ese vestido en objeto de deseo²¹⁹-. (Ingala, 2012: 314).

El agenciamiento pasa pues por deshacerse de un sentimiento de nostalgia, de *afánisis*, que no hace más que referencia a un modo concreto de captura. El agenciamiento por el contrario supone el reconocimiento de la situación, de lo que hay, lo que se da en dicho momento. En ese punto, el deseo ya no responde a esa nostalgia o a las buenas costumbres ante las que se solía experimentar como muerto viviente, sino que, por el contrario, esa “serie de agenciamientos” permiten desear de otro modo lo que se da allí, sin tomar

²¹⁹ En adición a lo dicho por Ingala consideramos que también, con Hakim Bey, conlleva un acto de desnudez, un acto erótico, puesto que supone percibirse en ese agenciamiento mismo, en ese rompecabezas relámpago, asociación espontánea, imprimación directa... Una crudeza erótica pareciera aglutinar el campo de lo visto en la mirada, una síntesis provisoria de lo “salvaje” (Bey, 1990: 15).

prestadas las palabras, las *imago*, las representaciones, que taponan toda forma de vínculo posible. Es decir, en lugar de un simulacro de decisión se realizan “agenciamientos decisivos” (Comité Invisible, 2017: 165).

En palabras de Ignacio Castro el agenciamiento

Es un medio de facilitar el devenir, la fuga o el nomadismo, incluyendo todo tipo de alianzas o *bodas*, también “las bodas del moscardón y de la boca del lobo”. Es lo que de otra manera la metafísica cristiana nombraba, sobre todo en los franciscanos, como una hermandad entre criaturas. Todas ellas son interdependientes porque “ninguna se basta a sí misma”. Tal comunidad terrestre y rituales de encuentro para el hombre incluye, como han recordado con ironía los escritores Jim Harrison y Gary Snyder, la posibilidad de ser devorado por un oso. El miedo y la muerte son parte del juego, sea este entendido como inmanente o trascendente (Castro, 2017: 112).

La *afánisis*, tal como el miedo y la muerte, forman parte de este comunalismo al que ya estamos o caemos tras una larga caminata en busca de cerebros y serotonina para alimentar la vida eficiente dentro del seno del espectáculo. El agenciamiento pues conlleva un riesgo y, como ya venimos señalando, es precisa la medida, una dosis que no sea mortal o acabe en fascismo como vimos más arriba con la máquina de guerra.

Continúa Castro más adelante señalando precisamente esto que el CI viene apuntando,

Es preciso abandonar la fijeza paranoica de los puntos aislados, de los individuos enfrentados, las repulsiones y los encuentros. Por parte del hombre, es necesario abandonar la distancia fenomenológica de la interpretación para acercarse a experimentar con los seres exteriores. Pensar las líneas de fuerza que recorren los espacios que nos rodean; también en un desierto surcado por sendas no siempre evidentes, donde aparentemente no se aprecia nada. Plegamientos en las montañas, germinación en las semillas, fuerzas térmicas en el paisaje. Es preciso experimentar los vectores aleatorios y ondulatorios que desbordan los diques antropocéntricos que nos separan de la tierra (Castro, 2012: 113).

El simulacro de las decisiones que refieren a una representación, a una axiomática, que suman donde no crece nada, es contra lo que escribe Castro y atenta el CI. Estar sumido en el campo de la representación, aquella a la que parecen hacer alusión en esta cita, implicaría atorar, taponar, las posibilidades que el agenciamiento produce. Meterlo todo bajo el Imperio conlleva la sepultación misma del movimiento revolucionario donde se

perciben los movimientos de fuerza que atraviesan cuerpos, enunciados, organizaciones, situaciones, que ponen en entredicho, que reubican el deseo, el ímpetu.

No hay un órgano central, un centro de operaciones, sino que éste se crea provisoriamente en situación, como dosificación acorde con lo que se da en el momento y no como consecuencia de una hipostasis, de una duplicación de lo real, una vida televisada, situada allí, a lo lejos. Desear el agenciamiento implica estar ahí, de cuerpo presente, saberse como una atención flotante y no una cámara de seguridad adosada al corpus del programa del Imperio armado con *medidas policiales*. La afinidad se da con la tibieza de una muerte lenta. Con el miedo propio de las amenazas presentes y no la *afánisis* propia del vaciamiento efectuado por la simulación.

4. *Contribución a la guerra en curso*

Siendo el original en francés publicado por la editorial La Fabrique el año 2009, en esta edición en castellano compilada por *errata naturae* y traducida por Javier Palacio Tauste, está incluido un texto de Deleuze sobre cuál es la función de un “dispositivo”, concepto extraído de la obra de Foucault. Este concepto, como se verá más adelante, será definido por Tiquun como prótesis. Pero hagamos aquí un ligero repaso a lo que menciona Deleuze sobre él.

El “dispositivo” es una “máquina para hacer ver y hacer hablar que funciona acoplada a determinados regímenes históricos de enunciación y visibilidad” (García, 2011: 4). Los dispositivos criban lo percibido y lo dicho, lo distribuyen, de tal modo que la gubernamentalidad de lo que se *da*, de lo que se manifieste, quede restringido a estos saberes/poderes que, funcionando en red, se encargan de atrapar, codificar y producir. Así, las prisiones, las escuelas, las instituciones psiquiátricas y todo aparato institucional, cumple una función de Estado en determinado momento histórico.

“La inteligibilidad de un dispositivo en función de su inscripción en un determinado régimen u orden que hay que reproducir nos remite a la noción de relaciones sociales de saber/poder y al campo de relaciones de fuerzas que las constituye como tales en un determinado momento histórico” (Ibid.). El dispositivo tiene la pretensión de atravesar el cuerpo social en su conjunto instalándose en cada singularidad que emerge para formar una trama, “una red de poder, saber y subjetividad” (Ibid.). De este modo, el dispositivo no es algo externo, sino algo que se interioriza hasta tal punto que “somos el dispositivo” (Ibid.). De ahí que más adelante, como ya veremos, Tiquun cuando se refiera a los dispositivos los nombre como prótesis de una existencia simulada, distinto al agenciamiento como ya diferenciaremos más adelante²²⁰.

Esta trama que se crea con los dispositivos es precisamente la que mantiene la distinción entre amigo/enemigo de la que habla Carl Schmitt en *El Concepto de lo político*²²¹, del cual el cuerpo social no está exento ya que los dispositivos infieren, se funden, se diseminan en la cotidianeidad, modulando el deseo, triturándolo y ubicándolo dentro un plano de gobierno que parte del mismo Imperio.

²²⁰ En este mismo texto página 153.

²²¹ Schmitt, Carl (2002) *El concepto de lo político* (trad. Rafael Agapito) Madrid: Ed. Alianza. p.56

Con este breve resumen, prosigamos con la lectura del texto de Tiqqun.

Tiqqun, a continuación del texto de Deleuze, nos presenta el *estatismo activo* al que se han inscrito los cuerpos (que no dista de lo ya mencionado como dispositivo). No es solamente que *no pase nada*, sino que los actos que se dan responden al simulacro programático y militar del Imperio. Es por ello que radiografían los cuerpos como aquellos que “parecen todavía más inmóviles al encontrarse sus funciones mentales activadas, cautivas y movilizadas al máximo, bullendo y respondiendo al momento a las fluctuaciones del flujo informático que atraviesa la pantalla” (Tiqqun, 2012a: 29-30).

Esta *pasividad activa* a la que hace referencia Tiqqun recuerda a la historia de Hamlet de William Shakespeare. Esta historia, comentada por Lacan en el Seminario VI, *El deseo y su interpretación*²²², analiza cómo el deseo del propio Hamlet se halla en la postergación del *acto* desvelando así la estructura obsesiva del mismo. El paso por el camino de la postergación le lleva por un proceso paranoico y de delirante asunción moral²²³. Éste, asume el deseo paterno de vengarle tras su muerte y una aparición de éste en el bosque que le desvelará la injusticia sobre la que se sustenta la declinación del príncipe por “su” vendetta. Este espectro paterno ubica el deseo del propio Hamlet allá donde *ese* fantasma funciona. La postergación, el largo recorrido, las muertes que deja a su paso (ya sea bien por suicidio como el de Ofelia, la estocada a Polonio, el envenenamiento de Laertes, o la muerte de la madre y el padrastro del mismo Hamlet, incluso la muerte del mismo príncipe) y los episodios de paranoia, son precisamente señales migratorias que irrumpen en la cadena significativa postergando el *acto* de venganza, el cumplimiento último del deseo de venganza. Aquello que su padre le encomendó supone un coste libidinal que Hamlet no puede pagar. De hecho, no sabe cómo pagar, puesto que duda de la aparición de su padre, de su espectro, de su deseo. Queda éste, el príncipe Hamlet, expuesto pues al deseo materno, raíz de todo desborde y entrada puntual en el campo de la psicosis.

²²² Cfr. Lacan, Jacques (2017) *Seminario VI. El deseo y su interpretación* (trad. Gerardo Arenas) Argentina: Ed. Paidós. p.299

²²³ La que carga contra su madre, Gertrude, por ejemplo, al catalogarla como una oportunista que no respeta el luto de su padre y se casa directamente con Claudius, el hermano del fallecido rey, el cual, al igual que en el mito de la horda primordial, aquella ficción sobre la institución de la ley, no tiene nombre solamente el título nobiliario y la marca del árbol genealógico a través del apellido, Hamlet. El príncipe Hamlet, tras la muerte de su padre, se ve desbordado por una figura frente a la cual se ve impotente. El deseo de cumplir la ley y que la ley se cumpla es una tarea que el cuerpo del príncipe asume de aquella forma que da por título a la obra como una tragedia. Cfr. Lacan, Jacques (2017) *S.VI*. Argentina, Ed. Paidós. p.266-270

La postergación del cumplimiento del deseo, la espera²²⁴, la esperanza, suponen en la misión de Hamlet una ayuda, puesto que se plantea como una duda eterna, insoluble, irresoluble. Hamlet no es que no haga nada, sino que *espera*. La postergación del *acto*, el cual sabe qué hace y cómo hacerlo, produce brechas que *requieren de su atención* (el amor que siente por Ofelia, la realización de una obra de teatro, reclamar la pureza de su madre, etc...). Al igual que en la cita de Tiquun, Hamlet se encontraría “bullendo y respondiendo al momento a las fluctuaciones del flujo informático que atraviesa la pantalla”, correspondiendo al deseo materno con la urgencia de la postergación, de la espera, de que el *más allá* del que viene su padre solvente la situación, el único que puede pagar y sabe cómo.

La consecución entre postergación y neurosis obsesiva confluye con la sobre determinación libidinal de la instancia yoica. El narcisismo se retroalimenta de la representación del yo. Su inflamamiento mediante la sutura de un *más allá* supone la instauración del *cuerpo como cebo* o *cuerpo-cebo*. En el flujo en el que se encuentra se halla una tensión que lo mantiene estático. Sujeto a la maquinación, se produce como cebo. Ya sea malo o bueno en su cometido, el hilo sea tenso o esté en reposo, esa pasividad es, por más que se reitere, activa. El acoso fantasmático del padre de Hamlet le hace saber una verdad de la que le hace partícipe, una verdad que aparece, emerge, y así codifica el deseo, su interpretación, con la vendetta requerida por este mandamiento paterno.

Al igual que Hamlet poseído por la venganza paterna, las figuras del *amok*, *olon* y *latah*, como dirá Tiquun, tienen la consecuencia de que “la presencia singular se retira por completo, se hace indistinguible de los fenómenos y se convierte en simple eco mecánico del mundo circundante” (Tiquun, 2012a: 37). Y prosiguen con un ejemplo del *latah* comentando que “de este modo un *latah*, un cuerpo afectado por *latah*, pone la mano sobre la llama apenas esbozado el gesto de hacerlo o, encontrándose de repente frente a

²²⁴ “Hamlet, les dije, no es esto o aquello, no es un obsesivo o un histérico, y ante todo porque es una creación poética. Hamlet no tiene neurosis, es la demostración de la neurosis, y esto es muy distinto de ser neurótico. No obstante, cuando miramos a Hamlet bajo cierta luz del espejo, se nos presenta, por ciertas frases, más cerca de la estructura del obsesivo. Eso se debe a lo que en el obsesivo es el elemento revelador de la estructura, aquel que la neurosis obsesiva pone de relieve al máximo, a saber, que la función mayor del deseo consiste en mantener a distancia esa hora del encuentro deseado, en esperarla. Empleo aquí el término que Freud ofrece en *inhibición*, *síntoma* y *angustia*, o sea, *erwarten*, que él distingue de *abwarten*, *esperar* [la situación de peligro]. *Erwarten*, *estar esperándola*, en sentido activo y también *mantenerla en espera*. Ese juego con la hora del encuentro domina esencialmente la relación del obsesivo con el deseo. Sin duda, Hamlet nos demuestra toda la dialéctica, todo un prospecto que juega con el objeto bajo muchos otros aspectos, pero éste es el más evidente, el que aparece en la superficie, el que impacta, el que da el estilo de esta pieza y que siempre ha constituido un enigma” (Lacan, 2017: 327-328).

un tigre en un recodo del sendero, comienza a imitarlo furiosamente, poseído como está por su percepción inesperada” (Tiqqun, 2012a: 37). El *latah*, verse poseído por *eso*, implica precisamente, experimentar una sobredosis, tal y como comentamos en páginas anteriores.

Según De Martino, citado por Tiqqun a colación del *latah*, dice sobre este fenómeno que “La presencia tiende a concentrarse en cierto contenido sin conseguir ir más allá, y por consiguiente desaparece y dimite en tanto que presencia. La diferencia entre la presencia y el mundo que se hace presente queda eliminada” (Tiqqun, 2012a: 37-38). La presencia pues queda relegada a la estructura, se la es, hasta sus últimas consecuencias, que en Hamlet sería su propia muerte.

De la cita previa de De Martino, Tiqqun sigue trayéndola y girando en torno a este tipo de fenómenos en los que la presencia entra en crisis y queda absorbida por la totalidad del mundo. Prosiguen citándole y comentan que

«La presencia que corre el riesgo de perder su horizonte se reconquista ligando su unidad problemática a la unidad problemática de la cosa²²⁵», concluye De Martino. A esta sencilla práctica, la de inventarse un *álder ego* objetual, se referirán los occidentales con la cantinela del «fetichismo», negándose a aceptar que mediante la magia el hombre «primitivo» recompone y reconquista su presencia. Volviéndose a representar el drama de su presencia en disolución, pero esta vez acompañado, apoyado por el chamán -durante el trance, por ejemplo-, el «primitivo» escenifica esta disolución de tal forma que la reconquista de nuevo. Lo que el hombre moderno reprocha tan amargamente al hombre «primitivo», después de todo, no es tanto el uso de la magia como la audacia de otorgarse un derecho considerado obscuro: el de *evocar* la fragilidad de la presencia, haciéndola así *participante*. Pues los «primitivos» se dotaron de *medios* para superar ese tipo de desamparo que conocen, en ejemplos que nos resultarán más familiares, el habituado a conectarse carente de su portátil, la familia pequeñoburguesa privada de televisión, el automovilista al que se le ha rayado el coche, el ejecutivo sin despacho, el intelectual sin palabras o la Jovencita sin bolso (Tiqqun, 2012a: 38-39).

²²⁵ Que en Hamlet sería el padre. Su presencia, en crisis, se sostiene de una caída melancólica, por el auxilio que ofrece el fantasma del padre fallecido, su verdad que ha pasado a ser parte de Hamlet.

Hay un objeto que media, que sostiene la presencia y su desvanecimiento. Un ritual practicado por un chamán, un portátil con conexión a internet, una televisión en el seno familiar, etc. La presencia, aquello sin lo cual la afinidad o el comunalismo no sería más que un simulacro, debe estar provista de medios (Tiqqun, 2012a: 39) que sostengan la propia experiencia de la misma. El problema reside en que estos objetos no tendrían que privar, amputar la presencia, sino permitir una apertura a la misma y no una codificación total. El espectro paterno de Hamlet no cesa de aparecer y absolutizar la situación, troceando la presencia, lo que se da, para ubicarlo allí (hipostasis) donde hay un *asunto pendiente*.

Dicho de otro modo, “el hombre moderno, el sujeto clásico, no supone un abandono de lo «primitivo», sino que es un hombre «primitivo» convertido en indiferente al acontecer de los seres, que ya no sabe acompañar la llegada a la presencia de las cosas, que se revela *pobre en experiencia de mundo* (Tiqqun, 2012a: 40-41).

Es esta indiferencia la que supone una contrariedad para la propia vivencia de lo que se *da*. Tiqqun prosigue, insiste, en esta desambiguación entre el hombre moderno y el primitivo, entre la separación del ser y el ente y, por otro lado, su copertenencia:

la presencia es un atributo impropio del sujeto humano, hasta el punto de que es lo que se *da*. «El fenómeno a tener en cuenta aquí no es ni el simple ente ni su modo de hacerse presente, sino la llegada a la presencia, una llegada siempre nueva, sea cual fuere el dispositivo histórico en que aparece lo dado» (Reiner Schürmann, *Le principe d’anarchie*). Así se define el *ekstase* ontológico del ser-ahí humano, su copertenencia *a cada situación vivida*. La presencia en sí misma es INHUMANA. Inhumanidad que triunfa en la crisis de ésta, cuando el ente se impone con aplastante insistencia. El don de la presencia, en ese momento, ya no puede recibirse; toda forma-de-vida, es decir, toda forma de *recibir* este don, se disipa. Lo que hay que historiar, pues, no es la evolución de la presencia en su recorrido hacia la estabilidad final, sino las diferentes maneras en que ésta se da, las diferentes *economías de la presencia* (Tiqqun, 2012a: 41-42).

Hay una pérdida constante por el trayecto hacia lo absoluto. En la carrera hacia cierto transhumanismo la muerte se ha venido matando poco a poco²²⁶. El “ekstase” del que

²²⁶ “*Existir* es no estar nunca plenamente actualizado, sino dispuesto a una potencia que vendrá después del “último acto” [...] “Existir es resistirse a la posibilidad de ser aprehendido como un todo”. De ahí que Heidegger, antes que Lacan, emplee la expresión *no-todo* para referirse al hombre. En sus puntos más álgidos, es la vida misma la que nos mantiene abiertos a la muerte” (Castro, 2017: 317).

habla Tiqqun, aquel que se da con otras palabras ya antes mencionadas (latah, amok...) señala precisamente el lugar de lo paradójico, de lo nuevo que siempre ha estado *ahí*. Más que la forma-de-vida, resultado de la amputación e hipostasis de la presencia al grado de simulacro, lo que “LA ECONOMÍA OCCIDENTAL, MODERNA, HEGEMÓNICA, DE LA PRESENCIA CONSTANTE” (Tiqqun, 2012a: 42) mantiene es la *firma-de-vida*²²⁷. Aquello “INHUMANO” a lo que se refiere Tiqqun es justamente aquello que consideramos explora Thomas Ligotti a lo largo de su libro “La conspiración contra la especie humana” cuando nos habla de las artimañas para proteger la ilusión frente al ser insustancial (Ligotti, 2015: 35), sobre el autoengaño y la creación de ilusiones útiles (Ligotti, 2015: 58), cuando menciona que el autoengaño no es más que “la oclusión de lo real” (Ligotti, 2015: 59), o cuando elabora junto con Metzinger una crítica sobre el Yo como sustancia extraña que opaca la presencia pero habilita la generación de ilusiones (Ligotti, 2015: 81). El factor inhumano es justamente aquel que el pesimismo se ha encargado de traer una y otra vez sobre la palestra de las disquisiciones filosóficas. Aquella parte del pensamiento que contempla la vida, o el hecho de tener consciencia, como un mero error, desvirtuando la idea que funda la vida como algo, por derecho, fundamentalmente bueno. Tiqqun, consideramos, al invocarse así no distaría de este tipo de aseveraciones, y para muestra, en la siguiente página, prosigue del siguiente modo:

En la época del Bloom, la crisis de la presencia se hace crónica y se objetiva mediante una enorme acumulación de *dispositivos*. Cada dispositivo funciona como prótesis ek-sistencial que SE le administra al Bloom para permitir su supervivencia pese a la crisis de la presencia y sin que sea consciente de ella, para que permanezca día tras día sin sucumbir -un portátil, una sesión psiquiátrica, un amante, un ansiolítico o una peli constituyen otras tantas muletas apropiadas, a condición de que se recambien a menudo-. Tomados uno a uno, los dispositivos suponen otros tantos muros de protección contra el estado de las cosas; tomados en bloque, representan la espuma carbónica que se extiende sobre la circunstancia de que cada cosa, al llegar a la presencia, porte consigo un mundo. El objetivo: mantener a cualquier precio la economía imperante por medio de una gestión

²²⁷ En el libro escrito por Bret Easton Ellis y película de *American Psycho* dirigida por Mary Harron en el año 2000 vemos a Patrick Bateman, interpretado por Christian Bale en el film, comparar la tipografía de las tarjetas de presentación de sus compañeros, parte que encontramos al principio del libro. Su diseño, enmarcado en un entorno de competición salvaje, muestra como la *firma* es aquello que impide ver la *forma* de vida, el flujo en el que se hallan. La histerización de la *firma* para dar cuenta de la *forma* es un tropo recurrente no sólo en películas sino en la cotidianeidad micropolítica donde los efectos del Yo como médium suponen el exorcismo del cuerpo toda vivencia de la presencia. Cfr. Easton Ellis, Brat (1991) *American Psycho*. New York: Ed. Vintage Books.

autoritaria, en todas partes, de la crisis de la presencia, e instaurar planetariamente *un presente* contrario al libre curso de la llegada a la presencia. En pocas palabras: EL MUNDO SE HACE RÍGIDO (Tiqqun, 2012a: 43).

Una analogía que podríamos usar sería la del viagra. Que acabe precisamente en que “el mundo se haga rígido” (Tiqqun, 2012a: 43), no deja mucho margen a la imaginación. La cuestión, no es fisiológica, ni orgánica, sino erótica. El “mantener a cualquier precio la economía imperante por medio de la gestión autoritaria, en todas partes, de la crisis de la presencia, e instaurar planetariamente *un presente* contrario al libre curso de la llegada a la presencia” (Tiqqun, 2012a: 43) es la aplicación violenta de químicos cual *medidas policiales* dentro del organismo para que la fluidez del vector mantenga su fuerza. La cuestión hace tiempo dejó de ser sobre géneros, se trata, “planetariamente”, de una cuestión de especie como recuerda Thomas Ligotti.

Todos los efectos del, con Mark Fisher, *realismo capitalista*, sufren una reducción y reincorporación. Una posibilidad se asoma de devolver la muerte a su lugar, recuperarla de sus secuestros, y con ella la palabra, la presencia, la posibilidad de la amistad con lo que se *da*, estar en situación para producir agenciamientos, desear el comunalismo, etc., queda reducido a unos cuantos “problemas subjetivos” (Tiqqun, 2012a: 44)

Al calificarse de enfermedad, SE lo individualiza, SE lo localiza, SE lo reprime de tal modo *que ahora pueda resultar asumible colectivamente*, comúnmente. Si lo pensamos con atención, comprendemos que el objetivo de la biopolítica nunca ha sido otro: garantizar que jamás lleguen a constituirse mundos, técnicas, relatos compartidos o *magias* por cuyo medio la crisis de la presencia pueda superarse o asumirse, transformarse en centro de energía, en máquina de guerra. La ruptura en la transmisión de la experiencia, la ruptura de la tradición histórica, se mantiene de manera brutal para garantizar que el Bloom se vea siempre reenviado y abandonado a «sí mismo», a su propio y solitario escarnio, a su aplastante y mítica «libertad». *Existe un monopolio biopolítico de soluciones para la presencia en crisis, siempre dispuesto a defenderse con extrema violencia* (Tiqqun, 2012a: 44-45).

La magia, lo que consideramos aquí se refiere al agenciamiento, queda desplazada por una constante oferta de soluciones²²⁸. Una necesaria comunión. Un comunismo del

²²⁸ “El peor enemigo de la condición mortal es la religión moderna de la seguridad, esta economía minuciosa del tiempo que llamamos progreso” (Castro, 2017: 317).

consumo de arreglos del simulacro que se habita. Una suscripción gratis que, al no haber sentido la pérdida de la presencia, no se pierde nada, sino que se gana²²⁹. Así, el Bloom retorna una y otra vez a esa enajenación “superada” tras la negación de la negación, una abstracción que gira en torno a sí misma y sirve para dar explicación a la Historia, pero no a lo que se da²³⁰ o en palabras de Marx,

Hegel ha concebido la negación del a negación, de acuerdo con el aspecto positivo en ella implícito, como lo verdadero y único positivo y, de acuerdo con el aspecto negativo también implícito, como el único acto verdadero y acto de autoafirmación de todo ser, sólo ha encontrado la expresión *abstracta, lógica, especulativa* para el movimiento de la Historia, que no es aún historia *real* del hombre como sujeto presupuesto, sino sólo *genérico* del hombre, *historia del nacimiento* del hombre (Steimberg, 2019: 639).

Esta consecuencia queda traducida por Tiqqun cuando, unas páginas más adelante señalan con respecto a cómo la amputación queda provista por dispositivos, alberga ese Bloom (simulacro del NOSOTROS)

una ligera sensación de ausencia, sin embargo, atraviesa de uno a otro extremo el trayecto, como si sólo pudiera permanecer dentro de un dispositivo capaz de atraparnos con la perspectiva de salir sin haber estado nunca, verdaderamente, *ahí*. Al final, el simple espacio de la autopista expresa lo abstracto de todo *lugar* más que de toda distancia (Tiqqun, 2012a: 49).

A lo que insta Tiqqun es a exiliarse de dicha enajenación, de dicho simulacro. A tomarse en serio la presencia, la situación, lo inhumano. Como dirá Ignacio Castro Rey con Mallarmé,

ponerse en *huelga humana* (Mallarmé) ante la sociedad, rozar por un momento lo que llamamos inhumano, significa convertirse una y otra vez en un muerto que vienen a la vida. Mejor dicho, en alguien que vive una vida mortal, que no se aferra a una vida sorda de lo trágico. Se trata de usar en este punto clave aquella actitud que otros llamarían esquizofrenia, la vieja leyenda de tener siempre un ojo fuera de las situaciones. Podríamos decir que se trata de usar la locura de la especie, la psicosis como una interrupción del lazo social. Usar la interrupción psicótica *-nouménica*, diría Kant- que permite un alto rendimiento

²²⁹ “Todo está cuidadosamente diseñado para que *no suceda nada, nunca*” (Tiqqun, 2012a: 48).

²³⁰ Cfr. Steimberg, Rodrigo (2019) “El capital como sujeto y el carácter idealista de la dialéctica hegeliana” en *Izquierdas*, N°49/ Abril, p.625-641. p.634

en otra línea de relaciones y de causalidad, en otros lazos sociales. Residir en un medio sin fin, en la potencia del mero existir (Castro, 2017: 320).

Esa pérdida del lazo social queda ejemplificada por Tiqqun cuando señalan la cuestión referida al robar. Esa situación, verse en la necesidad de robar algo, en el deseo, no cleptómano, sino existencial, por provisionarse, desvela todo a lo que hay que estar atento. Desubicado del deseo de venganza paterno, Hamlet florece en las tramas secundarias de la novela. Lo inhumano, esa conducta que corta el lazo social, establece una distancia crítica ante la enajenación anclada a una abstracción, al programado simulacro de la presencia y su crisis. Sobre el robar Tiqqun señala que

no robar supone fundirse absolutamente con el dispositivo, demostrar conformidad con éste para no estar obligados a sostener la relación de fuerza subyacente: la relación de fuerza entre el cuerpo y un conglomerado de trabajadores, vigilantes y, eventualmente, agentes de policía. Robar me obliga a pensar en *mi situación*. Y no siempre dispone uno de energías para ello. Entonces pago, pago para verme dispensado de la experiencia misma del dispositivo en su realidad más hostil. Se trata, en realidad, de la adquisición del *derecho a la ausencia* (Tiqqun, 2012a: 54-55).

El “*derecho a la ausencia*” (Tiqqun, 2012a: 55) difiere del ausentarse²³¹, a desear locamente, explorar lo que puede un cuerpo, lo que el deseo no trinchado por el dispositivo trae consigo. En esas experimentaciones, como puede ser el robar, el hablar sinceramente (parresia), la vergüenza confrontada, etc., abre la posibilidad a nuevos modos, que siempre han estado ahí. La presencia, al retornar de entre los muertos, como diríamos con Castro, marca una diferencia no lo que ha sido producido por el dispositivo o lo excretado y reciclado por el simulacro. El pagar supone desde el dispositivo un peaje, una cuota de presencia. Obtener el derecho a la ausencia implica pagar por que nos dejen en paz. Esa realidad hostil (Tiqqun, 2012a: 55) del dispositivo tiene ese carácter precisamente por la coartación de una verdad que aparece, una crudeza proveniente de

²³¹ El derecho a la ausencia sigue la causalidad misma del derecho, se le otorga a uno la posibilidad de ausentarse legalmente. Pero como mencionan Deleuze y Guattari en el *Anti-Edipo*, “no basta con construir un nuevo *socius* como cuerpo lleno, hay que pasar a la otra cara de este cuerpo lleno social donde se ejercen y se inscriben las formaciones moleculares de deseo que deben dominar al nuevo conjunto molar. Sólo ahí llegaremos al corte y a la catexis revolucionarios inconscientes de la libido. Ahora bien, eso no puede realizarse más que al precio y gracias a una ruptura de la causalidad. El deseo es un exilio, el deseo es un desierto que atraviesa el cuerpo sin órganos y nos obliga a pasar de una de sus caras a la otra. Nunca un exilio individual, nunca un desierto personal, siempre un exilio y un desierto colectivos” (Deleuze & Guattari, 2004: 387). La ausencia se ha de dar en conjunto, no proveniente del derecho, sino desear otra cosa de tal modo que allí donde se da el derecho a la ausencia no haya nadie.

una imposición hegemónica propia del sistema que, en su realismo, al ser tan violento, requiere de una fuerte, como diría Weber, *cultura de los sentidos* (Castro, 2017: 224).

Esta cultura, que precisa de legitimación constante, de la participación constante del ser del derecho, cañerías del programa. Incluso, como dirá Tiqqun, del verbo *ser* mismo. La legitimidad pasa por la repetición “*enfermiza*” (Tiqqun, 2012a: 58) de una hipostasis, de la sacralización de, incluso, el ausentarse. Eso, como señalan, esa necesidad de confirmar patológica, cuyo representante material es el dinero (que otorga el derecho de ausentarse), no sería sin el soporte del uso concomitado del verbo *ser*. Como señala Tiqqun en la misma página sobre el verbo en cuestión,

No es en las funciones copulativas o existenciales del verbo *ser* (algo *es*), relativamente inofensivas, sino en sus funciones determinativas (esta rosa *es* roja) e identificativas (la rosa *es* una flor), cuando puede dar pie a los mayores engaños. En el enunciado «esta rosa es roja», por ejemplo, otorgo al sujeto «rosa» un predicado extraído *de mi percepción*: yo, que no soy daltónico, que soy «normal», percibo determinada longitud de onda como «roja». Decir que «percibo la rosa como roja» resultaría ya menos capcioso. En cuanto al enunciado «la rosa es una flor», me permite ocultarme oportunamente tras la operación de clasificación que estoy llevando a cabo. Sería por lo tanto más acertado decir «clasifico la rosa entre las flores» -lo que viene a ser la fórmula habitual en las lenguas eslavas-. Resulta desde luego evidente que los efectos del *es* identificativo demuestran diferente alcance emocional desde el momento en que permiten decir de un hombre de piel blanca que «es blanco», de alguien que tiene dinero que «es rico» o de una mujer que hace uso de su libertad que «es puta». La cuestión no pasa en absoluto por denunciar la supuesta «violencia» de tales enunciados y, de esta forma, preparar el advenimiento de una nueva policía léxica, de una *political correctness* amplificadora que espere que cada frase porte consigo su propio certificado de cientificidad. De lo que se trata es de saber lo que se hace, lo que SE nos hace, cuando se habla; y de saberlo *al mismo tiempo* (Tiqqun, 2012a: 58-59).

El dinero, el *derecho a ausentarse*, el verbo *ser*, muestran como en la cotidianeidad estamos inmersos en condicionantes cuyas consecuencias nos hacen partícipes del habla, del hacer, del sentir, del desear, propio del programa. Y es precisamente a esto a lo que se refiere Tiqqun y el Comité Invisible cuando quedamos atrofiados, amputados, reducidos, a una percepción pormenorizada, dirigida, asistida, sujeta a muletas, a

dispositivos que aumentan la realidad ya desprovista de la posibilidad de morir. Los efectos en el cuerpo, en la psique, en la forma-de-vida que se sostiene y las relaciones que mantenemos con los demás se producen por la fragilidad a la que se ha visto reducida la existencia frente a la predominancia del *ser*.

El *ser* del que habla Tiqqun, el del uso gramatical que se hace del verbo como determinativo o identificativo de lo que hay, de lo que se *percibe*, compone todos aquellos corpus elegantes que, firmes como baritas mágicas, configuran la posibilidad de la hegemonía. ¿La posibilidad de la hegemonía? Es precisa una carga fuerte de dispositivos, una red pesada de estos, para sostener una trama de rivalidades que sostengan la actividad en mitad de una urbe ya muerta. El verbo *ser*, propio del dispositivo, otorga regímenes entre lo visible e invisible. El *ser* de las cosas impone un perspectivismo necesario para que la gubernamentalidad del Imperio se mantenga estable. Toda emergencia singular precisa de esta trama del *ser*. La percepción queda así desprovista de su sensibilidad e introducida en el campo del *ser*, de lo que es y no es.

A medida que los tiempos pasan, estos dispositivos se complejizan para poder urdir en los recovecos más íntimos de la cotidianidad para producir el movimiento sacralizador, la hipostasis y abandono de lo pagano o profano, singular, y hacer partícipe de la “altura” de los tiempos. Tema estrella que Eloy Fernández Porta trabaja en sus ensayos, los cuales como ya mencionamos, tratamos en aquella tesis de máster de Iturraspe. Como dirá Deleuze al inicio de este libro,

pertenece a los dispositivos y actuamos en ellos. La novedad de un dispositivo en relación a los anteriores es el que denominamos su actualidad, nuestra actualidad. Lo nuevo es lo actual. Lo actual no es lo que somos, sino más bien eso en lo que devenimos, en lo que estamos a punto de devenir, es decir, lo Otro, nuestro devenir-otro. Dentro de cualquier dispositivo es necesario diferenciar entre lo que somos (eso que ya no somos) y en lo que estamos a punto de devenir: *la parte de la historia, y la parte de lo actual* (Tiqqun, 2012a: 21).

Devenir-otro, lo Otro, como señala Deleuze es justamente quedar atrapado por esta red de dispositivos. Otro es precisamente aquello que ya no está aquí sino con aquel *ser* del cual Tiqqun viene hablando. Ese simulacro que venimos siendo, venimos haciendo, atravesados por esos dispositivos. Una realidad que intenta capturar toda la tierra, todo acontecimiento, poniéndolo a funcionar bajo un régimen concreto de saberes, poderes y

verdad de la cual cada singularidad no es más que el soporte de un sueño delirante de poder infinito y omnipresente.

Por estas mismas líneas Tiqqun escribe que

se hacen necesarios los dispositivos, cada vez más dispositivos: para estabilizar el vínculo entre los predicados y los «sujetos» que se les escapan obstinadamente, para contrarrestar la creación difusa de relaciones asimétricas, perversas y complejas mediante estos predicados, para producir lo real *como información*. Evidentemente, las desviaciones contempladas por la norma, y a partir de las cuales SE individualizan-distribuyen los cuerpos, no bastan para mantener el orden; es preciso, por añadidura, extender el terror, el terror de alejarse *demasiado* de la norma. Surge así una inédita policía cualitativa, una costosa red de micro-vigilancia, micro-vigilancia de todo espacio y en todo momento, que se hace necesaria a fin de garantizar la estabilidad artificial de un mundo a punto de implosionar. Obtener de los individuos su autocontrol exige una concentración inaudita, una difusión masiva de dispositivos de control cada vez mejor integrados, cada vez más solapados (Tiqqun, 2012a: 63-64).

Como Michel Foucault decía en el prefacio de la edición inglesa del *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari: *do not become enamored of power*²³². Todo aquello que viene proponiendo Tiqqun pasa precisamente por el reconocimiento de la *provisionalidad* del verbo *ser*, de su uso truncado y asociado a ciertas prácticas cuyos efectos ayudan a la conformación de un devenir-otro, lo Otro, aquello que no somos NOSOTROS, aquello que atenta contra la afinidad y hace del comunismo una organización criminal. Como señala Tiqqun, esta red de dispositivos pretende mantener una “estabilidad artificial de un mundo a punto de implosionar²³³” (Tiqqun, 2012a: 64). Por todos lados las singularidades no hacen más que desbordar el poder de contención de estas tramas seriales que pretenden montar los dispositivos. De ahí que su presencia aumente sobre manera y el miedo, como señala Tiqqun, sea cada vez más necesario como medida de retención y producción.

²³² Cfr. Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1977) *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia* (trad. Robert Hutley, Mark Seem & Helen R. Lane) Minneapolis: Ed. University of Minnesota Press, p.14

²³³ De un modo bastante similar Tiqqun dirá en *Introducción a la guerra civil* que “no hay por tanto sociedad, en el sentido de una unidad diferencia; no hay otra cosa que un almacén de normas y de dispositivos por los cuales UNO tiene unidos los jirones dispersos del tejido biopolítico mundial; por los cuales UNO previene cualquier desintegración violenta de éste. El Imperio es el gestor de esta desolación, el regulador último de un proceso de implosión tibia” (Tiqqun, 2008a: 56).

Los afectos que nacen de este “separarse *demasiado* de la norma” (Tiqqun, 2012a: 63) marcan el límite, la impotencia misma del propio dispositivo. En esa zona limítrofe, allá donde el miedo a verse desprovisto del amparo de la norma, en la vergüenza, en la parresia como mencionábamos antes, se da pie a que la singularidad no se vea atravesada por el dispositivo contrariando su propia capacidad de captura.

Consideramos que lo que sucede, siguiendo la lectura de Tiqqun, es que la balanza de lo siniestro es producida como algo *intrusivo*. El *intruso* es el que, etimológicamente, ha sido *empujado adentro*. Por otro lado, el *aliado* es aquel con quien uno se junta para conseguir una *misma meta*. ¿Empujar adentro y misma meta? Alguno de los dos, en la prosecución de la misma meta, queda excluido. ¿Quién es empujado adentro? Aquel que queda por fuera de la codificación del dispositivo, conserva su singularidad.

Esto nos conduce nuevamente al campo de la *afinidad* distinguido del de la *comuni3n*. Los temores místicos de las culturas chamánicas comentados por Claude Levi-Strauss en su escrito “El hechicero y su magia”²³⁴, nos explica como funcionan en dichas tribus. Levi-Strauss nos narra la historia de un miembro de la tribu que, tras dársele por absorbido por las fuerzas del mal que habitan en la jungla, lo encuentran famélico a no muchos metros del campamento donde yació durante largo tiempo tras perderse. Montada la ficción del *afuera* los límites de lo perceptible o, en este caso, explorable, quedan fijados.

La jungla, nombrada, tintada, pintada como terrorífica, es temida y por ende no es una meta conjunta sino una extrañeza que habita en las entrañas de la tribu. Los cuerpos quedan distribuidos en un plano de estipulado por el chamán que ubicó el terror místico, y así queda engarzado el “terror por alejarse *demasiado* de la norma” (Tiqqun, 2012a: 63).

Aquel miembro que se encontraron después de días famélico no muy lejos del campamento se había perdido en la jungla y de no ser por el dispositivo montado por el chamán, aquel podría haber sido rescatado, ya sea de la profundidad de la jungla o de un dios malévolos que habita entre las lianas.

Así, el dispositivo no sólo sirve como medio de control, sino como medio de exterminio de lo *intrusivo*, de aquello que atenta contra el propio orden que emana del dispositivo,

²³⁴ Cfr. Lévi-Strauss, Claude (1995) “El hechicero y su magia” en *Antropología Estructural* (trad. Eliseo Ver3n) Barcelona: Ed. Paid3s. p. 195

primer *intruso* que se hace pasar por *aliado*, doblando el sentido de existir otorgándole una dimensionalidad extra: *el sentido del ser*.

En lo que respecta a los dispositivos, la inclinación más rudimentaria, la del cuerpo *ignorante del goce*, tiende a reducir la perspectiva revolucionaria actual a la destrucción inmediata de los mismos. Los dispositivos funcionan en este caso como chivos expiatorios objetuales que ayudan a concitar el acuerdo unánime de todos (Tiqqun, 2012a: 70).

Se marginan pues, hasta su destrucción, todas aquellas conductas que no representan la normalidad proveniente de los dispositivos. En esta cita Tiqqun nos señala la función *intrusiva* de los mismos dispositivos, que consiste en ver los límites mismos de captura propia del mismo. De este modo, el dispositivo no solamente se caracterizaría por la hipostasis, el corte y sutura de una amputación perceptiva (rango de lo invisible y visible, del saber y no saber, etc.) sino que además espía, demarca, analiza, los límites mismo de las competencias del dispositivo, su complejidad y su capacidad de captura y codificación. Los flujos, su manutención, la información que por ellos deambula, el *ser de información*, deben complejizarse necesariamente, hasta tal punto que su incidencia, su intrusismo, sea imperceptible, llegando a colonizar la sensación de que “algo anda mal”.

El embrujo que estos dispositivos desprenden, la cadencia con la que no cesan de repetirse en el tejido social, hablado e imaginado, defendido y empuñado, los efectos que produce, y los logros que, sin saber que hacemos, cumplimos como mandato divino, no precisan de ser señalado, o “denunciar el hecho de que *éstos nos poseen*, que existe en ellos *cierta magia*” (Tiqqun, 2012a: 79), sino más bien generar toda una “*ciencia de los dispositivos, una metafísica crítica [...] UN MATERIALISMO DEL ENCANTAMIENTO*” (Ibid.).

Dicho con otras palabras, lo que Tiqqun propone es un estudio de la alquimia, de los efectos que producen los dispositivos que incorporamos, defendemos y llevamos hasta sus últimas consecuencias. Una ciencia de los dispositivos consistiría en lo que ya se viene señalando con los anteriores libros y es precisamente la ampliación del campo de batalla, de la percepción que tenemos sobre los efectos, preguntarnos por cual es la función de aquello que se dice o se hace. Cuales son las consecuencias de estos dispositivos y generar toda una ciencia de la desactivación o contrarrestación de la emergencia y captura producida por estos. Y es precisamente una cuestión materialista porque de toda esa ciencia se generarán tecnologías de desarticulación, mecanismos de

disuasión, etc., cuyo propósito no sea más que el desplazamiento del devenir-otro, lo Otro. El campo de batalla, como venimos viendo, es el que concierne al deseo, al modo en el que el goce es administrado y asistido en su emergencia. Las singularidades pre-individuales producidas y entramadas, codificadas y chipeadas para hacer de chivos expiatorios ante lo que los dispositivos no alcanzan a capturar. Restaurar la presencia puesta en crisis tras esa separación, esas hipostasis, esa elevación producida por el *ser* que difiere de la existencia aumentándola. Devolver el lugar a la muerte, a esa “necesidad mortal, puesto que nos obliga a aceptar la desaparición -el desierto, dice Deleuze- como la suma total de nuestras posibilidades. Tal absoluto no tiene ni imagen ni modelos externos, sólo el mutismo del universo que me constituye” (Castro, 2017: 301).

El *materialismo del encantamiento* se propone como una ciencia de los dispositivos capacitada para generar agenciamientos que resistan la imposición o absorción de los dispositivos imperantes. Aquí convendría hacer una distinción entre lo que significaría agenciamiento y dispositivo. Por agenciamiento entendemos al modo como Deleuze y Guattari lo entienden, aquel que tiene dos polos de acción,

un polo molar, en virtud del cual ese acoplamiento es relativamente estable y global, y define una determinada disposición de la sociedad conforme a unos códigos y territorios específicos, y un polo molecular o local sobre el que se sostiene el primero pero que también contiene el germen desestabilizante capaz de introducir irregularidades y subvertir las formaciones vigentes (Ingala, 2012: 315).

La confusión con el término se debe a una cuestión de traducción ya que, como explica Ingala, el término *agencement* entendido como disposición o arreglo en francés no existe en castellano, además hay un intento por parte de Deleuze y Guattari por diferenciarse del término ‘dispositivo’ proveniente de los estudios de Michel Foucault (Ingala, 2012: 314). El agenciamiento y el dispositivo, para desvirtuarlos uno del otro diremos que, si el agenciamiento es un compendio, un acto creativo que responde a la situación, que implica una decisión, un corte, llevando la singularidad a cuevas sin contar con la red de dispositivos, el dispositivo es aquello que ya se halla allí, que limita lo perceptible, estableciendo el rango de lo visible e invisible propio de un momento histórico y las demandas programáticas del Imperio. La ciencia de los dispositivos pues, a nuestro entender, sería la del establecimiento de las reglas del juego de los agenciamientos, de los

compendios, artefactos, para contrarrestar, ampliar, debilitar, la fuerza de los dispositivos y su red serial, destramar.

Dicho esto, sigamos con el texto.

Aquellos que participan de esta ciencia del embrujo, este análisis de los dispositivos, serán llamados por Tiqqun como los brujos o magos. Estos personajes, estas caracterizaciones que maneja Tiqqun, se refieren a la cuestión del embrujo, a la captura del deseo como si de un *spell on me* se tratara. Estos magos se caracterizan por el uso de

las técnicas adecuadas para favorecer la fragilidad de la presencia, tanto el trance como otros estados similares, manifiestan ese ser-*ahí* que se deshace para rehacerse, que desciende de nuevo a su *ahí* para reencontrarse en una presencia expresivamente persistente y segura. Además, la maestría alcanzada por el mago le permite sumirse no sólo en su propia fragilidad, sino también en las ajenas. El mago es aquel que sabe *ir más allá de sí mismo*, no en sentido abstracto, sino en un sentido verdaderamente existencial. Es aquel para quien el ser-en-el-mundo se constituye en tanto que problema y que dispone del poder de procurarse su propia presencia, y no una presencia como las demás, sino un ser-en-el-mundo capaz de hacerse presente en los otros, de descifrar su drama existencial e influir en su curso (Tiqqun, 2012a: 87).

El mago, el brujo, es una figura capacitada para el comunalismo, donde sus relaciones no son sin la afinidad, sin un NOSOTROS, ya que habla desde la fragilidad de la presencia, lo fácil que supone la adscripción al dispositivo, y las complejidades que implica producir un agenciamiento. Esa apertura requerida, esa caída, esa muerte reestablecida, recuperada del secuestro del simulacro de la misma, le permite operar en lo real, justamente porque habla de sí de tal modo que expone la problemática que supone el estar vivo, el existir.

Tiqqun dirá que “El brujo sigue precisamente esta pauta: transforma los momentos críticos del ser-en-el-mundo en una decisión audaz y dramática, la de situarse en el mundo” (Tiqqun, 2012a: 86). El drama de estar vivo, de existir, de desear, de sentir, etc., es precisamente lo que dificulta la tarea al dispositivo. ¿Decisión dramática? Decisión, corte²³⁵, con la mano bullendo mientras se agarra por la empuñadura la herramienta que

²³⁵ “Sartre recordaba que la finitud ya está en el dilema de cada decisión. Elegir es limitarse, aceptar una vía en lugar de otras, oír lo que dice nuestra inclinación en un punto. Existir, bajo toda identidad, consiste en un amor a sí mismo que exige darle forma al secreto, amar la más íntima otredad. Tal amor incluye estar incluso dispuesto a abandonar las cosas, a desprenderse y a morir, como horizonte más alto del propio curso vital. Por el contrario, el sujeto depresivo-narcisista no es capaz de ninguna conclusión. Y sin horizonte de

se haya escogido para *cortar* y *caer*. El drama de ser-para-la-muerte, por ello el mago va “más allá de sí mismo” (Tiqqun, 2012a: 87).

Hay una sensibilidad que se precisa para poder inferir, contrarrestar, el propio funcionamiento de los dispositivos. Esta sensibilidad comprende abandonar paulatinamente la muleta del “yo soy”, para ponderar el flujo del “yo siento”. Este cambio supone el quiebre y la errancia a la que el mago se expone y hace al campo de lo visible aquello que repercute a los otros. Los demás se ven interpelados por la verdad que manifiesta la conducta del mago, las reacciones, el movimiento que atraviesa los dispositivos, las vergüenzas, las disfuncionalidades del precario *ser*, la urgencia de aquello que venimos llamando comunalismo, recobrar aquello que, constantemente, viene requiriendo una amputación para poder funcionar, etc. El brujo, el mago, encarna los efectos fatales en el triunfo de una forma-de-vida que se sostiene de agenciamientos que no duda en manifestar con sus decisiones, con sus cortes de esos flujos donde lo que suele venir pasando es *nada*.

Al ir “más allá de sí mismo” (Ibid.) el mago desplaza, casi místicamente, aquello que pretende el dispositivo. Así, contra ese dispositivo que “presta existencia, singulariza, aísla, reconoce, diferencia y finalmente reagrega, *pero en tanto que desagregado, separado, diferente del resto de fenómenos*” (Tiqqun, 2012a: 100). La simulación, la representación, que pretende ganar terreno y residir en el habla, en los actos de los portadores de singularidad, se reduce al mismo engaño que es. Las fantasías, las ilusiones, que constriñen al deseo haciendo pasar por las cañerías de la estructura del programa, pierden su fuerza al ver que los efectos materiales, lo que gotea, resta, de dichas fantasías no refiere más que a la satisfacción de una simulación, de una abstracción, de una enajenación, de la que el mago únicamente participa si se cruza en su camino para inmediatamente abandonarla, exiliarse, para proseguir con sus devenires provenientes de sus agenciamientos.

conclusión, su vida se dispersa y se esfuma. Un hombre así tampoco puede tener ninguna vivencia de sí mismo que retorne, lo cual es ya una forma de conclusión” (Castro, 2017: 301).

El ir “más allá de sí mismo” (Tiqqun, 2012a: 87) supone bordear los agujeros negros²³⁶ que ya están ahí. Como una determinación biológica, agujeros negros en la cara blanca²³⁷, son precisamente aquellas fuentes que encontramos en el cuerpo de las cuales los dispositivos se encargan de capturar o los agenciamientos de dimensionar. De este modo lo que hace el mago no tiene nada que ver con el sujeto que se gesta en el dispositivo que podría definirse por como lo presenta a continuación Ingala: “el miedo a perder la seguridad y el confort de los segmentos [propios de la linealidad del dispositivo] nos hace agarrarnos a ellos y a las reterritorializaciones, plegarnos sobre las líneas de segmentaridad dura y no dejar que pase nada” (Ingala, 2012: 336).

Eso sí, una vez el mago contornea estos agujeros negros, no lo hace sin conocimiento de causa. Es decir, “franquear un umbral demasiado deprisa puede provocar que creamos ver con claridad que lo que hay son nada más que vacíos, agujeros negros” (Ibid.). Esto conllevaría el abandono del mago y la entrada en el fascismo o la propia muerte de los agujeros negros al verse succionado por ellos (Ingala, 2012: 337).

Precisamente porque el dispositivo “individualiza, predica y, a la vez, desintegra, espectraliza, suspende; conjunto del cual SE asegura, así, que jamás se densifique, que jamás *se restituya* o que pueda eventualmente conspirar” (Tiqqun, 2012a: 100). Así aparecen el miedo y el confort del que habla Ingala.

No hay conspiración contra el dispositivo, hay triquiñuelas, la exploración de sus líneas de fuga. Hay *bugs* explotados/explorados dentro del dispositivo. El mago se los encuentra

²³⁶ Ingala citando *Mil Mesetas* de Deleuze y Guattari dirá sobre los agujeros negros que “es sólo en el agujero negro del a conciencia y de la pasión subjetivas donde se descubrirán las partículas capturadas, caldeadas, transformadas que hay que reactivar para un amor vivo, no subjetivo, en el que cada uno se conecte con los espacios desconocidos del otro sin entrar en ellos ni conquistarlos, en el que las líneas se componen como líneas quebradas. Es sólo en el seno del rostro, del fondo de su agujero negro y sobre su muro blanco, que se podrán liberar los trazos de rostridad” (Ingala, 2012: 332). Así, el agujero negro, es puesto en funcionamiento circulatorio al quedar prendado, caldeado, por los dispositivos, que el mago se encarga de desembrujar, desencantar, para recobrar aquella potencia que quedó atorada.

²³⁷ “El acontecimiento *inactual* de la *rostridad* sucede para Deleuze cuando un rostro se separa de la cabeza, del secular almacén fisiognómico, para retornar al paisaje al que pertenece” (Alemany, 2020: 202). Así el rostro blanco y los agujeros negros forman parte de aquello que, hallados en situación, marcan los puntos de inmanencia mediante los cuales el mago opera sus agenciamientos. De este modo, el mago, al igual que “el nativo enmascarado retorna a la selva de donde surgió su animal totémico” (Ibid.). Alemany prosigue aclarando que “la *rostridad* es la disolución de la expresión en un *plan de consistencia*, en una pantalla animista” (Ibid.), precisamente aquella de la que el mago emana. Lo agujeros negros, con esta pantalla animista, conservan su inmanencia no quedando sujetos a una red de dispositivos y su hipostasis, deviniendo así pura diferencia. Cfr. Alemany, Vicente (2019) “El rostro líquido: De la fisiognomía académica de las emociones a la fisiología sustancial de las pantallas en el arte contemporáneo” en *Arte, Individuo y sociedad*, 32(1), p.195-210 recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/ARIS/article/download/62973/4564456552828>

al vivirlos, al dejarse atravesar por ellos y, con la cautela suficiente (aplicando “la pragmática de la ciencia de la prudencia” (Ingala, 2012: 337)), exiliándose de los mismos, sustrayéndose del mismo. Su *presencia*, marca las líneas de fuga posibles. Cuando entra, lo primero que encuentra es como salir de allí, sin fiarse de las salidas de emergencia.

Por contrapartida, el dispositivo se hace fuerte con cada *reporte*, con cada *registro*. ¿Quién registra? Cada aparición que sea discordante con la mutación programada del dispositivo. Todo dispositivo contiene en sí una parcela policial que mantiene la homeostasis del propio dispositivo y contiene que la trama no se deshaga, que la red no se desconecte. De ahí aquel miedo y confort del que hablaba antes.

Tiqqun lo retoma más adelante trayendo la figura de Georges Devereux, etnólogo y entusiasta del psicoanálisis que, tras sus estudios en París y California desarrollo una corriente llamada etnopsicoanálisis, una sistematización (complejización) de *Tótem y Tabú* de Sigmund Freud donde vinculará diversos estudios en el campo de los estudios en antropología, culturalismo y psicoanálisis. Tiqqun, prosiguiendo con el tema de los dispositivos, dirá con él que “Devereux ha demostrado que cada cultura dispone de una *negativa modelo* para quienes abrigan voluntad de escapársele, una solución preconcebida gracias a la cual esa cultura capta la energía motriz de todas las transgresiones para reconducirlas en una estabilidad superior” (Tiqqun, 2012a: 107).

Hay una necesidad por parte del dispositivo de mantener cierta estabilidad, cierta maniobrabilidad, gubernamentalidad. Por ello todo exceso, o discordancia, queda atrapada dentro de las producciones del dispositivo, una red de saberes captura y codifica lo que acontece antes de que sea posible cualquier agenciamiento. El mago cabría aquí como aquel que, con su presencia, reduce a provisoria esa hipostasis, develando el oportunismo del dispositivo. El mago desvela el truco, el juego de pirotecnia, el ser-supuesto-saber pierde su luminiscencia y ya no provee, se queda corto o se pasa.

Así el dispositivo, como dirá Tiqqun, se configura como aquel posibilitador, “la posibilidad se diferencia por una parte del acto, y por otra de la potencia” (Tiqqun, 2012a: 111). Trinchada la situación, el dispositivo propone el rango de posibilidad. Tiqqun prosigue diciendo sobre la posibilidad que

En la actividad que supone la escritura de este texto, la potencia es el lenguaje, el lenguaje entendido como facultad genérica de significar, de comunicar. La posibilidad es la lengua, es decir, el conjunto de enunciados considerados

correctos desde el punto de vista de la sintaxis, la gramática y el vocabulario francés en el instante actual. El acto es la palabra, la enunciación, la producción *hic et nunc* de un enunciado determinado. Al contrario que la potencia, la posibilidad es siempre posibilidad de algo. Que *en el seno del dispositivo toda cosa exista a partir de la posibilidad* significa que cuanto adviene en el dispositivo adviene *como actualización de una posibilidad que le era previa*, y que por eso mismo resulta MÁS REAL que él. Todo acto, todo acontecimiento, resulta de esta forma reabsorbido en su posibilidad, apareciendo como consecuencia previsible y pura contingencia de ésta. Lo que adviene no es, pues, más real por el hecho de advenir. De esta manera, el dispositivo excluye el acontecimiento, y lo excluye *sirviéndose de su inclusión*; por ejemplo, declarándolo posible con posterioridad (Tiqqun, 2012a: 111-112).

Hay una tendencia al pronóstico, a lo posible, que emerge de las condiciones mismas con las que el dispositivo fue creado. La potencia, como señala Tiqqun, va por otro lado. Es aquel excedente que, con Kant, está más allá de las condiciones de posibilidad, es decir, en el campo nouménico. Es por ello que hablan del acontecimiento; la situación, el momento, el agenciamiento, queda restringido a las condiciones de posibilidad propias del dispositivo y su red.

Ingala siguiendo a Deleuze dirá sobre la potencia en relación con el campo nouménico que

El paisaje nouménico se anima, se descubre también poblado por ese *Untersinn* que no obstante sigue sin identificarse con el caos o la indiferenciación absoluta -pese a que haga estallar las superficies y disuelva la frontera entre las cosas y las proposiciones (LS 106)-, pues es el equivalente en *Lógica del sentido* de la *fêlure* de *Diferencia y repetición*, es decir, esa oquedad que se abre para que el campo trascendental pueda empezar a funcionar, que es importancia fundamental y a la vez fuente de toda potencia. El caos y la indiferenciación no serán sino la consecuencia de abismarse por completo en esa grieta, de actualizarla o efectuarla íntegramente, de no haber sabido calibrar bien lo virtual y lo actual; en definitiva, de no haber sido prudentes (Ingala, 2012: 182).

El mago pues, se encargaría de recobrar esta potencia, de robarle la posibilidad, las condiciones, al dispositivo. Con este gesto, no sin la prudencia (como ya ha salido innumerables veces), la afinidad, el comunalismo, el NOSOTROS, deja de ser una

posibilidad y se convierte en una realidad. La hipostasis se descompone como cartón mojado por la lluvia que supone existir.

Recuperar la potencia implica liberar el deseo. Desprenderlo de la miríada de dispositivos que en su momento fueron Instituciones (Tiqqun, 2012a: 115). Pero nos advierten de que este “desmantelamiento concertado de las Instituciones mediante la multiplicación de dispositivos y de un exuberante número de normas relativas y cambiantes” (Ibid.) complejiza el asunto. Por ello, el siguiente libro a comentar, *Primeros Materiales para una teoría de la Jovencita*, con el subtítulo *Seguido de «Hombres-máquina: modo de empleo»*, está escrito de tal modo; una recolección de frases, sentencias, recortes, etc., que intuye las *posibilidades* propias de la Jovencita como dispositivo que somos o podemos encarnar.

5. Primeros materiales para una teoría de la Jovencita. Seguido de «Hombres-máquina: modo de empleo»

Este texto, al menos el cuerpo, está constituido de varios recortes de publicidad, apuntes de libros, pensamientos, imágenes, etc... Todo ha sido dispuesto para manifestar el *proceso*, los devenires, propios del dispositivo al que Tiqqun llama Jovencita.

El libro, cuyo original en francés fue publicado en 2001 por la editorial Mille et Une Nuits, se nos presenta una edición en castellano publicada por las editoriales Acuarela y A. Machado en 2012 que comienza con una pequeña nota introductoria y una “guía de viaje”, del mismo modo que en *La Hipótesis Cibernética*, en la que se discurre por diferentes conceptos clave para abordar la lectura.

Comenzando pues con la breve nota introductoria leemos lo siguiente:

Desde el poder médico al mercado de las sensaciones, el biopoder se arroga toda competencia sobre lo que tenemos de más íntimo, ya sea nuestro sufrimiento o nuestro deseo. Los expertos y especialistas del biopoder nos definen y describen lo que sentimos verdaderamente. De ese modo, nos quedamos sin lenguaje (físico o verbal) para nombrar nuestros malestares o expresar lo que queremos. Ya no somos capaces de hablar, sentir o desear por nosotros mismos. Pasamos de sujetos a pacientes, de cuerpos apasionados a autómatas emocionales. Nos transformamos en cosas. La Jovencita y los Hombres-máquina son las figuras a través de las cuales Tiqqun piensa estos cuerpos extranjeros a sí mismos y sometidos a la tiranía del «buen funcionamiento» (en la salud, el amor o el sexo) (Tiqqun, 2012b: 7-8)

Hay una apelación oculta a una libertad *más allá* de las maquinarias Imperialistas. Una libertad que se ve producida y cuyo producto es la *Libertad*®. No es que haya determinismo y libertad, sino que los dispositivos que hay, las instituciones, lo que llama Tiqqun aquí como biopoder²³⁸, están haciendo una “mala gestión” del deseo. De hecho,

²³⁸ Como nos explica Rafael Güitrón Torres, el término proviene de la obra de Michel Foucault titulada *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* y se define por la puesta en funcionamiento de ciertos saberes/poderes, rondando el siglo XIX, que permitían gubernamentalizar la vida mediante la tecnificación de la misma. Por ello se buscaban formas de mejorar la vida, comparando la sociedad con una gran máquina productora de cuerpos. Estos saberes/poderes se filtran en el campo de la cultura, el trabajo, a través de instituciones que participan del ya difuminado poder soberano cuyo eje ya no gira en tanto dar muerte como producirla (Güitrón, 2020: 28-29). Cfr. Güitrón, Rafael (2020) “Biopoder, psicopoder y ecopoder” en *Desarrollo e Meio Ambiente*, Vol.54, p.26-39. Recuperado de <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/69276>

los dispositivos y las *medidas policiales*, no es que sean los culpables, no se trata de hostigar o generar un antagonismo contra aquello que absorbe el deseo, sino en “desvelar el disfraz de la supuesta liberad; desenmascarar las estrategias de control; revertir el proceso anestesiante y paralizador; y evidenciar la violencia de ciertas racionalidades²³⁹” (Güitrón, 2020: 29). Por otro lado, lo que se presenta con Tiquun es una cuestión de *bofetones* y de *análisis retributivo*. Si, *retributivo*, porque de aquel tributo, de aquella experimentación con la pura diferencia, aportamos una posibilidad, una veta, una línea de fuga. De hecho, es cuestión de *líneas de fuga*. No es una cuestión de tiranía sino de *re-*. En el *re-* no hallamos una conquista sino una nueva disposición, una configuración diferente, un *modo*. Pero que la palabra “nueva” no distraiga con aquello dado por cierta aparición *deus ex machina*, sino más bien una nueva perspectiva, otro ángulo, otra dimensionalidad.

¿Qué es lo que hace Tiquun en este libro al margen de pensar las figuras de La Jovencita y el Hombre-máquina como dispositivos corporales y verbales que someten a una “tiranía del «buen funcionamiento»” (Tiquun, 2012b: 8) a aquellos que, como resultado, se sienten “extranjeros de sí mismos” (Tiquun, 2012b: 8)? Acceder por otra parte a ese saber que se sabe cotidiano²⁴⁰. Quemar rutas de acceso, recoger lo que haya sobrevivido, y abrir

²³⁹ Es precisamente Hakim Bey quien consideramos puede darnos una pista sobre esta forma alternativa al antagonismo con su concepto de Zona Temporalmente Autónoma, ya que, como él señala, “no proponemos la TAZ como un fin exclusivo en sí mismo, reemplazando todas las formas de organización, tácticas y objetivos. La defendemos porque puede proveer la clase de intensificación asociada con la revuelta sin conducir necesariamente contra el Estado, una operación guerrillera que libera un área -de tierra, de tiempo, de imaginación- y entonces se autodisuelve para reconstruirse en cualquier otro lugar o tiempo, *antes* de que el Estado pueda aplastarla. Puesto que el Estado tiene más que ver con la Simulación que con la substancia, la TAZ puede “ocupar” estas áreas clandestinamente y llevar adelante sus propósitos subversivos por un tiempo con relativa tranquilidad” (Bey, 1990: 3). Así, la TAZ, desarrollada en su texto homónimo, no vendría a presentar un espacio posibilitador y al mismo tiempo fácilmente desmenuzable. Organización momentánea, conquista relámpago y fuga eminente. No se trata tanto de una conquista, como puede ser de una presa, sino la posibilidad de un despliegue arrollador por las brechas de la simulación, del espectáculo. Como dirá Bey, “Babilonia toma sus abstracciones por lo real; precisamente *en ese* margen de error se constituye la TAZ. Ponerla en marcha puede requerir tácticas de violencia y defensa, pero su mayor fuerza reside en su invisibilidad -el Estado no puede reconocerla porque la Historia carece de definición para ella” (Ibid.). La violencia y la defensa no serían más que el Plan B de una serie de misiones/operaciones espontáneas de sigilo en dichos campos (tierra, tiempo, imaginación).

²⁴⁰ “Consiste en observar las prácticas verbales y no verbales, ambas expresiones de la razón interna del saber/poder, es decir, investigar la racionalidad de las prácticas del poder ahogadas en el mar del silencio cómplice de los buenos” (Güitrón, 2020: 29). Foucault empleará el método genealógico en que las pretensiones a la verdad y los efectos que produce en el cuerpo social tras la implementación mediante el poder de estas líneas de fuerza maquinal. Así, este método nos conduce “a los análisis de la economía como poder de posesión, de la soberanía como poder jurídico, de la represión como poder de control, de los discursos como poderes de sujeción, de la neutralidad como poder de la indiferencia e inmovilidad, etc. [esto] conduce a argumentar sobre las estrategias, la historia, los objetivos, las instituciones, los sistemas y las racionalidades. El poder se refiere a los dispositivos que pretenden manipular conductivamente los comportamientos y disponer de sus posibilidades: por medio del estímulo que asume el biocapital como unidad de síntesis de la vida” (Güitrón, 2020: 29-30).

el campo a la experimentación con nuevas perspectivas. Las figuraciones de los dispositivos de La Jovencita y el Hombre-máquina que se realizan en este libro, no son más que la vista acuática de distintos anzuelos bajo el agua un día soleado casual de alguna estación de metro.

Prosiguiendo con la lectura saltamos a las definiciones, esa “guía de viaje” que nos servirá para comprender algunos de los conceptos que se nos irán apareciendo a lo largo de la lectura. De este modo, dirán sobre el Partido Imaginario que este

no plantea un antagonismo dialéctico o una relación de fuerzas clásica (clase contra clase), sino un movimiento de secesión creativa y *separ/ acción* de la sociedad. La tarea *política* es articular esas deserciones heterogéneas en un plano de consistencia²⁴¹, sin totalizarlas ni unificarlas (Tiqqun, 2012b: 10).

El *desplazamiento* que supone la crítica analítica que propone Tiqqun con esas dos figuraciones plantea un panorama, un plano de acción, semejante a aquel que ya mencionamos como el del *bug*. Es por ello que, para no caer en política clásica y comprender los movimientos de Tiqqun, no se ha de entender como un *partido partido* como se diría del cuero verdadero “¿esto? ¡Esto es *cuero cuero!*”, sino que, por otro lado, este es un *proceso dentro de otros procesos*, un *movimiento dentro de un cuerpo fragmentado*. La imagen del *bug* clarifica lo que aquí venimos explicando.

Evidentemente, no todo remite a una cuestión pedagógica, un discurrir metodológico, sino más bien a una técnica de *urgencia*. Algo *urge*, se percibe la violencia de la catalepsia, y esa *violencia percibida* recibe una respuesta *urgente*. No se trata de aplanar el síntoma, sino de ahondar en él como efecto de lo que venimos comentando con los dispositivos, el biopoder, etc.

²⁴¹ Ingala citando a Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* dirá que “[el cuerpo sin órganos] oscila entre dos polos, las superficies de estratificación sobre las que se cierra y se somete al juicio” (Ingala, 2012: 226) que serían aquellos dispositivos, el biopoder, el Imperio, etc., y, por otro lado, “el plano de consistencia en el que se despliega y se abre a la experimentación” (Ibid.). El plano de consistencia vendría a ser “un filtro que separaría las partículas emitidas o captadas, los flujos conjugados, los devenires en juegos” (Ingala, 2012: 280). Estos planos de consistencia, para definirlo aún más, “están ya ahí, envueltas o “encastradas” en los estratos en general, o incluso levantadas sobre los estratos particulares en los que organizan al a vez una forma de expresión y una forma de contenido” (Ingala, 2012: 326). Así, el plano de consistencia, por último, “con su movimiento de devenir imperceptible [dentro del estrato] lo que hace es en verdad tornar perceptible todo lo que desde el otro punto de vista no lo era” (Ingala, 2012: 328), lo que nos devuelve a lo que veníamos diciendo acerca de las líneas de fuga y en el anterior capítulo sobre la alteración de los regímenes de lo visible e invisible.

Por ello no se da una respuesta definitoria, sino parcialidades, movimientos minúsculos en un hardware enorme. Ello supondría poner un chaleco de fuerza químico eclesial que subsumiría la corporalidad a la postura del misionero o una pastilla que atore la singularidad en un antagonismo eterno²⁴².

Siguiendo pues con las definiciones, tenemos la *Nuda vida* y las *formas-de-vida*, conceptos extraídos de la obra de Giorgio Agamben. Comenzando con las *formas-de-vida* dirán que

es esa intensidad apasionada que polariza nuestra existencia y deshace la distinción entre público y privado, existencial y político, interioridad y acción. Según Tiqqun, «cada cuerpo está afectado por su forma-de-vida como por un clinamen, una inclinación, una atracción, un *gusto*». Las inclinaciones de las formas de vida no definen una identidad (*qué soy*), sino por el contrario una singularidad, una presencia y un ser-en-situación (*cómo yo soy lo que soy*). La inclinación se puede conjurar o asumir. La nuda vida sería el resultado de la primera opción. La segunda abre el camino a la posibilidad *política*: la elaboración del libre juego entre formas de vida (Tiqqun, 2012b: 10).

La *nuda vida* según comentan se definiría por la estratificación de una forma-de-vida (*qué soy*), una subjetivación prestada de los mecanismos de poder, los dispositivos, el biopoder, y saberes/poderes cuya pretensión objetivar maquinalmente los cuerpos. Esos cuerpos que quedan *ahí, así*, no es que hayan renunciado a su formas-de-vida, sino que esta ha quedado desplazada. Estas *formas-de-vida* son aquellas elaboraciones que se dan con el libre juego entre formas de vida. Es decir, el campo a la afinidad queda abierto y con ello la posibilidad al comunismo, etc. Volvemos nuevamente sobre esta dicotomía que atraviesa los anteriores capítulos.

Cabe decir que, estas definiciones se irán ampliando a medida que nos encontremos con ellas a lo largo del texto.

²⁴² Hakim Bey, poniendo en boca de este sin fin dialéctico lo siguiente: “decir algo así como «no seré libre hasta que todos los humanos -o todas las criaturas sensibles- lo sean» es, simplemente, condenarnos a una especie de estupor-nirvana, abdicar de nuestra humanidad, definirnos como perdedores” (Bey, 1990: 2). Bey ya percibe en ese círculo vicioso una derrota desde el principio, ya que no colinda con el objetivo insinuado con sus Zonas Temporalmente Autónoma (TAZ en inglés) o Zonas Permanentemente Autónomas (PAZ), cuyo desarrollo no consideramos apto para un mero pie de página, pero sí para ser investigada en posteriores estudios.

A colación con la última cita sobre la *nuda vida* y las *formas-de-vida*, se nos propone una definición para el concepto de *Bloom*, ya mencionado en los anteriores capítulos. Aun así veamos que dice al respecto y ampliemos su definición.

El Bloom es una figura ambivalente. Por un lado, sustituye al «proletariado» de Marx, al «espectador» de Debord y al «musulmán» de Agamben como representación de la alienación y la desposesión extremas. El Bloom es una *nada*. Pero una nada que puede serlo *todo*. Expropiado de cualquier inscripción en una comunidad, el Bloom es también «pura disponibilidad para dejarse afectar» (Tiqqun, 2012b: 10-11).

El Bloom es la neutralización, el resultado de una presencia en crisis. El estar disponible para dejar afectar como señalan implica figuras como las del *muerto viviente* como ya mencionamos con Ignacio Castro Rey en capítulos previos.

Estos tres conceptos funcionan a la par para esta analítica que presenta Tiqqun. El Bloom, el biopoder, el binomio de la *nuda vida* y las *formas-de-vida*, traccionan conjuntamente para poder desvelar las trazas de los efectos de aquellos dispositivos. Las pretensiones al a verdad, a la objetividad a las que apuntan los diseminados saberes/poderes por el cuerpo social, son precisamente aquellos que calan sobre el Bloom, ya que no ofrece una *resistencia*. El Partido Imaginario, entre sus diferentes funciones como ya veremos, será la de promover desde el anonimato estas figuras para provocar dichas resistencias, llamar a la presencia los cuerpos adormecidos, militarizados por las instituciones, la red de dispositivos, etc., recuperar la posibilidad de morir intrínseca a las *formas-de-vida* para que su estratificación sea revelada como una mera provisionalidad, un Estado sin Estado²⁴³.

Tras esta última definición, prosigamos con el escrito. Ahora, Tiqqun.

A continuación de las definiciones y una breve introducción la teoría de la Jovencita comienza con unos Preliminares. Seis para ser concretos. De ellos, sólo consideramos, en

²⁴³ Como menciona Ingala, “el Estado sirve para limitar las derivas fascistas de la máquina de guerra, aunque puede también asfixiar el funcionamiento creativo de sus líneas de fuga si la máquina de guerra no ejerce a su vez de límite; y la máquina de guerra sirve para impedir las tendencias totalitarias del Estado, pero también, si ella misma no es limitada por el Estado, puede conducir a la pasión de abolición y destrucción y a la muerte -. Lo “revolucionario” en Deleuze y Guattari -y en Deleuze a solas- siempre se ha presentado como comportando peligros muy concretos y como estando necesitado de una limitación - una contra-efectuación en “Porcelana y volcán”, una superficie en la *Lógica del sentido* en general, un estado (un sujeto, un organismo, una significación) en *Mil mesetas*, una doble concepción de la muerte en *El Anti-Edipo*, etc.” (Ingala, 2012: 343).

el momento de la elaboración de las notas para este trabajo, dos de ellos. Las razones de ello se hallan en el mismo comentario. El primero de ellos es el II, largo éste, lo citaremos a continuación.

Lo que está en juego en la guerra en curso son las formas-de-vida, es decir, para el Imperio, su elección, gestión y atenuación. El dominio del Espectáculo sobre el estado de explicitación público de los deseos, el monopolio biopolítico de todos los saberes-poderes médicos, la contención de toda desviación por un ejército cada vez más nutrido de psiquiatras, *coachees* y otros benévolos «facilitadores», el *fichaje* estético-policial de cada cual según sus determinaciones biológicas, la incesante vigilancia más imperativa, más cercana, de los comportamientos, la proscripción plebiscitaria de «la violencia», todo esto entra dentro del proyecto antropológico o, más bien, antropotécnico del Imperio. *Se trata de perfilar a los ciudadanos*²⁴⁴. [...] Salta a la vista que el bloqueo de la expresión de las formas-de-vida -las formas-de-vida no como algo que vendría a moldear desde el exterior una materia que sin ellas sería informe, «la nuda vida», sino por el contrario, como lo que afecta a cada cuerpo-en-situación con una cierta inclinación, con una cierta moción íntima- no puede ser el resultado de una pura política de represión. Existe todo un trabajo imperial de distracción, de difuminación, de polarización de los cuerpos en torno a ciertas ausencias, ciertas imposibilidades. Su alcance es menos inmediato, pero también más duradero. Con el tiempo y por tantos efectos combinados, *SE* termina por obtener el deseado desarme, en especial *inmunitario*, de los cuerpos. [...] No es tanto que los ciudadanos hayan sido derrotados en esta guerra como que, negando su realidad, se han rendido desde el principio: lo que *SE* les deja a modo de «existencia» ya no es más que un esfuerzo *de por vida* para hacerse compatibles con el Imperio. Pero para los demás, para nosotros, cada gesto, cada deseo, cada afecto encuentra a cierta distancia la necesidad de aniquilar al Imperio y sus ciudadanos. Cuestión de respiración y de amplitud de las pasiones. Nos sobra tiempo por esta vía criminal; nada hay que nos empuje a buscar enfrentamiento directo. Sería incluso dar pruebas de debilidad. Con todo, se lanzarán asaltos que importarán menos que la *posición* desde la que se lancen, pues nuestros asaltos socaban las fuerzas del Imperio, mientras que nuestra posición socava su estrategia. Así, cuanto más crea acumular victorias, más profundamente se hundirá en la derrota y más irremediable será esta. Ahora bien,

²⁴⁴ “Es ciudadano todo cuerpo que haya atenuado su forma-de-vida hasta volverla compatible con el Imperio. Aquí la diferencia no es desterrada absolutamente, es decir, como si se desplegara sobre el fondo de la equivalencia general” (Tiqun, 2008a: 76).

la estrategia imperial consiste en primer lugar en organizar la ceguera en cuanto a las formas-de-vida, analfabetismo en cuanto a las éticas; en hacer que el frente sea irreconocible, cuando no invisible; y en los casos más críticos, en camuflar la *verdadera guerra* mediante todo tipo de falsos conflictos. [...] La reanudación de la ofensiva por nuestra parte exige hacer que el frente se vuelva de nuevo manifiesto. La figura de la Jovencita es una *máquina de visión* concebida a tal efecto. Algunos se servirán de ella para constatar el carácter masivo de las fuerzas de ocupación hostiles en nuestras existencias; otros, más vigorosos, para determinar la velocidad y la dirección de su avance. En lo que cada uno hace se ve también lo que merece (Tiqqun, 2010b: 18-19)

El hecho de llamarse a este largo/duradero párrafo “preliminar” y que consideremos su inclusión en el texto no es meramente la repetición de lo que ya con los conceptos comentados, de la “guía de viaje”, quedó explícito, sino para manifestar a lo que nos referíamos más arriba con crítica analítica y el estilo con el cual Tiqqun aprehende esta tarea, que por cómo se puede apreciar en la cita conciben una potencialidad, un deseo, una crudeza que no cesa de estar amputada y restringida no tanto a una lógica sino como a una técnica, un triturado maquínico en el que se aprovechan todas las partes del cuerpo. De ahí que hablen de invisibilidad y visibilidad, el camuflaje, el analfabetismo, cegueras, etc. Hay una estrategia en curso que desarma el deseo y lo ubica o lo destina hacia una productividad coherente con el Imperio. Hay, como diríamos con Deleuze y Guattari, un exceso por parte de la presencia del Estado, tal que las líneas de fuga quedan aplastadas, asfixiadas, por las estrategias inmunológicas del Imperio para la conservación y producción del cuerpo social (Ingala, 2012: 343).

Así, por ejemplo, como señala Tiqqun, el “*fichaje* estético-policia de cada cual según sus determinaciones biológicas” (Tiqqun, 2012b: 18) queda encendido, en posición *idle*. Una estrategia que está constantemente produciendo, desde el embrujo como ya vimos, aquello que es coherente con el Estado.

Esa “no escucha”, ceguera, camuflaje, juegos sucios con la percepción, resulta en aquel “esfuerzo *de por vida* para hacerse compatible con el Imperio” (Tiqqun, 2012b: 18-19). Mediado, cual juego incesante, por potenciadores, visitas a “facilitadores” (Tiqqun, 2012b:18), elevadores, hipostasiómetros, coachees, que convierten “cierta moción íntima” (Tiqqun, 2012b: 18) en una posibilidad de engrazar-*SE*, engranar-*SE*...

Tiqqun en su esfuerzo por dar a conocer estas líneas, estas fuerzas, estos *atractores*, deja intuida la resonancia política que llama a *tomar partido*, lo que supone asumir la presencia en crisis. El Imperio no es un lugar sino una serie de procesos, una serie de estrategias prácticas, una red de dispositivos, etc., que neutralizan para otorgar y así producir. Por ello es preciso que *no pasa nada* para que pueda pasar *eso* que, nosotros parte del Imperio, producimos renunciando a ese NOSOTROS que se da cuando Tiqqun cuando apela a la *toma de partido*.

La Jovencita, ante todo esto, es un *intento* de Tiqqun, por señalar allá donde esta metafísica del Imperio funciona sobre nuestras existencias: “determinar la velocidad y la dirección de su avance” (Tiqqun, 2012b: 19).

Otra cosa que hemos captado en este preliminar es el desplazamiento del “enfrentamiento directo” (Ibid.) al nombrarlo incluso como una “prueba de debilidad” (Ibid.). ¿Qué quieren decir con esto? El recurso de la violencia armada o las manifestaciones violentas son *asumibles* por el Imperio, incluso *predecibles*. Es por ello que Tiqqun, como ya veremos más adelante en este capítulo, es preferible atacar ante todo pronóstico mediante la revuelta, el disturbio, el desorden, etc., que, para no caer en líos, diremos enfrentamiento indirecto. Pero como ya mencioné restringiremos el comentario ya que será tratado más adelante. Valga para preliminar.

Continuando con la lectura hallamos un breve segmento correspondiente al tercero de estos preliminares. Dice así:

A comienzos de los años 20, el capitalismo se da perfecta cuenta de que no puede mantenerse como explotación del trabajo humano a no ser que también colonice todo lo que se encuentra *más allá* de la estricta esfera de la producción. Frente al desafío socialista, también tiene que socializarse. Deberá crear, pues, su cultura, su ocio, su medicina, su urbanismo, su educación sentimental y sus costumbres propias, así como la disposición a su renovación perpetua. Tal será el compromiso fordista, el estado de bienestar, la planificación familiar: el capitalismo socialdemócrata. A la sumisión por el trabajo, limitada puesto que el trabajador aún se distinguía de su tarea, le sustituye en el presente la integración mediante la conformidad subjetiva y existencial, es decir, en el fondo, mediante el consumo (Tiqqun, 2012b: 20).

Tiqqun pone el comienzo de la transformación allá por los años 20. ¿Qué pasa en los años 20? Tras la finalización de la primera guerra mundial, el 11 de noviembre de 1918, en los

primeros años de la década de 1920 “los países europeos tenían muy altas inflaciones y entraron en la primera recesión de la posguerra; no obstante, a mediados de esa década, mostraron signos de alta recuperación” (Astudillo, 2012: 50). Tal fue la recuperación y las esperanzas que derivaron de la misma las que inflaron la burbuja de los créditos, “que se transformó en un medio de alcance de particulares, empresas y gobierno para gastos y pagos inmobiliarios, de adquisición de maquinaria y recuperación de infraestructura destruida en la guerra, así como para impulsar nuevas empresas” (Ibid.). Es debido a estos años de bonanza económica a los que Tiqqun se refiere, los llamados también felices años 20, donde el consumismo campó a sus anchas gracias a la holgada e ilusoria perspectiva económica que se tenía hasta la llegada del famoso crack del 29.

Siendo estos los únicos comentarios que elaboramos con los preliminares para evitar repeticiones de conceptos ya trabajados en los anteriores capítulos, economizando el texto, pasemos al escrito de La Jovencita.

Las citas que a continuación traemos forman parte de un estilo que no sólo cuenta con aforismos, sino con recortes de publicidad (tanto radiofónica como escrita), anuncios televisivos, de periódico o revista, extractos de libros varios, entre otros apuntes tomados de la cotidianeidad del grupo. Cada una de las citas tiene una fuente concreta, la cual no nos molestaremos en copiar, pero si en mencionar el tipo de fuente empleada si considero que es precisa su alusión. De la misma forma que la ubicación en la página y su alineación. Dicho esto, vamos con el primer capítulo en el que se comprende a “La Jovencita como fenómeno” (Tiqqun, 2012b: 27). La Jovencita como *imago* organizativa de la experiencia del objeto de la conciencia. La Jovencita como aparición catalizadora de la mirada. La Jovencita como cerrazón de *puntos de fuga*.

5.1. *La Jovencita como fenómeno*

“La Jovencita ama lo auténtico *porque es mentira*” (Tiqqun, 2012b: 28). Escrito con una fuente grande, en Times New Roman y alineado a la izquierda, la disposición inclina a pensar en las dos caras de la misma moneda. La primera línea define lo auténtico de La Jovencita y, a renglón seguido, *la mentira*. ¿Qué quieren decir con esto? El amor de La Jovencita se ubica en el carácter *mediador* entre lo auténtico e inauténtico. Ese acceso que permite lo auténtico precisa de un falseamiento de la *afinidad* hasta el punto de convertirla en mera convención, ya que la *afinidad* no pertenece al plano de la hipostasis sino más bien el de la situación, el momento. De este modo, el lazo social, la sociabilidad, se establece en base a una mentira necesaria, una pantomima mantiene el sistema de creencias de la *comunidad* flotando tras la sacralización de lo pagano, mientras que la *afinidad* pasa por otro lado. ¿Por dónde? Por allá donde van a parar los locos, los malvados, los que atacan el statu quo, etc., en resumidas cuentas, los inauténticos. Es en la mentira, en la capacidad para plastificar, provocar una hipostasis, elevar, distanciar, donde La Jovencita tiene su rol. Así es más sencilla cualquier serialidad, control y producción del cuerpo social. El embrujamiento pasa precisamente por este punto de captura, de seducción.

“La Jovencita conoce muy bien *el valor de las cosas*” (Tiqqun, 2012b: 29). Siguen con la Times New Roman, la letra es más pequeña y, al igual que la anterior, la cursiva parece partir la frase en dos. Por un lado, se halla el “conocer muy bien” y por otro “el valor de las cosas”. ¿Qué implica esta frase? A nuestro parecer, y como ya vimos con la cuestión del biopoder y el saber/poder que proviene de las instituciones, y posteriormente se disemina por una red de dispositivos, el hecho de que La Jovencita conozca el valor de las cosas implica que esta, está capacitada para cualquier relación de equivalencia necesaria. El dispositivo se encarga de amputar toda situación para hipostasiarla a una serie de valores que, como ya veremos más adelante, son los que La Jovencita promueve/produce.

La Jovencita en este caso sería una tasadora o, mejor dicho, un *perito*²⁴⁵. De hecho, La Jovencita, no es que se centre en la disposición de la balanza de la opinión pública, sino

²⁴⁵ Es interesante la etimología de esta palabra. *Peritus*, proveniente del latín significa aquel que *sabe* por experiencia y práctica. *Perito* es aquel que, con su *experiri* puede juzgar algo como bueno o malo. La

que más bien se ocupa de que la balanza se mantenga operativa, en definitiva: que haya tasadores.

La Jovencita pues, con ganas de que toda la gente salga guapa (Tiqqun, 2012b: 28), les atribuye una estética, la cual ya vimos parcializa e integra dentro del circuito de la sociabilidad. De este modo, se otorga un papel, un rol, dentro del juego de las tasaciones. Ese papel, estético, esa imagen, ese *frame*²⁴⁶ en el que se halla, una tipología criminológica, posiciona una reglada forma de actuación. Fotografías, recortes policiales, de diarios, pruebas, pistas, etc. La Jovencita es astuta: *no señala, dispone*.

Las consecuencias las encontramos en la siguiente cita: “La intimidad de la Jovencita, al hallarse puesta en equivalencia con toda intimidad, se ha convertido en algo anónimo, exterior y objetual” (Tiqqun, 2012b: 29). Lágrimas de níquel y cobre líquidos de un robot-prostituta²⁴⁷. ¿Qué significa que esa intimidad se convierta en algo *anónimo, exterior y objetual*? Por intimidad podemos entender lo que venimos remarcando como *afinidad*. De lo que se encarga La Jovencita es de conectar aquello que separa por otro lado. Como dirá Castro, “todo estriba en que el tiempo sea entendido como el devenir de un espacio omnipresente o como algo externo al sujeto, una sucesión que ocurre por fuera de una mente insularizada, recluida en un sujeto atómico” (Castro, 2017: 204). A eso nos referíamos cuando se nos ha quitado la posibilidad de morir con la hiperrealidad de Jean Baudrillard. Tomada la temporalidad desde las coordenadas de La Jovencita, tenemos una intimidad cuyo devenir queda anclado, necesariamente, a la ordenación cronológica que el dispositivo marca.

Es por esta razón que Tiqqun señala que “La Jovencita nunca crea nada; en todo se recrea” (Tiqqun, 2012b: 29). Es decir, la capacidad del encuentro, del agenciamiento, de la emergencia de ese plano de las singularidades pre-individuales, queda parcializado, amputado, *enframed* como diría Butler, por la red de captura de los dispositivos. Si hay

Jovencita realizaría un peritaje, en este caso policial, de lo que sucede en el cuerpo social dentro de los límites de la economía política imperante. Esos efectos quedarían pues sujetos a un saber, al espectro de La Jovencita que controla, sanciona y, por ende, produce cuerpos dóciles a la geometría afectiva resultante del sistema de valores desde el que opera. Cfr. Consultado de <http://etimologias.dechile.net/?perito>

²⁴⁶ Como diría Judith Butler con el tratamiento que le da al *to frame* en *Marcos de Guerra*, dentro de sus varios sentidos encontramos que “un cuadro suele estar *framed* (enmarcado), pero también puede estar *framed* (falsamente inculcado) un delincuente (por la policía) o una persona inocente (por otra infame, a menudo policía); en este segundo sentido, ser o estar *framed* significa ser objeto de una artimaña o ser inculcado falsa o fraudulentamente con unas pruebas inventadas que, al final, acaban «demostrando» la culpabilidad del sujeto paciente” (Butler, 2010: 22-23).

²⁴⁷ Cfr. Bukowski, Charles (2012) *La máquina de follar* (trad. José Manuel Álvarez Flórez, Angela Pérez) Barcelona: Ed. Anagrama.

una forma-de-vida, algo que va más allá del reconocimiento de cualquier autenticidad (Tiqqun, 2012b: 28), precisa por parte del dispositivo una captura, su inclusión. Una forma sencilla de comprender este punto es el salto de la forma-de-vida a un estilo-de-vida donde la *re-creación* afianza la sociabilidad, la manutención conectiva entre los dispositivos.

Dispuesto pues el campo lo que resta es elegir que hacer en él. La Jovencita provee formas de unión, de conexión, de comunión. La *afinidad* queda restringida al mero campo de las capacidades de mentir-*SE* frente la apabullante fuerza de aquello por lo que estamos ya *atravesados* (Castro, 2017: 212).

Tiqqun prosigue con el argumento señalando que

Al invertir a los jóvenes y a las mujeres de un absurdo plusvalor simbólico, al hacer de ellos los exclusivos portadores de dos saberes esotéricos propios de la nueva organización social -el del consumo y el de la seducción-, el Espectáculo ha libertado sin duda a los esclavos, pero los ha libertado EN CUANTO ESCLAVOS (Tiqqun, 2012b: 29).

El consumo y la seducción son dos saberes/poderes que habilitan, establecen las carreteras, por las que circula el deseo. No hay una liberación como tal sino una holgura en las formas de producción de los cuerpos. Esta militarización productiva recibe por distintos medios de comunicación²⁴⁸ torrentes de información simbólica e imaginaria sobre la que se enviste libidinalmente para una re-creación sin fin. Es por esta razón que Tiqqun señala que “el carácter raquíptico de la Jovencita, si bien representa un innegable estrechamiento del campo de la experiencia, en modo alguno constituye una minusvalía práctica, pues no está hecho para hablar, sino para complacer y repetir” (Tiqqun, 2012b: 30).

La intimidad, la *afinidad*, el NOSOTROS, la percepción, son meros recordatorios de aquello que de forma indefinida aparece y reclama atención más allá de los fantasmas que La Jovencita se encarga de revivir. Así, jugando con los muertos vivientes nos convertimos en ellos. La experiencia está de oferta y la segunda unidad a mitad de precio.

²⁴⁸ Recuérdese como decía Deleuze en la conferencia dada en la FEMIS a un grupo de estudiantes en 1987 que en la obra de arte no hay información ni contrainformación, sino que lo que encontramos es una afinidad fundamental, y es precisamente ese el carácter propio de la creación artística lo que la hace una forma de resistencia, por ello la obra de arte no es un medio de comunicación sino de apertura. Cfr. Deleuze, Gilles (2012) “¿Qué es el acto de creación?” (trad. Bettina Prezioso) en *Fermentario*, N°6, p.14

Complacer y repetir. El flujo de dinero debe quedar asegurado precisamente por la manutención que otorgan los medios ofrecidos por la red de dispositivos de La Jovencita, por el que el deseo circula.

Por esta razón Tiqqun selecciona esta cita: “La Jovencita se complace en recubrir con un segundo grado falsamente provocativo el primer grado, *económico*, de sus motivaciones” (Tiqqun, 2012b: 38). Ese barnizado es, sino estructuralmente, aquello que no ha cesado de complejizarse desde aquellos felices años 20 que mencionamos párrafos más arriba en los preliminares. Complejizarse precisamente porque La Jovencita se encuentra con sus resistencias y lo que prima en su seno, complacer y repetir, es que llegue a todo el mundo lo más rápido posible. Ese segundo grado torna fácil y accesible aquello que se es difícil y “lo sensible es difícil, necesita una distancia para depositarse, para que cuaje su índole peculiar, un tiempo que apenas se cuenta porque es parte de la vivencia” (Castro, 2017: 218), y sigue Castro a continuación diciendo que “no obstante, el dictado de la rapidez en la industria cultural [este segundo grado] debe librarnos de ese riesgo elemental, de escuchar lo que dice el tiempo” (Ibid.), ya que contradice, se resiste, a lo que La Jovencita demanda. O como dirá Mark Fisher sobre la aceleración de los procesos de inclusión y maquinación de los cuerpos con respecto al olvido es que “todo lo que alguna vez fue” puede retocarse rápidamente, en el que la construcción y destrucción de ficciones sociales funciona a la velocidad de la producción y distribución de mercancías” (Fisher, 2018b: 92).

Dicho con otras palabras, el barnizado de este segundo grado responde a las necesidades de ese primer grado (de hecho, si hay una diferencia gradual es meramente analítica) que son las de eficiencia y constancia, complacer y repetir. Las diferencias deben quedar absorbidas, seducidas, y producidas, recreadas.

Esas abstracciones, ese segundo grado, son lo que Tiqqun concibe como *insignificancia graciosa*. “Cuando la Jovencita se abandona a su insignificancia, aún obtiene cierta gloria y es que se divierte” (Tiqqun, 2012b: 40). Esto podría condensarse en una frase típica: “Bueno, al menos nos hemos echado unas risas”. El *echarse unas risas* es, a fin de cuentas, el residuo resultante de los devenires que están en juego en la situación. Decirlo en un funeral; en una habitación de hospital con un paciente terminal; tras decidir dejarlo con alguien; tras partirse una pierna yendo en bicicleta; al comprobar que tu pareja está embarazada; un suspenso en un examen final; al recibir un disparo en pleno corazón; etc., queda, si más no, participe del cinismo separado de la situación propio de La Jovencita.

El *echarse unas risas* es un tímido atajo que desvirtúa la relevancia de la presencia por la ya nombrada *insignificancia graciosa*, que destraba la situación y permite pasar página.

The show must go on, o como dirá Tiquun: “La Jovencita no habla, al contrario, *es hablada* por el Espectáculo” (Tiquun, 2012b: 41). Todo pesimismo queda aplastado por el dictamen de un optimismo²⁴⁹, un progresismo programático que sostiene, mediante la complejización de este segundo grado, aquello que está en su seno: complacer y repetir. Por ello Tiquun se permite aseverar que “La Jovencita reduce toda grandeza al nivel de su culo” (Tiquun, 2012b: 41).

La Jovencita es una depuradora de negatividad, un perfilador industrial de unilateralidad. En todo separa lo negativo de lo positivo y no se queda, por lo general, más que con uno de los dos. De ahí que no crea en las palabras, que en efecto no tienen, en sus labios, ningún sentido. (Tiquun, 2012b: 41).

Este “De ahí que no crea en las palabras, que en efecto no tienen, en sus labios, ningún sentido” (Tiquun, 2012b: 41) no quiere decir que las palabras carezcan de sentido para La Jovencita, sino que su uso es puramente estético; un barnizado eufemístico de los procesos económicos que subyacen a esta paródica pantalla de humo.

Este movimiento de unilateralidad del sentido o unidimensionalidad también se puede leer en la siguiente frase: “Dondequiera que el *ethos* se echa en falta o se descompone, la Jovencita aparece como portadora de las costumbres fugaces e incoloras del Espectáculo” (Tiquun, 2012b: 44).

Esto ya lo mencionaron en la introducción del libro cuando repasando los efectos de La Jovencita en el cuerpo social nos encontrábamos con la producción, entre otras, de un analfabetismo ético. Las consecuencias de esta carestía o unidimensionalidad/unilateralidad a la que lleva el dispositivo de La Jovencita nos lleva nuevamente a ese punto en el que *no pasa nada* o allí donde realmente pase algo, el bulto sea escondido bajo la alfombra del Espectáculo. La ética, los conceptos que se manejan, sufren, al ser tratados por La Jovencita, una perversión que los adecúa al propósito mismo de este barnizado, de este segundo grado. Una participación distante, una ficcionalización

²⁴⁹ Cuestión esta, una de las principales, tratadas en el libro de Thomas Ligotti ya mencionado, precisamente cuando, eventualmente, deja trazas de una radiografía de la figura de la marioneta o puppet en las historias de terror como símil o analogía de este optimismo que él tilda de conspiración contra la especie humana.

de las causas estructurales que ya Mark Fisher denuncia con su concepto de *realismo capitalista*.

No hay nada, en la vida de la Jovencita, ni siquiera en las zonas más ocultas de su intimidad, que escape a la reflexividad alienada, a la codificación y a la mirada del Espectáculo. Esta intimidad sembrada de mercancías está entregada por entero a la publicidad, por entero socializada, pero socializada *en cuanto intimidad*, es decir que está sometida de un extremo a otro a un común ficticio que no le permite decirse. *En la Jovencita, lo más secreto es también el más público* (Tiqqun, 2012b: 54).

Esa suspensión de la temporalidad consigue suturar la angustia existencial del ser-para-la-muerte abandonándose al ser-para-la-muerta²⁵⁰.

La intimidad procesada que menciona Tiqqun está adaptada para su uso. Lo que realiza La Jovencita es un trabajo de traducción. En ese empeño por hacerse compatible con la vida, frente a la voracidad acéfala del sistema económico y sus agentes, La Jovencita codifica, tracciona y pavimenta el deseo haciendo algo traficable, comunicable, compartido en el espectro ya mencionado de la unidimensionalidad.

Esa compatibilidad, si uno presta atención al *patior*, puede ver que comparte resonancias etimológicas con ‘compasión’²⁵¹. La compatibilidad de la traducción proviene de un afecto compasivo, el sufrir con. Por esa razón, La Jovencita funcionaría como una ama de llaves que nos proporciona el escenario del Espectáculo que mejor podría adecuarse a nuestras exigencias: absorción y producción.

Así, ateniéndonos a lo que actualmente “compasión” señala, lo que a nuestro parecer sucede es la espectralización de los afectos. Estos espectros afectivos quedan engranados en la normalidad del mito, de la ficción primordial compartida por todo el cuerpo social. Ya sea esta la que Thomas Ligotti les inculca a los optimistas diciendo de ellos que consideran que la vida es inherentemente buena (Ligotti, 2015: 18) sin conjeturar esa “verdad” o, como recuerda Mark Fisher comentando su Hauntología nombrando a

²⁵⁰ “La autoridad inigualable del recambio perpetuo permite un mercado acéfalo, aunque multiplicado por el número de todos los *yo es* vivientes, beneficiarios de la cobertura. Espectáculo, impacto, modas, información, efectos virales y tendencias: vivimos protegidos por índices de actualidad consensuada, desgajada del tiempo real. El periódico que vale un euro hoy no vale nada mañana, lo cual ya dice algo acerca de cómo desactivamos la continuidad temporal” (Castro, 2017: 221). Y agregaría a esta última frase que a esa desactivación se activa otra, la del Espectáculo y la urgencia económica.

²⁵¹ Consultado en <http://etimologias.dechile.net/?compatibilidad>

Sigmund Freud, el mito de un padre obsceno (*Tótem y tabú*) o un padre severo e intimidante (*Moisés y la religión monoteísta*) como origen de lo social (Fisher, 2018a: 157), la ficción primordial marca la línea general por la cual toda manifestación afectiva tiene ya su determinación en dicha espectralización. La Jovencita, su trabajo de traducción y compatibilización, consiste en la adecuación, normalización y producción del espectro afectivo.

5.2. *La Jovencita como tecnología del yo*

Tiqqun en este segundo capítulo “comienza” sosteniendo que la *falta* que constituye a La Jovencita ha de quedar sistemáticamente relegada a una posición de ignorancia absoluta para mantener el imposible de la carencia absoluta de defectos y la aspiración constante a la perfección como horizonte desiderativo. Dirán que “La Jovencita trata de expresar la clausura autorreferencial sobre sí misma y la ignorancia sistemática de la *falta*. Por eso no tiene defectos, del mismo modo que carece de perfección” (Tiqqun, 2012b: 55).

Pero la cosa no termina ahí. Páginas más adelante prosiguen con la misma tónica arguyendo que

el sentimiento de sí como carne, como un montón de órganos o bien trufado de óvulos, o bien provisto de cojones, es el fondo sobre el cual se destaca la aspiración de la Jovencita, y más tarde su fracaso, de darse una forma o cuando menos de simular una. Este sentimiento no es solamente una consecuencia vivida de las aberraciones de la metafísica occidental -que quisiera que lo informe precediese a la forma que llega *del exterior*-, es también lo que la dominación mercantil debe perpetuar a cualquier precio; y que produce permanentemente mediante la igualación de todos los cuerpos, la denegación de las formas-de-vida y el ejercicio continuo de su confusión indiferenciandola. La pérdida del contacto consigo mismo, la aniquilación de toda intimidad, que determinan el sentimiento de sí como carne, constituyen las condiciones *sine qua non* de la adopción renovada de las tecnologías del yo que el Imperio ofrece al consumo. *El índice de penetración de toda la pacotilla mercantil se lee en la intensidad del sentimiento de sí como carne* (Tiqqun, 2012b: 59).

Lo dicho en la anterior sección sobre La Jovencita retorna aquí nuevamente. La Jovencita se nos presenta como un sistema abierto a la integración tanto de lo inclusivo como lo exclusivo. La Jovencita es el complemento analítico del sistema capitalista. Es lo que le permite ser tan plástico. En palabras de Fisher,

el capitalismo, dicen, es “la cosa sin nombre”, la abominación que las sociedades primitivas y feudales preveían como su mayor catástrofe. Cuando finalmente llega, el capitalismo produce una desacralización en masa de toda cultura. Es un sistema tal que ya ninguna Ley trascendente gobierna; por el contrario, es un sistema que desmantela los códigos de todas las leyes solo para reinsertarlas ad hoc. Ningún *fiat* soberano fija los límites del capitalismo, que más bien definen

/y redefinen) de forma pragmática, sobre la marcha. Por eso es que el capitalismo se parece tanto a la Cosa en el film de John Carpenter del mismo nombre: es una entidad infinitamente plástica, capaz de metabolizar y absorber cualquier objeto con el que tome contacto (Fisher, 2018b: 27).

El capitalismo, como decíamos al principio con Tiqqun, se ha deshecho de la falta y así emergió de su seno la figura de La Jovencita como medio ambiente propio del sistema. Dicho con otras palabras, La Jovencita es la representación de la enajenación y desvirtualización de la falta originaria por la que el capitalismo como sistema fue creado. Como menciona Fisher las sociedades primitivas y feudales veían el capitalismo como una gran catástrofe, de este modo, La Cosa, esa aberración que parece provenir de otro planeta (de hecho, devora este sin fin²⁵²) sería lo que aquí estamos especulando con Tiqqun como La Jovencita.

De este modo, todo aquello que puedan ser formas-de-vida queda traducido por el ya mencionado estilo-de-vida sujeta a una vida de consumismo militarizado encarnado. Si Tiqqun habla de carne a lo largo de la cita es precisamente porque el cuerpo está atravesado por la temporalidad del Espectáculo, esa hiperrealidad, mucho más viva, mejor que la carne del que va a morir. La muerte ha sido secuestrada.

“Antes de designar una relación con el otro, una relación social o una forma de integración simbólica, la Jovencita designa una relación consigo misma, es decir, con el tiempo” (Tiqqun, 2012b: 61) La Jovencita sabe que es tiempo. Es lo que suplanta. Sus relaciones, partiendo de esa asunción, fabrica los tiempos de las mismas. Los tiempos de hacer la compra, los de los días de oferta, los de ir a misa o ver un programa de sobremesa a la hora del almuerzo. El horario del metro no existe, solo se muestra cuánto falta para el siguiente. Entre los tiempos hay un conteo. De una estación a otra un pronóstico de llegada. Producción constante de pasatiempos. Ante el horror de “ver pasar el tiempo” un temporizador de cocina. Como dirá Castro, “Aunque el tictac del reloj de ruedas imite el latido discontinuo de la vida, y la ambivalencia esencial del instante, es significativo que

²⁵² Como se pregunta Ligotti, “¿Por qué no echar una mano en el suicidio de la naturaleza? A falta de una deidad a la que pedir cuentas por un mundo en el que reina el dolor terrible, echemos la culpa de nuestros problemas a la naturaleza. Nosotros no creamos un entorno poco acogedor para nuestra especie, lo hizo la naturaleza. Da la impresión de que la naturaleza estaba intentando acabar con nosotros, o que nos suicidáramos una vez cayó encima la calamidad de la consciencia” (Ligotti, 2015: 67-68). Frente a la disyuntiva del suicidio en nombre la opresión de la forma, la tortura y la destrucción se lleva al plano de la naturaleza mediante su explotación, degradación y finalmente su extinción, motivada por una inadecuación e insoportabilidad de la existencia o dicho con otras palabras la renegación de un pesimismo redentor y realista.

las agujas del reloj que guía nuestra civilización avancen a *golpes*, de manera aditiva, señalando esa fragmentación indispensable para que la mitología moderna sea posible” (Castro, 2017: 219-220).

La carne pues, habiendo sido suplantada la temporalidad de la intimidad, sólo resta como producto de una “Intimi-dad”: un padre intimidatorio a la par que intimista. Medidor y organizador de los futuros posibles. Imposibilitador, al mismo tiempo, de cualquier presente que no pase por él, gran proveedor de sentido, de peso, de carga. Tan abierto como, indiscretamente, cerrado.

En este sentido, la presencia puesta en crisis, la existencia hiperrealista, se reduce a una mera gestión de borrado y re-educación, de neutralización e implementación. La intimidad no es si no está mediada. “La Jovencita concibe su propia existencia como un problema de gestión que espera de ella su resolución” (Tiqqun, 2012b: 61). El estar vivo es meramente eso para el programa: una gestión. Así, “La Jovencita es la carcelera de sí misma, prisionera de un cuerpo hecho de signos en un lenguaje hecho de cuerpos” (Tiqqun, 2012b: 60). Semiótica unidimensional, reducción de la intimidad a una gestión, el otro no es más que alguien con quien hay que mediar, lidiar. La complejidad de las relaciones humanas que revitaliza la afinidad y las dificultades y asperezas del NOSOTROS²⁵³ o la posibilidad de un comunismo aumentan con la presencia de estos dispositivos por los que el espíritu de La Jovencita no hace más que renovarse en cada nuevo hablante o actor social, inconsciente productivo que se extiende por los recovecos de una ciudad y sus afueras. Estética, como ya dijimos anteriormente, que paraliza a la vez que vectoriza, dirige, ausculta los latidos del “placer estético” reproduciéndolo por doquier. Por ello Tiqqun dirá que “La Jovencita vive secuestrada en su propia «belleza»²⁵⁴” (Tiqqun, 2012b: 63).

Secuestrada, intimidad que amenaza con mear fuera del tiesto, reduce las relaciones “conforme al modelo del *contrato* y, más precisamente, de un contrato *revocable* en todo momento en función de los intereses de los contratantes. Se trata de un regateo en torno

²⁵³ Hay una nota que consideramos interesante presentar en este momento del texto en la que Mark Fisher, en su escrito “No hay romance sin finanzas”, hace una aseveración sobre lo que implica tomar consciencia de un “nosotros” que vaya más allá de la lucha de clases. Como dirá “cultivar la conciencia no es meramente reconocer hechos que antes ignorábamos: es un desplazamiento de nuestra relación con el mundo en su totalidad. La conciencia en cuestión no es la conciencia de un estado de cosas ya existente. Al contrario, la autoconciencia es productiva. Crea un nuevo sujeto: un “nosotros que es a la vez por lo que se lucha y el agente de la lucha” (Fisher, 2018a: 132-133).

²⁵⁴ “La belleza de la Jovencita es un *producto*. A ella misma no le repugna decirlo: «la belleza no cae del cielo»; es decir, que es fruto de su trabajo” (Tiqqun, 2012b: 65).

al valor diferencial de cada cual, en el mercado de la seducción, en el que es preciso, en definitiva, que uno se embolse sus beneficios” (Tiqqun, 2012b: 63). La afinidad no se da en el plano del “yo siento” sino en el de “yo soy”. Frente a una imposible equivalencia de un sentir situacional, un mero eco entre cuerpos y devenires dados al encuentro, un crisol de posibles yoes equivalentes con intereses particulares y un lenguaje, como indica la cita, de negocios empresariales, hipostasia el NOSOTROS a un movimiento centrífugo y productivo semejante al de las corporaciones o asociaciones lucrativas. Pintadas las caras de los participantes con humanismos baratos y gesticulaciones ensayadas frente a un espejo no impiden revelar para el “yo siento” el fingido autismo como causa originaria de su ser hiperracional, medido e interesado en el embolsado de sus beneficios (Ibid.) como guiado por cuerdas invisibles ocultas tras cierta naturalidad gesticular fingida.

“La Jovencita ha preferido convertirse en una cosa que siente a ser un Bloom que sufre” (Tiqqun, 2012b: 66). ¿A qué se refieren con Bloom que sufre? El que La Jovencita se convierta en cosa que siente consideramos queda claro con lo que venimos exponiendo, pero el Bloom que sufre no es meramente el salto a un optimismo productivo, sino que la estetización misma de ese sufrimiento que ubica Tiqqun en el Bloom ya es considerado el paso a ser una cosa que siente propiciado por La Jovencita. Pero ¿por qué entonces la diferencia entre uno y otro? Para hacer de aquel sufrimiento algo compartido, algo que circule, que se mueva y movilice. Atrapado el sufrimiento el Bloom puede volverse en contra de la organización capitalista precisamente por la organización descontrolada de este sentimiento generalizado que atraviesa el Bloom. Por eso una medida de contención, de antiproducción, la encontramos en el complemento del sistema capitalista con La Jovencita. Por *antiproducción* comprendemos lo que Ingala señala con respecto a las medidas necesarias impuestas por el capitalismo para evitar su desbordamiento, la aparición de la pulsión (de muerte), en su afán desterritorializador. Es por ello que el Bloom, masa neutralizada y plástica precisa de límites, de reterritorializaciones (las perpetradas por La Jovencita) para evitar lo ya mencionado. En palabras de Ingala:

Cuando la muerte no es contenida, cuando no se restringe a un momento de antiproducción, sino que invade toda la extensión de la máquina, el deseo es aplastado, la muerte se convierte en aniquilación, en pura negatividad. Y esto sucede históricamente con la implantación del capitalismo, que se levanta de manera paradójica sobre aquello que constituía la amenaza de las formaciones sociales anteriores; aunque el capitalismo también pondrá en juego una defensa,

en su caso una axiomática que reabsorba esa muerte para producir más. La potencia mortífera del instinto, por tanto, exige que la desterritorialización no sea absoluta, exige que en cierto sentido se reterritorialice, y lo que Deleuze y Guattari buscan es mostrar que las reterritorializaciones del capitalismo no son ni mucho menos la única salvación ante el peligro, sino que hay tierras alternativas (Ingala, 2012: 304).

Por esta razón el objetivo de La Jovencita, como complemento al sistema capitalista, es el de alcanzar la perfección en el sentido administrativo, de gestión, planificación y producción. “La Jovencita persigue la perfección plástica bajo todas sus formas, especialmente la suya” (Tiqqun, 2012b: 66).

Para rematar este sarcófago de policloruro de vinilo Tiqqun dirá que “por muy amplio que sea su narcisismo, la Jovencita no se ama sí misma; lo que ama es «su» *imagen*, es decir, algo que no solamente le es extraño y exterior, sino que, en el sentido pleno del término, la *posee*. La Jovencita vive bajo la tiranía de este ingrato amo” (Tiqqun, 2012b: 66). Obviamente aquí se repite nuevamente la idea que se ha venido mascando en este capítulo: *La Jovencita no tiene centro es pura mediación*. El narcisismo no es más que una forma de enmascarar las intrincadas redes que pasa por debajo de procesos de personalización, tendencias consumistas, y una serie de saberes/poderes que se diseminan por instituciones, órganos, redes de dispositivos, *medidas policiales*. La Jovencita, podríamos aproximar, es la encarnación de una policía del afecto que responde al mandato neutralizador de una estetización del Bloom. “En última instancia, la Jovencita se recubre con su ausencia de misterio” (Tiqqun, 2012b: 66) o, dicho con otras palabras, barniza frutas/afectos y vende el destello.

Hasta aquí el capítulo 2 en el que hablaba de la Jovencita como tecnología del yo.

5.3. *La Jovencita como relación social*

“La Jovencita jamás se da a sí misma; da *lo que tiene*, es decir, el conjunto de las cualidades que *se le prestan*. Es también está la razón por la que no se puede amar a la Jovencita, sino solamente consumirla” (Tiqqun, 2012b: 70). ¿Qué es lo que tiene y puede proporcionar La Jovencita? Ella es una *commodity*. Lo único que se puede hacer con ella es consumirla como señala Tiqqun. Atravesar la vida íntima, la relación con los otros, en la edad en la que matamos a Dios y otros siguen matando por él, La Jovencita ubica en el embrujo, en la seducción, en la mercantilización (como ya vimos) de las interacciones, hacer una experiencia digna de ser recordada. La Jovencita se encuentra a lo largo de este capítulo como todo un *ars amandi* escrito por la necesidad de la misma por “trabajárselo”. Tiqqun pues se concentra en la recolección de los efectos de este gesto ovidiano. Así, encontramos varios ejemplos:

“Cuando la Jovencita suelta sus risitas, también trabaja” (Tiqqun, 2012b: 70), o también “No es cuestión de encariñarse, ¿sabes?” (Tiqqun, 2012b: 70); “La seducción es una forma de trabajo, el trabajo de la Jovencita” (Tiqqun, 2012b: 70), entre otros.

Aunque, hay una que se lleva la claridad más obscena. Dice así: “La impotencia o la frigidez de la Jovencita manifiesta de forma concreta que su propia potencia erótica se ha separado de ella y se ha autonomizado hasta dominarla” (Tiqqun, 2012b: 70). La Jovencita, como vimos al final del capítulo anterior, vive bajo la tiranía de su amo: *su imagen* y la fabricación/producción de la misma.

Ateniéndose a esa imagen, separada y apuntalada como *deber ser*, mandato silencioso de la imagen/amo, alienada La Jovencita en la imagen de sí misma residuo de hipostasis continuas, procede sin mucha holgura con despuntes que recuerdan a regímenes fascistas. “No, así no, no me gusta tu pelo, ni tus amigas. Yo que tú...” le dice Stacey a Lauren mientras toman el *meal* en el recreo del High School. “Ya lo sé Stacey, pero ¿Qué quieres que le haga si soy feminista y animalista?” responde constreñida Lauren mordiendo una manzana roja y arenosa.

La impotencia o la frigidez, no son tomadas como categorías diagnosticables con un “*podría ser que sea porque...*” proveniente de una institución psiquiátrica para después

ponerse a mirar algo parecido a un DSM²⁵⁵ como cuaderno de bitácora. La impotencia o la frigidez, siguiendo la frase de Tiqqun, son el residuo colateral de una automatización que se funciona como acoplamiento a dicha imagen/amo. Aquella referencia a la imagen que venimos rescatando de las palabras de Tiqqun, hace pensar, calibrar, pronosticar, *futurear* y, sobre todo, dislocar el placer presente, el sentir. “Tal vez ahora sí, que estoy más tranquila/o...”. Hay un deseo de desear, un temor a la ya mencionada afánisis.

La maquinaria funciona mientras el cuerpo aguante la tirada. Aun así, hay planes de placer para la frigidez o la impotencia, un inserto para cuerpos jubilados, retirados o dañados. La materialidad deviene resistencia ante la prepotencia divina del deseo exigido desde la imagen/amo. El deseo es divino porque participa de aquello que el esquizo experimenta en su carne: la omnipotencia, la infinitud, la plasticidad tremenda, lo ilimitado. Se atraviesa la imagen/amo cual fundido a negro o sumergirse en las aguas del *Nun*. Así el cuerpo, sus resistencias, no son más que un impedimento para el progreso de La Jovencita, o mejor dicho algo que debe ser reducido a una mera gestión.

En consonancia con el deseo del deseo proveniente de la imagen/amo Tiqqun nos hablará de la necesidad de ser escogido, de ser representante de la imagen/amo. Así, “Toda relación con la Jovencita consiste en ser elegido de nuevo a cada instante. Aquí, como en el trabajo, se impone la misma precariedad” (Tiqqun, 2012b: 71). Precariedad, impotencia, frigidez, intimidad aplastada, etc. La Jovencita solo rinde en el campo del espectáculo: “La Jovencita es la relación social elemental, la forma central del deseo del deseo en el Espectáculo²⁵⁶” (Tiqqun, 2012b: 70).

La Jovencita, proveniente del latir del Espectáculo, del calor producido por los focos y la vergüenza desnuda ante la cámara, participa de la tele-visión constante²⁵⁷. ¿Qué es esa tele-visión? Lejanía descubierta. Puede pintar lo que sea con la bruma del futuro. Esa bruma es el resto de los polvos robados en los que nos convertiremos.

²⁵⁵ Siglas que refieren al compendio de sintomatologías y trastornos psíquicos recogidos en el *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*.

²⁵⁶ En el Espectáculo podemos constatar que “La sexualidad es tanto más central para la Jovencita cuanto que cada uno de sus coitos es insignificante” (Tiqqun, 2012b: 70). Esa insignificancia, al igual que la poca relevancia que se le da la impotencia o a la eyaculación precoz pueden verse en las palmaditas que le da Renee a Fred en la espalda, en la película de David Lynch *Lost Highway*, tras tener fallarle al deseo de omnipotencia viril: postergación voluntaria de la eyaculación y erección permanente.

²⁵⁷ “La sexualidad no existe. Es una abstracción, un momento separado, hipostasiado y convertido en espectral de las relaciones entre los seres” (Tiqqun, 2012b: 72).

Esta tele-visión no es más que el recordatorio de aquello que ya veníamos presentando en los anteriores capítulos como simulacro. De hecho, el Espectáculo que sostiene La Jovencita no es más que una simulación sostenida por la red de dispositivos de repetición esparcida por todo el cuerpo social y los medios de comunicación.

Por esta razón Tiquun amplía la cuestión de la belleza antes mencionada como parte de la estetización de la cotidianeidad como un movimiento de auto-clausura, de cerrazón cuyas consecuencias recuerdan a un régimen fascista. En palabras de Tiquun:

La «dictadura de la belleza» es también la dictadura de la fealdad. No significa la hegemonía violenta de cierto paradigma de belleza, sino de forma mucho más radical la hegemonía del *simulacro físico* como forma de objetividad de los seres. Así entendida, puede verse que nada prohíbe a semejante dictadura extenderse a todos, guapos, feos e indiferentes (Tiquun, 2012b: 72).

La belleza tanto como la fealdad o la indiferencia como identificadores sociales, recortes del cuerpo social funcionan como representaciones a modo de clúster: *partes diferenciadas que conforman el funcionamiento de un todo*. Las partes no es que compongan el todo, sino que funcionan debido a él. Recordemos lo mencionado sobre la imagen/amo y como La Jovencita se relaciona con ella/ello: “A la Jovencita no le repugna imitar la sumisión aquí y allá: *pues sabe que ella domina*. Hay algo en esto que la aproxima al masoquismo enseñado durante tanto tiempo a las mujeres y que les hacía ceder a los hombres los *signos* del poder para recuperar interiormente la certeza de mantener su *realidad*” (Tiquun, 2012b: 72). Tal y como dijimos antes *the show must go on* a cualquier precio y ello incluye la asunción del cuerpo como un *simulacro físico*, una objetivación tras otra, dura, rígida e inamovible que nada tiene que ver con la verdad que encontramos precisamente en lo que ha sucedido: lo inabarcable, lo inhumano, el exceso, la muerte, la vida, el umbral de lo real, etc., ha quedado expulsado mediante un proceso de objetivación, hipostasis contante, ficcionalización de las afinidades, del cuerpo, del NOSOTROS. ¿Para qué? Para convertir todo *ello* en algo plástico, algo moldeable. Por eso previamente veníamos hablando con Tiquun sobre las desterritorializaciones o neutralizaciones del campo de la intimidad.

Castro dirá acertadamente con respecto a este punto que “Se ha escrito que el hombre desarrollado es, en virtud de una olvida relación con el vacío, un *marginal* en el mundo de los sentidos. La riqueza en el espectáculo social crea *homeless* sensitivos, parias emocionales, subdesarrollados de espíritu” (Castro, 2017: 154).

De este modo, este estado de precariedad que es La Jovencita no solo crea su propio juego, sino que también distribuye a los jugadores: “La Jovencita es una producción y un factor de producción. Es decir, que es el consumidor, el productor, el consumidor de productores y el productor de consumidores²⁵⁸” (Tiqqun, 2012b: 72).

Dicho de otro modo, lo que se pone en juego es un proceso de objetivación como parte del programa el cual como podemos comprobar con las citas es consciente de sí mismo y de su debilidad, por ello precisa de *medidas policiales*, de una constante aparición fantasmagórica que ponga el resto de presencias en crisis para adecuarlas a esta objetivación de la realidad. Así, “La «feminidad» de la Jovencita no designa más que el hecho de que el Espectáculo ha transformado la legendaria intimidad de «la mujer» con la naturaleza en absoluta intimidad con la «segunda naturaleza» espectacular” (Tiqqun, 2012b: 73).

Pero ¿cómo se pasa de un estado al otro? Según Tiqqun, como veremos, es mediante la ya mencionada seducción de los cuerpos que finge ser específica, individual, aunque a fin de cuentas no es más que una generalidad²⁵⁹ proveniente de la red de dispositivos. Los

²⁵⁸ Consideramos interesante traer a colación sobre este tema el estudio realizado por Christian Fuchs sobre las vinculaciones que, debido al sistema económico actual y sus líneas generales, la comunicación ha sido absorbida y mercantilizada. Sobre ello Fuchs dirá que “[the] audience members are audience workers creating attention as a commodity, while users of ad-financed Internet platforms are digital workers creating attention, data, meta-data, and social relations as a commodity. These commodities are sold to advertisers who can then present ads to the audience/users. In the Internet’s communication environment, audiences are not just consumers of information, but producers and active audiences, who produce content, data, and social relations. They are producers (producers and users) and prosumers (producers and consumers)” (Fuchs, 2020: 146). De este modo La Jovencita no sería más que la disposición de los medios para que el *feedback* sea reutilizado como una huella o traza de información procesada y vendida como pepitas de oro a empresas que deseen comercializarse, pero lo interesante es justamente que de ese juego seductivo, llamar la atención como dice Fuchs, es un juego del que todos participamos.

²⁵⁹ Las figuras de la seducción han variado con el paso de los tiempos en diferentes medios culturales, ya sea como sátira continuista de los estándares o permitiendo la entrada de nuevas corrientes vanguardistas. “La seducción no es, en origen, la relación espontánea entre hombres y mujeres, sino la relación dominante de los hombres *entre sí*. La seducción siempre tuvo, pues, a la sexualidad como centro vacío, pero este fue repulsivo antes de que su efecto se invirtiera. Lo inconfesable y la exhibición son los dos polos opuestos de una ficción idéntica” (Tiqqun, 2012b: 73). Por ello las figuras varían, porque cansan. La hegemonía constante de figuras nuevas requiere de una producción, a la par, de nuevas ficciones para que el “*entre sí*” del que hablan no se debilite y al mismo tiempo refleje la actualidad. La depredación por lo nuevo es la búsqueda y captura de lo actualizado por eso hay un flujo de información llamado *mainstream*. Esa es la función del deseo en el deseo de La Jovencita. En palabras de Tiqqun: “La Jovencita da al término «deseo» un sentido muy singular. Que nadie se equivoque, en sus labios no designa la inclinación que un ser mortal podría sentir por otro ser mortal o por lo que sea, sino tan solo *una diferencia de potencial* en el plano impersonal del valor. No es la tendencia de tal ser hacia su objeto, sino una tensión en el sentido llanamente *eléctrico* de una desigualdad motriz” (Tiqqun, 2012b: 73). Ese sentimiento eléctrico, el escalofrío, etc., su búsqueda, provoca una hipérbola del deseo que sitúa al yo como centro de la elección en función de una evaluación de lo que es actual de lo que no. Separar la sensación eléctrica de la inclinación, una intimidad por una intimidad, una sexualidad femenina por una segunda naturaleza espectacular. Esa elevación del deseo, esa fotocopia, *freamed*, hipostasis, provoca, en la mayoría de los casos, una entrada directa a la *afánisis* por haber una duplicación del deseo provocando un deseo neuróticamente paranoide o una

cuerpos sedientos, neutralizados, sin voz, plásticos, han de pasar por el aro de la seducción para hacerlo como es debido. La imagen/amo sigue aquí marcando el paso.

“La pareja: petrificar toda la incontrolable fluidez de las distancias entre los cuerpos recortando un territorio apropiable de la intimidad” (Tiqqun, 2012b: 73).

La apuesta por la belleza²⁶⁰ de La Jovencita, el mantener su responsabilidad con respecto a su imagen/amo conlleva el recorte, la amputación, la presentación pulcra de, en este caso, una pareja. Toda pretensión a la pulcritud no es más que un barnizado como dijimos previamente. Realmente no se limpia nada, sino que se recorta, se reubica. La estetización, que comprende (como ya vimos) la fealdad, la belleza y la indiferencia, neutraliza con un solo motivo: el control de los flujos²⁶¹. “Incluso en el amor, la Jovencita habla el lenguaje de la economía política y de la gestión” (Tiqqun, 2012b: 78).

Ésta última cita puede verse estudiada en profundidad en aquel TFM de Juan Iturraspe, donde realizó un análisis sobre el capitalismo afectivo y cómo éste, a través de la lectura de los textos de Eloi Fernández Porta, se ha colado entre las rendijas de la producción cultural y sus flujos de creación. La Jovencita, en este caso, queda en parte retratada en aquellas líneas.

despersonalización psicótica. “«La cerebral controlada, el frío apasionado, la competitiva estimulante, el inestable creativo, la estimulante controlada, el sociable afectivo, la tímida sensible, la afectiva voluntariosa. ¿Quién es usted realmente?»” (Tiqqun, 2012b: 74).

²⁶⁰ “«Creer en la belleza»” (Tiqqun, 2012b: 72). produce frases como “«Diseñad vuestra pareja a vuestra medida»” (Tiqqun, 2012b: 73), entre otras tantas en este tercer capítulo.

²⁶¹ Pelbart ofrece tres ejemplos de esto: un grupo de presidiarios que crea música pasan a considerarse estrellas; por otro lado, la museificación de los saqueos a indígenas, restos de expolios y robos de otras civilizaciones en el aparato-museo, y por otro, la reducción a cierta estética contemplativa, intelectualizable por críticos de arte, de toda producción artística, una aportación que podríamos llamar como pusilánimamente justificante cuyo fin no excede más allá que el mero sustento del mercado del arte, eludiendo así las posibilidades que ofrece dicho mundo. Así, en estos ejemplos podemos ver como la vida y el capital se entremezclan generando ambigüedades reversibles. “O bien la vida es vampirizada por el capital -llamémoslo mercado, medios de comunicación o circuito del arte-, o bien la vida es el capital, esto es, fuente de valor” (Pelbart, 2009: 160-163). Del mismo modo, Tiqqun en *El problema de la cabeza* señala como las vanguardias han fracasado precisamente en este punto referido a la museificación de la producción artística. Según Tiqqun, “la parte innata del fracaso que determina una empresa colectiva como vanguardia, es su incapacidad para hacer un mundo. Todos los esplendores, todas las acciones, todos los discursos de la vanguardia incesantemente fracasan en darle cuerpo; todo sucede en la cabeza de unos pocos [como acabó pasando con *Acéphale* siendo George Bataille el alfa y el omega del proyecto sectario], donde la unidad, la organicidad del conjunto sobreviene, pero solo para la intelección, es decir, exteriormente. Lugares comunes, armas, una temporalidad propia, una elaboración compartida de la vida cotidiana, todo tipo de cosas determinadas son necesarias para que un mundo advenga. Es por tanto justicia si todas las manifestaciones de las vanguardias terminan en el museo, porque ya estaban en uno antes de ser expuestas como tales. Su pretensión experimental no designa otra cosa: el hecho de que un conjunto de gestos, prácticas, relaciones -por más transgresores que puedan ser- no hacen un mundo [...] El museo es la forma más impresionante del mundo-ya-no-mundo” (Tiqqun, 2008b: 27).

Así colindan en ambos trabajos, éste y aquel, una misma intuición: “El Espectáculo cree poder despertar a la Jovencita que dormita en cada uno. Es la uniformidad cuyo fantasma persigue” (Tiqqun, 2012b: 79). Esta uniformidad, ese fantasma, ese movimiento, la cuestión del “despertar” lo que se halla dormido, etc., queda manifiesto en aquel primer análisis que realiza Eloi Fernández Porta sobre un anuncio de la tienda CashConverters en *€@O\$*: *La superproducción de los afectos*. Maniobrar semejante fantasma (o red fantasmagórica) con las herramientas que propone la teoría crítica del capitalismo afectivo, enfocado en las narrativas cotidianas, en los hechos estructurales de la sociedad²⁶², en sus sentimientos trágicos o cómicos, es algo que tanto Tiqqun como los ensayos de Porta facilitan avivando los márgenes perceptivos.

No es que haya, como en las tragedias griegas²⁶³ la posibilidad a algún tipo de catarsis con la obra, aquí pasa más bien lo contrario, al igual que con la felicidad. La catarsis podía darse o no, dependiendo de la inscripción de la obra representada, el tema tratado, el modo de presentarlo y la ejecución, el público, etc., no era algo que fuese buscado, ni algo que se prometiese desde un buen comienzo, sino que, por otro lado, el teatro ático de los siglos V y IV a.C., anclado en la vida pública, presentaba una serie de asuntos que concernían al público griego asistente. Sean de la clase que sean, los temas variaban entre comedias y tragedias, las cuales no debían ser representadas previamente. Entre la rigidez de la tragedia y la catarsis o relajación espiritual de la comedia, el público, a quien se dirigía la obra, podía refrescar las trivialidades mundanas que le afectaban día a día y elevarlas a un síntoma propio del cuerpo social. Así el espacio público se presentaba como una parcelación de esta intimidad de la cual habla Tiqqun: “La Jovencita presenta la facultad propiamente mágica de convertir las «cualidades» más heterogéneas (fortuna, belleza, inteligencia, generosidad, humor, origen social, etc.) en un único «valor social» que controla sus elecciones racionales” (Tiqqun, 2012b: 79).

La diferencia entre ambos es dantesca, por supuesto. La Jovencita ha crecido en otra dirección y con otro propósito, otra imagen/amo. Si en el teatro de la Grecia antigua se buscaba realizar una pieza única para reflejar el discurrir del cuerpo social y promover, con esa bajada catártica, la intrusión del pensamiento y la crítica, La Jovencita se centra

²⁶² Siguiendo con el ejemplo del anuncio presentado a análisis de Eloi F. Porta, vemos que en el anuncio se interesan por la vida amorosa del recién divorciado proponiéndole empeñar el anillo de compromiso de su reciente matrimonio, al igual que joyas o “regalitos” (Fernández Porta, 2010a: 13).

²⁶³ Cfr. Brioso Sánchez, Máximo (2003) “El público de teatro Griego Antiguo” en *Teatro: Revista de estudios teatrales*, N°19, Madrid. p. 9-55

más en el impacto posterior a la crítica, en la espectacularidad del gesto que es donde se halla el sucedáneo seductivo.

“Para la Jovencita, el lenguaje de los horóscopos es también el «lenguaje de la vida real»” (Tiqqun, 2012b: 79). Mapas afectivos, cartografías del deseo, planos de construcción de redes de dispositivos, persuasiones seductivas, etc., de lo que nos advierte Tiqqun es justamente de dos aspectos: el seductivo y el militar.

El seductivo, por como estamos viendo, con la cuestión referida a lo simulado, al Espectáculo, a la hiperrealidad, etc., y por otro a la integración, tras la neutralización estética, militar de los yoes que se reproducen en su participación con el dispositivo de La Jovencita. Dicho con otras palabras, la advertencia no dista de aquello que ya mencionamos sobre Foucault en el prólogo de la versión inglesa del *Anti-Edipo: do not become enamored of power*²⁶⁴.

¿Cómo puede uno enamorarse del poder? Tomando el saber/poder proveniente de los dispositivos en su forma absoluta o fascista. Como dice la última cita, tomar el horóscopo como aquel lenguaje propio de la vida real. La posición del que sabe es una posición peligrosa. Esa es, consideramos, la finalidad de las advertencias de Tiqqun como eco de no sólo Foucault sino de los acontecimientos del mayo del 68.

En las frases no sólo reconocemos estos ecos, sino que también palpamos los efectos que manifiestan en estas páginas de recortes. Enamorarse del poder conlleva a tomarse, por ejemplo, la formación de la personalidad como un trabajo pautado, como puede ser el dispositivo de producción fordista popularizado en 1940 por Andrew Salter con el sujeto asertivo. El cual Tiqqun no duda en hacer una referencia y mezclarlo con el ya mencionado horóscopo: “«**Trabajo.** Entra usted en un periodo de intensa creación que la propulsa con energía hacia el futuro. Todo está a su favor: suerte, creatividad, popularidad. **Amor.** Su capacidad de seducción recibe mucho feedback positivo»” (Tiqqun, 2012b: 79).

Un mejunje cuya finalidad, como venimos insistiendo, se reduce al mero campo seductivo. Se buscan los efectos que produce el entramado de saberes/poderes provenientes de instituciones. Los dispositivos de repetición de La Jovencita capturan,

²⁶⁴ Cfr. Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1977) *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia* (trad. Robert Hutley, Mark Seem & Helen R. Lane) Minneapolis: Ed. University of Minnesota Press, p.14

embruja, con este lenguaje proveniente de un argot complejo. Un gesto de caridad con aquel que llamaba Castro como *homeless*²⁶⁵ sensitivo (Castro, 2017: 154).

Siendo tal la insistencia y las condiciones del juego espectacular que La Jovencita dispone, reduciendo toda relación íntima a una mera gestión y haciendo de ello algo seductivo, algo que mira por el interés de uno, de ese Yo que sólo existe en el campo de lo espectacular y cuya percepción del NOSOTROS se ve como una mera debilidad, el amor resulta ser al imposible. En palabras de Tiqqun:

El amor es imposible en las condiciones modernas de producción. Dentro del modo de desvelamiento mercantil, el don aparece bien como una absurda debilidad, bien como integrado en un flujo de otros intercambios y gobernado, en consecuencia, por un «cálculo de desinterés». Como se supone que el hombre no ha de tener intimidad sino con sus intereses, siempre que estos no aparezcan al descubrimiento, solo la mentira y la simulación resultan posibles. Reina aquí, pues, una sospecha paranoica en cuanto a las intenciones y las motivaciones reales del otro; el don resulta tan sospechoso que ahora habría que *pagar para dar*. La Jovencita lo sabe mejor que nadie (Tiqqun, 2012b: 80).

La Jovencita, suspendida en la adoración por su imagen/amo, inevitablemente supone lidiar con su paranoia. Todo aquello que detenga el embrujo primordial que luego se desgrana en múltiples rastros, huellas, dejes de personalidad, caridad semiótica, será visto como una amenaza. Por ello en el marco de lo espectacular aquello que no participe de la distancia ofrecida por el dinero²⁶⁶ será visto como una amenaza contra el tinglado que hay montado: Yo como castillo de naipes.

El interés, las motivaciones, con la seguridad que provee la neutralización del dinero, quedan a cierta distancia, prudencial, para que el programa y La Jovencita mantengan las rotativas con “el sucio juego de la seducción” (Tiqqun, 2012b: 81).

²⁶⁵ “La primera habilidad de la Jovencita: organizar su propia escasez” (Tiqqun, 2012b: 88).

²⁶⁶ “Cuando la propiedad privada se vacía de toda sustancia metafísica propia, no muere inmediatamente. Se sobrevive, pero su contenido ya no es más que negativo: el derecho a privar a los otros del uso de nuestros bienes. Cuando el coito se libera de toda significación inmanente, se pone a proliferar. Pero, a fin de cuentas, ya no es más que el efímero monopolio del empleo de los órganos genitales del otro” (Tiqqun, 2012b: 81). El dinero es la moneda de cambio entre propiedades privadas. Desustancializadas, privadas de su intimidad por una sobre determinada mediatización, lo que resta es, como venimos diciendo, una mera gestión de lo seductivo, de lo atractivo, de aquello que permita sostener esa adoración, esa suspensión, esa elevación por hipostasis que es lo espectacular. El simulacro tiene que estar en constante movimiento, las figuras como las del monopolio son, como dice Tiqqun, efímeras, meros reflejos que se desvanecen. La cuestión no está en el monopolio, eso concierne al Yo del espectáculo, donde realmente opera La Jovencita es la manutención de esta medianía, de aquel “entre sí”.

Valga esta última cita para dar por finalizado este tema y conectarla con la siguiente en el próximo capítulo en el que, prosiguiendo con el análisis pluridimensional del dispositivo de La Jovencita, será vista a continuación como mercancía.

5.4. *La Jovencita como mercancía*

“Ya sea camarero, modelo, publicitario, ejecutivo o animador, la Jovencita vende hoy su «fuerza de seducción» como antaño se vendía la «fuerza de trabajo»” (Tiqqun, 2012b: 87). El concepto de “fuerza de seducción” propuesto por Tiqqun amplía el campo de batalla a la par que lo complejiza. Ya no se trata de secuestrar, apoderarse, de los medios de producción sino, por otro lado, parar, dejar, *desplazar*, la producción espectacular. “Apaguen los focos” dice el dramaturgo al finalizar la obra.

Todo éxito en materia de seducción es esencialmente un fracaso, pues así como no somos nosotros los que compramos una mercancía, sino la mercancía la que *quiere* ser comprada, del mismo modo nosotros no seducimos a una Jovencita, sino que es la Jovencita la que *quiere* ser seducida (Tiqqun, 2012b: 88).

La “fuerza de seducción” recuerda vagamente a aquel término que emplea Toni Negri de “trabajo cognitivo”. Sobre éste Negri dirá que

En la edad del trabajo cognitivo, el común subsume y pone en evidencia la cualidad del trabajo cognitivo. Para evitar cualquier malentendido, reiteremos que siempre que hablamos de “trabajo cognitivo” hablamos, sea como fuere, de “trabajo” y, por consiguiente, de un gasto de energía mental y física; hablamos, en todo caso, de un trabajo constituido en la continuidad de la relación capitalista y en la forma asimétrica de esa relación capitalista y en la forma asimétrica de esa relación. Continuidad discontinua, a saber: continuidad constreñida a un ritmo cíclico de los movimientos y de las luchas entre el mando sobre el trabajo y la resistencia de la fuerza de trabajo, siempre abiertas al capitalismo. Relación asimétrica, debido a que la relación capitalista es siempre desigual e irreductible a la identidad. [...] la nueva organización social del trabajo está condicionada por una creciente eficiencia productiva del trabajo cognitivo y, por tanto, por una primacía ontológica del trabajo vivo sobre el trabajo muerto en la relación de capital (Negri, 2016).

El trabajo cognitivo de Negri en relación con la fuerza de seducción de Tiqqun señalan al paso producido por las últimas revoluciones industriales donde el valor de la mercancía no se define por su valor de uso, sino por su poder seductivo. La utilidad de algo ha quedado sustraída a aquella dimensionalidad del espectáculo, un simulacro. Así, el trabajo cognitivo, que no deja de ser un trabajo en el que, como apunta Negri, se da “un gasto de

energía mental y física” (Ibid.), pasa a tener una relevancia predominante para La Jovencita. La “nueva organización social del trabajo” (Ibid.) se caracteriza por la producción de mercancía, siguiendo la *hauntología* de Fisher, espectralizada. De ahí que Negri establezca una diferencia en el mismo seno del trabajo como muerto o vivo. “Las máquinas o la materia prima que compra un capitalista serían “trabajo muerto”, en la medida en que son fruto de un trabajo pasado, objetivado ya, mientras que la fuerza de trabajo efectiva, en acto, sería “trabajo vivo” (Negri, 2016). El trabajo vivo viene a representar pues aquella tarea que Tiquun nombra como fuerza de seducción ya que el objeto de esta no es la de movilizar mercancías “muertas” sino de avivarlas para hacerlas seductivas, tal y como manifiesta el mandato de La Jovencita²⁶⁷.

La Jovencita no seduce en vano. Tiquun recuerda “«*Seduzca con utilidad. No se cansé excitando a cualquiera.*»” (Tiquun, 2012b: 89). La seducción tiene su utilidad anclada en la distinción del *valor de cambio*²⁶⁸. Ajena al *valor de uso* “La Jovencita jamás se inquieta por sí misma, sino solamente por su valor. Por eso, cuando se topa con el odio, le asaltan las dudas: ¿habrá bajado su cotización?” (Tiquun, 2012b: 89). La tónica de La Jovencita se encuentra en que los flujos, el intercambio de mercancías, se mantenga activo, competente y cotice, siguiendo la cita, bien en bolsa. “Para la Jovencita, en primer lugar, se trata de *hacerse valer*” (Tiquun, 2012b: 89). Como dirá Tiquun,

Así como el objeto que se ha adquirido por una cierta suma de dinero es irrisorio respecto de las infinitas virtualidades que contenía dicha suma, así también el objeto sexual efectivamente poseído por la Jovencita no es sino una decepcionante cristalización de su «potencial de seducción» y su coito actual, nada más que una pobre objetivación de todos los coitos que *igualmente* podría permitirse. Esa ironía en los ojos de la Jovencita ante cualquier cosa presente es

²⁶⁷ Según Boys, hablando en torno a esta cuestión del trabajo muerto junto con Karl Marx, señalará que “el trabajo muerto en la sociedad capitalista “en vez de someterse al trabajo vivo [máquinas controladas por humanos], lo subordina; el hombre de hierro se enfrenta al hombre de carne y hueso” [...] Esto [lo que señala Marx] mutará en la fantasía *ciborg* del “hombre-máquina. En lugar de quedar reducido a un “mero apéndice” de la máquina, el trabajador va a controlarla y dirigirla, reprocesando la tecnología capitalista con fines comunistas” (Noys, 2018: 67). El trabajo muerto implica lo que ya mencionamos con Benjamin más arriba en su escrito *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*: la cuestión no se encuentra en cierto ludismo, en acabar con el trabajo muerto, sino cuestionar el modo en el que nos relacionamos con el mismo, en cuanto a la dominación, la eficiencia, las velocidades malignas como dirá Noys, o los ciborgs que aúnan carne y máquina.

²⁶⁸ Si tuviesen algún interés en hablar, las Jovencitas dirían: «Si las mercancías pudieran hablar dirían: bien puede interesar a los hombres nuestro valor de uso; pero, a nosotras, que somos objetos, esto no nos importa. Lo que nos interesa es nuestro valor. Nuestras relaciones como objetos de compra y venta lo demuestran. Nosotras solo nos enfrentamos unas a otras como valores de cambio.» (Marx, *El Capital*). (Tiquun, 2012b: 89).

la marca de una intuición religiosa que ha caído en el mal infinito (Tiqqun, 2012b: 89-90).

Las penurias de un cuerpo que ha sufrido la objetivación son los rastros absorbentes de La Jovencita. La producción de cuerpos militarizados y dispuestos seductivamente para su consumo demuestra no sólo que se ha de asegurar el placer mediante la ya mencionada objetivación (ir a lo seguro) sino que además ello implica la manutención de estas redes de intercambio. Los flujos, como venimos señalando, es el objetivo primario de la creación de La Jovencita como complemento del capitalismo. “El triunfo absoluto de la Jovencita revela que la socialidad es ahora la mercancía más preciosa y la más preciada” (Tiqqun, 2012b: 90). El enlace, el contacto, el infinito *feedback* no es más que alimento para La Jovencita cuyo centro vacío no hace más que absorber/neutralizar y producir nuevamente aquello que llamó la atención, erotizó, en primer lugar.

“En los «amores» de la Jovencita, es una relación entre cosas la que toma forma fantasmagórica de una relación entre seres singulares” (Tiqqun, 2012b: 91). La Jovencita reaviva las fantasmagorías. Los restos del “trabajo muerto” retornan con el “trabajo vivo” en la forma de fantasmas. Una semiótica de fantasmas encarnada en La Jovencita. “La mercancía es la materialización de una relación, la Jovencita es su *encarnación*. En nuestros días, la Jovencita es la mercancía más demandada: la mercancía humana” (Tiqqun, 2012b: 92). Así, sobre los restos de esa intimidad, de ese NOSOTROS, podemos gritar a los cuatro vientos asfixiantes del simulacro: “«¡Porque yo lo valgo!»” (Tiqqun, 2012b: 93).

A lo largo de este capítulo se incide una y otra vez sobre esta idea, desde diferentes ángulos y desde distintos lugares de enunciación, pero con la motivación que caracteriza esta secuencia del libro. Tenemos como ejemplos los siguientes: “Dentro del modo de desvelamiento mercantil, en el que la «belleza» no revela nada personal, pues en él la apariencia se ha autonomizado de la esencia, la Jovencita no puede, haga lo que haga, sino entregarse a *quien sea*” (Tiqqun, 2012b: 92). O, dicho con otras palabras: “Solo en el intercambio la Jovencita *realiza* su valor” (Tiqqun, 2012b: 91). De este modo, siendo en el intercambio donde realiza su valor su rostro hecho de amputaciones humanas, de afinidades, etc., “lo que aún *se* llama «amor» no es más que el fetichismo asociado a una

mercancía particular: la mercancía humana” (Tiqqun, 2012b: 92). Hecho para y por Humanos²⁶⁹.

Estas definiciones de La Jovencita casan con el tratamiento del concepto de *moda* según Gilles Lipovetski, nombrando a Georg Simmel,

la moda es ese fenómeno social que obliga a ser como los demás, a seguir la corriente y al mismo tiempo a diferenciarse, a destacar, a afirmar una singularidad. En la moda, el conformismo relativo a la estructura de conjunto de la indumentaria se combina con cierta libertad individual en la elección de pequeños detalles, motivos de adorno y otras variantes periféricas (Lipovetsky, 2016: 163).

Recuerda esto a dos niveles, dos regímenes ya explorados por Deleuze y Guattari nombrados como molar y molecular. “El régimen molar en que el deseo está al servicio de lo social, invertido en lo social, cargando su propia represión, y el régimen molecular donde es lo social lo que queda subordinado a un deseo capaz de seguir las líneas de fuga y de desterritorialización” (Ingala, 2012: 284). Ingala termina la referencia al *Anti-Edipo* y la estrategia crítica que se elabora allí aclarando que esta distinción, este dualismo únicamente es empleado para captar los flujos de la producción deseante (Ibid.), por eso, citando a los autores del libro dirá que “la producción deseante es en primer lugar social y [...] no tiende a liberarse más que al final” (Ibid.). Así, Simmel invocado por Lipovetski hablando de la moda o Deleuze y Guattari traídos por Ingala no hacen más que analizar la estructura productiva de la sociedad, lo que se da, en acto. Lo que vemos también es la operación que realiza La Jovencita al, precisamente, no sólo disponer sino absorber, sacar un rédito que contribuye a ese mismo objetivo principal por el cual fue creada como complemento: *el intercambio*, donde ella encuentra su valor.

Así con Tiqqun podemos apreciar que

La Jovencita no existe como Jovencita más que en el seno de un sistema de equivalencia general y de su gigantesco movimiento circulatorio. Jamás es poseída por la misma razón por la que es deseada. En el momento mismo en el que uno se convierte en su comprador, el espejismo se difumina y ella se despoja

²⁶⁹ La Jovencita ha recibido como misión reencantar un mundo de la mercancía por todas partes deteriorado y prorrogar el desastre con alegría y despreocupación. En ella se inicia una forma de consumo de segundo grado: el consumo de consumidores. Si nos fiásemos de las apariencias, algo que en muchos casos se ha vuelto legítimo, deberíamos decir que, con la Jovencita, la mercancía ha logrado anexionarse totalmente lo no-mercantil (Tiqqun, 2012b: 96).

del aura mágica, de la trascendencia que la aureolaba. Es una gilipollas y apesta (Tiqqun, 2012b: 94).

Siendo creada La Jovencita, como una IA cuyos algoritmos traducen aquello para lo que fue creada, no puede materializarse más que como espejismo, como ilusión. Es portadora, creadora y productora de *atmósferas*, ya tratadas en el segundo capítulo de esta tesis. La Jovencita es una instrumentalización obscena que objetiva lo humano para tornarlo algo plástico, gobernable. “«No, mi cuerpo no es una mercancía, es una herramienta de trabajo»” (Tiqqun, 2012b: 94). Funciona únicamente en el espectáculo, con los restos que flotan como basura espacial, ella se encarga de organizarlo y hacerlo bonito. Ese es el único medio por el cual puede tocar a la humanidad, a través de la cristalización de los desechos que se encarga de procesar para que vuelvan a ser ingeridos, un “gigantesco movimiento circulatorio” (Ibid.). “La Jovencita es una cosa en la medida exacta en que se tiene por un ser humano; es un ser humano en la medida exacta en que se tiene por una cosa” (Tiqqun, 2012b: 95).

“«¡Sea usted misma! (sale a cuenta).»” (Tiqqun, 2012b: 95).

5.5. La Jovencita como moneda viviente y La Jovencita como dispositivo político compacto

En este capítulo el título ya marca una seña que, intuitivamente, podríamos dilucidar por dónde irán los tiros. Aun así, al principio de éste Tiquun nos ofrece una descripción sobre a lo que tildaron como “moneda viviente” en relación con La Jovencita. Este concepto proviene de la obra de Pierre Klossowski²⁷⁰ descrito en su obra homónima²⁷¹. Dicho esto, veamos qué tratamiento le dan al concepto comenzando por la siguiente cita:

La moneda viviente representa la última respuesta de la sociedad mercantil a la impotencia del dinero para servir de equivalente y, en consecuencia, para comprar las producciones humanas más elevadas, esas que son al mismo tiempo las más preciosas y las más comunes. Pues a medida que el imperio del dinero se ha extendido hasta los confines del mundo y a la expresión de toda la vida humana, ha perdido todo valor propio, se ha vuelto tan impersonal como su concepto y, en consecuencia, tan irrisorio que su equivalencia con cualquier cosa personal se ha vuelto por ello evidentemente problemática. Es esta absoluta desigualdad entre el dinero y la vida humana la que siempre ha aparecido en la imposible retribución de la prostitución. Con la moneda viviente, la dominación mercantil ha logrado la anulación de esas dos impotencias -por un lado, *la potencia*; por otro, la incapacidad de comprar sus más elevadas producciones- multiplicándolas entre sí. La moneda viviente logra poner en equivalencia lo inconmensurable de las producciones personales de los hombres -transformadas entretanto en preponderantes- y lo inconmensurable de la vida humana. *A partir de ahora, el Espectáculo calcula lo incalculable por incalculable en valores «objetivos»* (Tiquun, 2012b: 98).

La moneda viviente se nos presenta como una versión mejorada del Imperio del dinero²⁷², llegando a aquellos lugares recónditos de “lo inconmensurable de las producciones personales de los hombres” (Ibid.). Y, ¿qué es esta inconmensurabilidad a la que se refiere

²⁷⁰ En palabras de Andrew Culp, Pierre Klossowski “fue un miembro crucial de la sociedad secreta Acéphale, que contribuyó a la recuperación de Nietzsche en Francia en un momento en el que otros intelectuales lo desestimaban de manera facilona como un pensador fascista” (Culp, 2016: 14).

²⁷¹ Cfr. Klossowski, Pierre (2008) *La moneta vivente*. (traducido al italiano por Aldo Marroni) Italia: Ed. Mimesis Volti.

²⁷² El dinero no queda desplazado, sino que sigue estando como medio, pero complementado por una versión mejorada, una superación de éste. Así Tiquun dirá que “El dinero no entra en absoluto en contradicción con la moneda viviente; es un momento superado que ella conserva con toda su contabilidad, ya no mide nada” (Tiquun, 2012b: 101).

Tiqqun? A nuestro entender, comprendemos esta inconmensurabilidad como aquel NOSOTROS, la afinidad, el comunalismo, etc., aquellas presencias donde lo singular no cesa de aparecer. Relaciones, vínculos, lazos, como ya vimos en el anterior capítulo, son el objetivo de La Jovencita. Todo intercambio ha de quedar mediado por el dispositivo en red de La Jovencita, un loop infinito de *feedback*²⁷³.

De este modo, la moneda viviente vendría a ser el resultado de la interconectividad omnipresente a la que apunta La Jovencita. La traducción que elabora no consiste en dar un paso adelante y codificar la comunicación como podría hacerlo un guardia de la Gestapo que interpela transeúntes, sino más bien por hallarse oculta como un microchip en todo objeto de consumo. Como ya vimos La Jovencita se *dispone*, se oferta. Ya está ahí.

En su afán por captura de los medios, por hacerse con la medianía, absorbe toda esfera afectiva incluyendo obviamente la sexual²⁷⁴. Las monedas vivientes pues se caracterizan por aquello que ya dijimos anteriormente como la libre “circulación de los afectos estándar” (Tiqqun, 2012b: 98), o dicho de otro modo, las monedas vivientes son el resultado de la equivalencia que caracteriza el simulacro al cual nos conduce la temporalidad de La Jovencita en el que toda relación pasa a ser una mera gestión que tiene en cuenta no sólo el tiempo en el que se la realiza sino qué se puede sustraer para el reciclado con el que La Jovencita crea su máscara seductiva. Ciencia de la seducción.

²⁷³ Vemos este loop infinito, este circuito cerrado centrifugado cuando Tiqqun dice cosas como “La Jovencita no pierde ocasión de hacer aflorar la victoria de la moneda viviente sobre el vil dinero; de este modo, exige a cambio de sí misma un contra-don infinito” (Tiqqun, 2012b: 100) o “Al volverse imposible la traducción a dinero de la vida humana altamente diferenciada, *se* inventó a la Jovencita, que restituyó su valor al dinero devaluado. Pero en el mismo movimiento por el que degradó al dinero, por el que hizo de él un factor de segundo rango, la Jovencita lo regeneró, le restituyó una sustancia. Y es por esta astucia por la que el dinero se sobrevive desde entonces” (Tiqqun, 2012b: 101), señalando precisamente la impotencia del dinero por lo que se refiere al control y la necesidad de hundir las redes en la cotidianidad no solamente con el fin de controlar sino también de producir, gubernamentalizar esta inconmensurabilidad de lo humano.

²⁷⁴ En el estado de *homeless* sensitivo, en plena carestía emocional, al que traduce las relaciones La Jovencita tenemos como resultado en el campo de la sexualidad representaciones semejantes a las que expone Tiqqun diciendo que “Ha habido que esperar a la parición de la Jovencita para poder experimentar concretamente lo que es «follar», lo que es follarse a alguien sin follar a nadie singular. Pues joder a un ser tan realmente abstracto, tan efectivamente intercambiable tan perfectamente nada, es joder en lo absoluto” (Tiqqun, 2012b: 103). Y con relación a la producción de cine pornográfico “*se* prefieren las estrellas del porno silenciosas, enmudecidas, sin discurso; no porque lo que tengan que decir sea insoportable o excesivamente crudo, sino al contrario, porque cuando hablan, lo que dicen de sí mismas no es más que la verdad de toda Jovencita. «Tomo vitaminas para tener un cabello bonito; el ejercicio físico es para mí un trabajo cotidiano. Es normal. Hay que trabajar en la apariencia, en la imagen que una tiene de sí misma», confiesa una de ellas” (Tiqqun, 2012b: 103).

El medio creado por La Jovencita por la que las monedas de cambio vivientes interactúan, como una matrix, provee a sus integrantes un medidor que, como venimos viendo, no es más que un rasgo más del complejo seductivo. De este modo, “Lo que se monetiza en el coito es la autoestima” (Tiqqun, 2012b: 104) o, dicho con otras palabras, la autoestima es lo que está en juego constante para La Jovencita. La manutención de la autoestima mediante una serie de dispositivos de cuidado no sólo tiene el motivo propio del biopoder, el de mantener a la población viva, productiva, y gubernamentalizada con saberes/poderes que objetivan la presencia puesta en crisis, sino que por otro lado este cuidado es la constatación de que la red de dispositivos montados por La Jovencita puede fallar, convirtiéndose su disposición por ser medianía omnipresente en un infierno como constatamos en la siguiente frase:

El tiempo liberado por el perfeccionamiento y la eficacia aumentada de los instrumentos de producción no se ha saldado con una disminución del tiempo de «trabajo», sino por la ampliación de la esfera del «trabajo» a la totalidad de la vida²⁷⁵ y sobre todo con la constitución y el mantenimiento de una masa suficiente de moneda viviente, de Bloom y de Jovencitas *disponibles*, que genera un mercado sexual paralelo y ya regulado (Tiqqun, 2012b: 104-105).

Las monedas vivientes, en constante comunicación, producen lo que consumen y consumen lo que producen en un centrifugado sin fin²⁷⁶ no exento de regulaciones y *medidas policiales* que hacen de la vida cotidiana un triturado de cálculos algorítmicos que agilizan eficientemente el flujo de comunicación, el uso de las monedas vivientes. Vemos en este desear agilizar eficiente que promete La Jovencita con una bolsa llena de monedas vivientes el resultado de un bombardeo seductivo, ciencia que le es propia a La Jovencita. De este modo hallamos en la cotidianeidad atajos, vías rápidas, accesos directos, etc., que facilitan la transacción monetaria reavivando los flujos del circuito

²⁷⁵ Aquí resuena Klossowski cuando éste dice al comienzo del capítulo “La moneda viviente” que “si immagini per un instante una regressione apparentemente impossibile, cioè una fase industriale dove i produttori hanno i mezzi per esigere, a titolo di pagamento, degli oggetti di sensazione da parte dei consumatori. Questo oggetti sono degli esseri viventi” (Klossowski, 2008). Trad.: “imaginemos por un instante una regresión aparentemente imposible, es decir, una fase industrial donde los productores tienen los medios para exigir, como pago, objetos de sensación a los consumidores”. Recuerdan estas imaginaciones a las de *Make Room! Make Room!*, novela de ciencia ficción escrita por Harry Harrison cuyo salto a la gran pantalla es más conocido en la cultura popular como *Soylent Green* dirigida por Richard Fleischer. Nosotros somos el objeto de consumo, nuestras sensaciones, emociones, afectos, transmitidas sufren una externalización y por consiguiente una alienación generalizada ante la estandarización de los afectos como objeto de consumo.

²⁷⁶ “El carácter fantasmático de la Jovencita repite el carácter fantasmático de la participación en esta sociedad, cuya remuneración es también la Jovencita” (Tiqqun, 2012b: 105).

cerrado y centrifugado. Sacrificando las líneas de fuga, por salir de la miseria del *homeless* sensitivo, La Jovencita se ofrece como *relevo* (Tiqqun, 2012b: 108), una mediadora en contra de la libertad:

“Mediante el sentimiento, mediante la fisiología, mediante la familia, mediante la «sinceridad», mediante la «salud», mediante las apetencias, mediante la obediencia a todos los determinismos sociales, por todos los medios, la Jovencita se defiende contra la libertad” (Tiqqun, 2012b: 108).

La libertad contra la que se defiende La Jovencita es justamente la que se halla en el plano previo a la mediación. El uso de la palabra ‘mediación’ a lo largo de la última cita indica que, del latín *mediato*, aquello empleado para la mediación solventa, arregla, mantiene cierto punto medio entre dos partes en conflicto. ¿Qué conflicto? Aquel que se encuentra La Jovencita cuando la libertad, como aquello que carece aún de mediación, amenaza el cumplimiento de su objetivo, la razón de su existencia y participación del programa como complemento. La libertad rompe la bolsa de las monedas vivientes, mientras que la *Liberty*® refuerza las fibras que entretejen el monedero. Estas defensas pasan por una repetida producción de subjetividades en las que, por ejemplo, se hace de la autenticidad el discurso por excelencia²⁷⁷, entre otras.

De este modo, captación del medio, la transformación o espectralización del medio por La Jovencita, no es una mera neutralización, la *Liberty*® no se dispone sin más, sino que su aparición, como ya mencionamos, irrumpe en la cotidianeidad como algo viable, como un devenir imagen/amo. Como dirá Tiqqun, “bajo la apariencia de una desternillante neutralidad, en la Jovencita se ofrece a nuestra mirada el más temible de los dispositivos *políticos* de opresión” (Tiqqun, 2012b: 108)²⁷⁸.

¿Y si la neutralidad o neutralización se presentase como un conflicto? La neutralidad a la que nos referimos aquí pasa por, como puede llegarse a intuir, una igualación, una equivalencia, la construcción de un mundo para todos, un mundo, en resumidas cuentas, de la ley. Como señala Andrew Culp, trayendo la figura del filólogo Emmanuel Laroche, la palabra ‘nómada’ sufrió una serie de modificaciones, arreglos, tergiversaciones, etc.,

²⁷⁷ Adorno ya mostró como esa falsa carrera por la autenticidad no es más que otra invención taladrante del capital y de Heidegger en su radiografía del *Dasein*. Cfr. Adorno, Theodor (1984) “La pregunta por el ser” en *Dialéctica negativa* (trad. José María Ripalda) Madrid: Ed. Taurus, p.115

²⁷⁸ También hallamos lo siguiente: “de forma más clara, pero no menos fundamental que cualquier otra mercancía, la Jovencita constituye una *neutralización ofensiva*” (Tiqqun, 2012b: 108).

que “con el paso de las generaciones, *nomos* pierde su herencia nómada para convertirse en la apropiación, distribución y uso de la tierra administrativos” (Culp, 2016: 100). Siendo “el griego la única lengua indoeuropea que es pastoral, lo cual presenta al sentido solónico de la palabra, *nomos*, en cuanto que distribución estatista, como una traición a las raíces nómadas del término” (Ibid.). Pero ¿cuál es el origen pastoral del término ‘nómada’? Según Laroche, el término se empleaba para señalar la auto-*nomía*, una autorregulación y distribución de los campos extensos o “campos abiertos” (Culp, 2016: 99). Con esta tendencia estos terrenos quedan “coronados” (Ibid.) con un “único paisaje, como en el caso del ganado pastando en un terreno en particular, dejando los excrementos para fertilizar el suelo de nuevo” (Ibid.). Así como también nos comenta Culp con Laroche, hay una constelación de palabras que compuestas con el prefijo ‘*nem-*’ (Culp, 2016: 99-100) que muestran esta herencia pastoral.

Del mismo modo, siguiendo con la lectura de Culp, nos encontramos con la figura de Paul Lafarge, yerno de Karl Marx, quien señala lo siguiente:

La tierra, al principio «distribuida en suertes, con la ayuda de guijarros», es puesta bajo la vigilancia de Némesis, diosa de la justa distribución. [...] Lafarge plantea que la gran traición aparece cuando la justicia, nacida de la igualdad, autoriza las desigualdades de la tierra distribuida por derecho y no a suertes [...] Némesis, que ya no es la protectora de los nómadas [de aquel sentido pastoral del término], inflige la pena de muerte «contra aquellos que amenazan la propiedad» con el propósito de «enseñar a los bárbaros [aquellos que no pertenecen a la comunidad hablante y quedan por fuera del derecho] a que pisoteen sus nobles sentimientos de igualdad y hermandad». [...] Por ello Lafarge exige una revolución comunista que suprima la propiedad privada para abolir «la más terrorífica pesadilla que jamás haya torturado la humanidad tristemente civilizada», la idea de una justicia nómica (Culp, 2016: 101).

La equivalencia, la justicia nómica, la resignificación del término ‘nómada’, supone pues una ofensiva contra una libertad en la que hallamos la afinidad, el comunismo y ese NOSOTROS. Este proceso de productivismo, caracterizado por la “acumulación y la reproducción” (Culp, 2016: 26), que es el de la moneda viviente no sería posible sin la creación de este mundo neutralizado.

En palabras de Tiqqun: “La función de la Jovencita consiste en transformar la promesa de libertad contenida en el acabamiento de la civilización occidental en un excedente de

alienación, en profundización del orden mercantil, en nuevas servidumbres, en *statu quo político*” (Tiqqun, 2012b: 109).

Aquello contenido en los márgenes de la civilización occidental, ese excedente, es precisamente aquello que requiere para La Jovencita de una neutralización e inclusión dentro de la tendencia productivista propia del orden mercantil.

Es debido a este objetivo que el punto de intrusión primordial para La Jovencita sea la mediación, como lo podría ser perfectamente una *madame* de un burdel, aunque en este caso específico la cuestión se radicaliza convirtiéndola en *metamadame* o *cibermadame* como podemos deducir de la siguiente cita: “La Jovencita vive en el mismo horizonte que la Tecnología: el de una espiritualización formal del mundo” (Tiqqun, 2012b: 109).

Dispuesto el simulacro, los micro y macro burdeles mediados por una entidad que aspira axiomáticamente a lo Absoluto, la *metamadame* (o *cibermadame*), es inevitable que la figura del individuo, del Uno y su objetivación no sea algo que precise de una infinidad de muletas²⁷⁹. El resultante individuo, frágil, desprovisto, requerirá de la constante aseveración de esta univocidad formalizada del mundo de los vivos. Así las monedas vivientes, con la sensación reconfortante que ofrece la forma circular, se sostiene por una inmensa red de dispositivos que atenúan la vida robándole la muerte.

Es por ello que Tiqqun no cesa de nombrar el Biopoder o la biopolítica como podemos ver en la siguiente frase: “Históricamente, la Jovencita aparece, en su extrema afinidad con el Biopoder, como el destinatario espontáneo de toda biopolítica; aquel al que *uno* se dirige” (Tiqqun, 2012b: 109).

Siendo este el interés de La Jovencita y afinidad de la misma con el Biopoder, Tiqqun dirá que “en el mundo de la mercancía autoritaria, todos los ingenuos elogios del deseo son de forma inmediata elogios de la servidumbre. No hay esclavo de la semiocracia que no obtenga también un cierto poder, de juicio, de censura, de opinión” (Tiqqun, 2012b: 110). “Esclavo de la semiocracia” y “semiocracia” en particular, según Barthes y su comentario sobre el japonés²⁸⁰, es aquel que se halla sujeto al orden, código, red de signos sin referente ostentados por el poder. Dicho con otras palabras, el significante, abandonado, separado de su significado no es más que un significante vacío cuya

²⁷⁹ “La Jovencita concibe la libertad como la posibilidad de elegir entre mil insignificancias” (Tiqqun, 2012b: 110).

²⁸⁰ Cfr. Barthes, Roland (2007) *El imperio de los signos* (trad. Adolfo García Ortega) Barcelona: Ed. Seix Barral

presencia y función es la de estar antes y después del significado. Si Lacan decía que el sujeto es lo que un significante es para otro significante²⁸¹, ser esclavo de la semiocracia, con Tiquun, es no poder trascender la organización social y sus significantes de los que emana el poder del Imperio. Es, en otras palabras, tomar la *Liberty*® como la verdadera libertad.

“La Jovencita vive en la ilusión de que la libertad se encuentra en el extremo de una sumisión total a la «Publicidad» mercantil. Pero al final de dicha servidumbre, no hay más que la vejez y la muerte” (Tiquun, 2012b: 111).

A colación de esta última cita encontramos que lo *Inherente*²⁸², como aquello a lo que uno queda sujeto tras el pago (libertad), cual servicio de suscripción (*Liberty*®), tiene etimológicamente una resonancia curiosa. ‘Inherente’, proveniente de latín, consta de ‘in-’ y *haerere* cuya significación es la de estar pegado o adherido a algo. Lo interesante es que de este verbo se derivan *herencia* y otro verbo en latín, *haesitare*, que versa sobre el estar quieto, parado, atorado en un lugar sin saber cómo salir. Así, lo inherente del *Liberty*® pareciera definirse por la adopción de algo heredado sin posibilidad de un movimiento que sea efectivamente libre. Dicho con otras palabras, las monedas vivientes sólo pueden ejercer su libertad como experiencia sensorial dentro de los márgenes de la Publicidad mercantil, es decir, la seducción y la producción. Se habita pues un mundo, un Estado, mediante el sacrificio del NOSOTROS por aquel Uno.

En palabras de Sarah Adnil en su “A Treatise on Enmangement” dirá que

the body yearns for orgasmic, eradicating release from the self and from the Spirit which binds it in shame. It yearns to be fucked completely into oneness with an Absolute Flesh, a consummate mother-entity of Enmangled bodies and minds. So

²⁸¹ Lacan escribe en sus *Écrits*, precisamente en uno titulado “Posición del Inconsciente”, que “el registro del significante se instituye por el hecho de que un significante representa a un sujeto para otro significante. Es la estructura, sueño lapsus y rasgo de ingenio, de todas las formaciones del inconsciente. Y es también la que explica la división originaria del sujeto. El significante, produciéndose en el lugar del Otro todavía no ubicado, hace surgir allí al sujeto del ser que no tiene todavía la palabra, pero al precio de *coagularlo* [subrayado nuestro]. Lo que allí *había* listo a hablar -esto en los dos sentidos que el pretérito imperfecto, en francés como en español, da al *había*, el de colocarlo en el instante anterior: estaba allí y ya no está; pero también en el instante siguiente: un poco más y estaba por haber podido estar-, lo que *había* allí desaparece por no ser ya más que un significante” (Lacan, 1991: 819). Hay pues un coagulado de lo que *había* antes de la palabra y después de la misma, una desubicación y reubicación de, digámoslo con aquella expresión ya mencionada, la singularidad pre-individual. La enunciación queda pues ordenada con esta semiocracia u mandato de significantes, no entendidos sólo como signos sino como vectores o lugares de enunciación en vez de no-lugares de enunciación (aquello que, como dice Lacan, “estaba allí y ya no está [pero] estaba por haber podido estar” (Ibid.).

²⁸² Cfr. consultado de <http://etimologias.dechile.net/?inherente>

are united Eros and the Death drive, as the self is erotically Enmangled and emasculated by what it believes to be the omnipresent Mother, and as the Spirit transubstantiates into a new daughter-element in its Death-and-subsumption (Adnil, 2002: 10).

Empleando el lenguaje que venimos usando, lo que sufre la libertad, lo que puede un cuerpo en este caso, es de la hipostasis o la sacralización de, con la cita, lo orgásmico reubicado en una pluridimensionalidad materna omnipresente que transforma toda posible singularidad que le haga frente en nueva “daughter-element” (Ibid.).

Siendo este lenguaje denso en sus referencias a la dialéctica hegeliana y la metafísica trascendental de Deleuze como señala en las primeras páginas de su tratado (Adnil, 2002: 2-5), no difiere de la dirección que sostenemos con Tiqqun, a saber: el deseo queda capturado en un parking medido por parquímetros.

Como señala Tiqqun en la siguiente anotación,

Los privilegios simbólicos que el Espectáculo otorga a la Jovencita los recibe como contrapartida a la absorción y la difusión de los códigos efímeros, de los usos renovados, de la semiología general que se han dispuesto para volver políticamente inofensivo el tiempo liberado por los «progresos» de la organización social del trabajo (Tiqqun, 2012b: 112).

La imagen del parking²⁸³ nos sirve ahora para señalar como la complejización es fundamental para La Jovencita ya que solo así puede maniobrar revoluciones moleculares

²⁸³ Por sorpresa nos hemos encontrado con este comentario de Sarah Adnil en el que, profetizando la llegada de la MÓNADA al final de los tiempos, que consideramos el final del parking de La Jovencita o como la cataloga ella como ANTI-MÓNADA o A-MÓNADA (un estado de des-mutilación), dirá que “this state of unEnmangled Beings of the present -is the foreign feeling of an empty parking lot, the disintegration of the tufts of a ripe dandelion, the feeling that what exists, what has Being, Will son not Be; this feeling, while sentimental, is a flaccid teleology -all that is slowly moves together, slowly approaching the flesh MONAD, and that which resists is only fleeting, as it will always return. Like a ball thrown against the Earth’s gravity, so is the empty parking lot -people will return come morning, the workers and shoppers will continue, until the consolidation and monopolization forces of the market bring even it closer to the MONAD” (Adnil, 2002: 16-17). Trad.: “Este estado de desEnmutilamiento [unEnmangled] –mientras parcialmente queda representado principalmente por los Seres desEnmutilados [unEnmangled Beings] del presente –es el sentimiento extranjero/extraño [foreing feeling] de un parking vacío, la desintegración de todos los mechones de un diente de león maduro, el sentimiento de que aquello que existe, de lo que tiene Ser [Being], dejará de ser [not Be]; este sentimiento, siendo sentimental, es una teleología flácida –todo aquello que se se mueve lentamente para unirse, acercándose despacio a la MÓNADA Carne, y lo que se resiste es fugaz, ya que siempre volverá. Como una pelota lanzada contra la gravedad de la Tierra, el parking vacío –la gente volverá entrada la mañana, los trabajadores y los compradores continuarán, hasta que las fuerzas de consolidación y monopolio del mercado traigan más y más cerca la MÓNADA”. En el tono profético y macabro de las palabras de Sarah Adnil encontramos que el encuentro con la MONADA, cual retorno a la madre omnipresente hecha de cuerpos mutilados, no es más que el cese de la actividad del vacío que es la ANTIMONADA (Adnil, 2002: 15) la cual caracteriza como un parking.

para tornarlas fascistas o transformar máquinas de guerra nómadas en útiles para luchar a favor del Estado (Culp, 2016: 23). Dicho con otras palabras, sabotear toda conspiración contra ella o el programa. Por ello, habiendo tras las distintas revoluciones industriales un cambio del paradigma del trabajo (como ya vimos más arriba con Negri y el trabajo cognitivo) La Jovencita aprovecha para neutralizar estas nuevas condiciones temporales de las progresivas organizaciones sociales del trabajo. La Jovencita pues se adecúa a los tiempos del marcapasos del capitalismo y sus revoluciones para camuflar la miseria y la violencia de esta cambiante semiocracia.

Pero ¿qué implica el camuflar? Si atendemos a la procedencia de esta palabra²⁸⁴ podemos ver que su origen no sólo es tomado del francés (*camoufler*) o el italiano (*camuffare*) sino que en particular vemos que la vertiente italiana se da por la contracción de *capo muffare* que significa “embozar la cabeza”. Ante esta revisión del verbo ‘camuflar’ tenemos que La Jovencita no necesariamente tiene que velar algo, sino que además ofrece ese algo como justificación para todo velar. Embozar implica cubrir la parte inferior de la cara²⁸⁵, pero también obstruir un conducto, contener, frenar la producción de sonidos con la boca.

¿Dónde deja esto a La Jovencita? En una gestora del aburrimiento, administradora de la caída y de la constatación del paso del tiempo. No niega que el aburrimiento exista, o que los productos de consumo cultural “pasen de moda” o queden obsoletos, o algo tan cotidiano como ver el tiempo pasar. Sino que, en su campaña por “volver políticamente inofensivo el tiempo liberado por los «progresos» de la organización social del trabajo” (Tiqqun, 2012b: 112), genera una estética de estos hechos cotidianos que atrapan, objetivan, y retornan al campo de la producción.

Con bozales, La Jovencita puede camuflar la caída en el aburrimiento, o la posibilidad de cualquier emergencia del “yo siento” con una reubicación de esta dimensionalidad en el programa. De este modo tenemos frases como: “La Jovencita como pivote central del «adiestramiento permisivo»” (Tiqqun, 2012b: 113); “La Jovencita como animador y vigilante del entorno en la gestión dictatorial del ocio” (Ibid.).

En ambos casos la diversión, el ocio, contiene el componente de vigilancia. El optimismo, contra el que beligeran Thomas Ligotti cuando señala las cuerdas que sujetan a los *puppets* y demanda cortarlas con su pesimismo ácido o Andrew Culp proponiendo el odio

²⁸⁴ Cfr. consultado de <http://etimologias.dechile.net/?camuflar>

²⁸⁵ Cfr. consultado de <http://etimologias.dechile.net/?embozar>

hacia el Mundo y su destrucción con su *Oscuro Deleuze* (Culp, 2016: 23), es también para Tiqqun un indicio más de sospecha de ocupación enemiga, como apuntan en la siguiente frase, del deseo:

“En el mundo de la mercancía totalitaria, los vivos reconocen en sus deseos alienados una demostración del poder que sobre ellos ejerce el enemigo” (Tiqqun, 2012b: 114).

El producto de esta alienación y las resistencias que de ella se desgranán conllevan a lo siguiente: “La Jovencita es el poder contra el cual resulta bárbaro, indecente e incluso rotundamente totalitario rebelarse” (Tiqqun, 2012b: 114). Lo bárbaro o lo que está fuera de lugar, el ser totalitario, etc., pasa como una anomalía a neutralizar, algo que se escapa o excede lo permitido (Tiqqun, 2012b: 113) o que no hace caso a las indicaciones del gran aparato semiocrático (Ibid.). Dicho con otras palabras, los dispositivos de biopoder se hallan con resistencias en su tarea productiva (acumulación y reproducción).

5.6. *La Jovencita como máquina de guerra*

Antes de dar comienzo consideramos es preciso hacer una puntualización sobre qué es la mencionada en el título como *máquina de guerra*. Este concepto que ya ha salido previamente varias veces podemos ubicarlo en la obra de Deleuze y Guattari como contrapuesto a la figura del Estado, que aun siendo de “*distinta naturaleza* [...] se presuponen recíprocamente” (Ingala, 2012: 338). Así las consecuencias no son las mismas tanto para una como para otra, mientras el Estado captura un espacio liso o lo envuelve en un espacio estirado, la máquina de guerra hace el proceso inverso, disolviendo este espacio estirado en espacio liso permitiendo así su desarrollo. Siendo estos dos tipos de agenciamiento las derivas pueden ser catastróficas, ya sea por la realización totalizante de un nihilismo atroz cuyas derivas pueden verse en la intensificación de las líneas de fuga por las que el Estado se destruye, o bien por el hiper taponado y asfixia del Estado frente a cualquier atisbo de excedente que perturbe la burocratización de la vida (Ingala, 2012: 338-339).

El hecho de que *La Jovencita* sea tomada aquí por Tiquun como máquina de guerra lleva a concebirla como, justamente, una absorción por parte del Estado. Así, podemos ver como la jerarquización, el fascismo, el poder social, ya no se dan de forma clásica sino como una afirmación de la vida, pero sin efectivamente realizarla. De este modo, *La Jovencita*, tomada como máquina de guerra cual complemento se encarga de sustraer toda potencialidad para acoplarla a la maquinaria de producción Estatal. En palabras de Ingala, “El Estado trata de apropiarse de ella [máquina de guerra], convertirla en una pieza de su aparato -por ejemplo, en una institución militar estable-; la máquina de guerra trata de resistir esa apropiación, trata de abrir vías de escape en el sistema cerrado estatal” (Ingala, 2012: 339). Por ello es preciso que, mediante “la prudencia habrá que regir estos intercambios: no permitir que el Estado se apropie por completo de la máquina de guerra, pero tampoco consentir que la máquina de guerra invada totalmente la organización del Estado e implante una destrucción generalizada” (Ibid.), cosa que pasa, en este caso, con *La Jovencita*.

La Jovencita pues es una suicida. Esta destrucción generalizada se da precisamente porque ésta ha asumido la guerra como objeto, ya que su función principal es la de “ser la última en morir”. Es decir, mantenerse en funcionamiento es lo que prima,

desterritorializando para reterritorializar en su vertiente más catastrófica tal y como señala Ingala sobre este tipo de máquina de guerra, sería aquella que “se destruiría a sí misma - como constataba en el telegrama 71 de Hitler: «si la guerra está perdida, que la nación perezca»- antes que interrumpir la destrucción” (Ingala, 2012: 339-340).

Dicho esto, comencemos por la primera citación del capítulo.

“La seducción como guerra. *Se* habla de estar como un «cañón», con una metáfora que pertenece cada vez menos al registro de la estética y cada vez más al de la balística” (Tiqqun, 2012b: 116).

Si Tiqqun señala el juego de la seducción como una guerra, en curso, constante, es precisamente porque ha de triunfar un *imago* por encima de todo. No se trata, como venimos exponiendo de que un campo intensivo quede manifiesto, sino que del mismo uno pueda sacar provecho en el campo de la representabilidad, del reconocimiento, donde el poder, la estratificación de la potencia, el aplanamiento de lo vivo y su continuidad (Núñez, 2015: 186) sea *competente*. En honor a la imagen/amo que sostiene el propósito y las tendencias de La Jovencita se disemina por todo el campo social, donde el “poder social” (Fisher, 2018a: 281) jerarquiza no sólo a niveles molares sino al grado de lo molecular.

Es pertinente esta metáfora que emplea Tiqqun ya que, como recuerda Deleuze en su texto “Para acabar de una vez con el juicio” este estado de guerra en el que se encuentra la seducción no es más que una imposibilidad, coartación para la emergencia de nuevos modos de existencia. Deleuze (cita larga) se pregunta sobre el juicio si

¿[...] no es más bien el juicio lo que supone criterios preexistentes (valores superiores), y preexistentes desde siempre (desde la noche de los tiempos), de tal modo que no puede aprehender lo que hay de nuevo en un existente, ni quiera presentir la creación de un modo de existencia? Un modo de estas características se crea vitalmente, a través de la lucha, en el insomnio del dormir, no sin una cierta crueldad contra uno mismo: nada de todo esto resulta del juicio. El juicio impide la llegada de cualquier nuevo modo de existencia. Pues éste se crea por sus propias fuerzas, es decir por las fuerzas que sabe captar, y vale por sí mismo, en tanto en cuanto hace que exista la nueva combinación. Tal vez sea éste el secreto: hacer que exista, no juzgar. Si resulta repugnante juzgar, no es porque todo sea equivalente, sino por el contrario porque todo lo que vale sólo puede hacerse y distinguirse desafiando el juicio (Deleuze, 2009: 188).

En resumidas cuentas, el juicio no sólo convoca la guerra a la existencia, sino que establece las condiciones de la misma. Si dice que “todo vale²⁸⁶” es porque se da en un espacio controlado por el mismo juicio, por ese desafío al juicio del que habla Deleuze.

Como señala a continuación Tiquun, es precisamente mediante este juicio ajeno que el capitalismo ha podido extenderse, en su deseo de control total, por toda la vida cotidiana:

Ha sido esencialmente por medio de la Jovencita como el capitalismo ha podido extender su hegemonía a la totalidad de la vida social. Ella es el peón más tenaz de la dominación mercantil en una guerra cuya apuesta sigue siendo un control total, tanto de la vida cotidiana como del tiempo de «producción». Precisamente porque simboliza una total aculturación del yo, porque se define a sí misma en términos fijados por un juicio ajeno, la Jovencita constituye el portador más adelantado del *ethos* espectacular y de sus normas abstractas de comportamiento (Tiquun, 2012b: 118).

¿A qué se refiere Tiquun con *ethos* espectacular? La seducción, como ya comentamos previamente, forma parte intrínseca del campo espectacular. Toda deontología o valores defendidos desde ese *ethos* espectacular no será más que reflejos de una vida a la que le fue sustraída la muerte. Un *ethos* espectacular tiene la función primordial de ser seductivo, de ser deseable. Como dirá Amador Fernández-Savater, “la población, convertida en espectadora y consumidora, mantenida rigurosamente al margen de la decisión en los asuntos que le atañen, reducida a quejarse, votar u opinar en las redes sociales: comportamientos reactivos y manifestaciones, al fin, de una misma impotencia” (Fernández-Savater, 2020: 16).

El *ethos* espectacular es una invitación a la participación veladamente sesgada, controlada, dentro de los marcos impuestos por el juicio que ya señalamos con Deleuze.

De este modo Tiquun puede afirmar que “La Jovencita es un proceso de secuestro metafísico; es decir, que uno no es jamás prisionero de ella, sino siempre en *ella*” (Tiquun, 2012b: 199) o “La Jovencita es un requerimiento lanzado a cada cual para que se mantenga a la altura de las imágenes del Espectáculo” (Tiquun, 2012b: 119).

²⁸⁶ Como señala Peter Pál Pelbart comentando la sociedad del emprendedurismo competitivo como atletismo planetario que tanto da estar arriba o abajo, ya que lo que ha triunfado es lo que más temía Nietzsche: “la chatura, la indiferenciación: cuando “nada vale”, entonces “todo equivale”, y “nada más vale la pena”, por lo que “vale todo y cualquier cosa”: nihilismo” (Pelbart, 2021).

Así, nos encontramos siempre guerreando en un plano abstracto, secuestrada nuestra presencia, nuestra percepción, sólo valdrá en el plano representacional del espectáculo. La Jovencita como máquina de guerra funciona como sirviente de otra máquina abstracta que es la del capital. El poder de La Jovencita, su poder desterritorializante como máquina de guerra, genera residuos que el mismo sistema se encarga de apropiarse dotándole la categoría de mercancía.

Por ello Tiqqun dirá que “La Jovencita mima la mercancía con una mirada llena de envidia, pues ve en ella su modelo; es decir, lo mismo que ella, pero más perfecto. Lo que le queda de humanidad no es solamente lo que le falta desde la perspectiva de la perfección mercantil, es también la causa de todo su sufrimiento. Es también esto, pues, lo que hay que erradicarle” (Tiqqun, 2012b: 120). Su sufrimiento, esta pena, su castigo, es el permanecer pura, el conservar este movimiento constante por las líneas de fuga, desterritorializando²⁸⁷.

La Jovencita pues conspira contra sí misma, hasta el punto en el que la paranoia la hace, como ya vimos, desear su propia muerte cuando todo se tuerce. La máquina de guerra que ella es no está desvinculada de un deseo de dominación. Absorbida por el gran aparato Estatal, La Jovencita padece inevitablemente esquizofrenia. Por un lado, atiende a una búsqueda de nuevas formas-de-vida mientras que, por otro lado, busca una equivalencia con el resto del universo de las mercancías. Así La Jovencita funciona como complemento para ese fantasma en la máquina que es el del Imperio.

La Jovencita lleva una máscara y, cuando lo confiesa, es invariablemente para sugerir que tiene un «verdadero rostro» que no muestra o que no podría mostrar. Pero ese «verdadero rostro» es también una máscara, una máscara espantosa: el verdadero rostro de la dominación. Y, de hecho, cuando la Jovencita «deja caer la máscara», es el Imperio el que os habla en *directo* (Tiqqun, 2012b: 121).

En este juego entre bambalinas, usando distintas máscaras, manifiesta su necesidad constante de lo nuevo, de la renovación perpetua e incansable. Una pulsión mortífera, acéfala, por dominar en el juego para el cual ella fue concebida²⁸⁸. La Jovencita no es que

²⁸⁷ “Cada Jovencita es, en sí misma, una modesta empresa de depuración” (Tiqqun, 2012b: 121).

²⁸⁸ Una producción motivada por una fantasía fundamental propia del capitalismo: “la de la producción autogeneradora” (Noys, 2018: 33). Esta destrucción, acéfala, ya fue tratada y criticada por Walter Benjamin en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* del 1936, escrito éste en el que cargaba contra las tendencias aceleracionistas de Marinetti y los fascismos machistas que de esta corriente emergían. Para Benjamin la estetización de la guerra por parte de los futuristas, convertirla en un placer estético, no hace más que estratificarla. Les critica el hecho de aprovechar la fuerza destructora del futurismo al mero

tenga un surtido de máscaras, por más que diga ser polifacética, sino que *es* justamente toda esa transitoriedad de rostros “cañón”. El poder seductivo proviene de la estratificación de las líneas de fuga, de las desterritorializaciones que La Jovencita explora y sustrae.

El carácter de máquina de guerra que llama la atención en toda Jovencita deriva del hecho de que el modo en que hace su vida no se distingue del modo en que hace la guerra. Pero, por otro lado, su vacío neumático anuncia ya la militarización que viene. No defiende solamente su monopolio privado del deseo, sino, en general, el estado de explicitación público, alienado, de los deseos. (Tiqqun, 2012b: 123)

El cometido pues de La Jovencita, como venimos viendo en el comentario de estos capítulos es justamente el de la propagación de una normalización hueca, una hipostasis, un vaciamiento. La instauración de una equivalencia con el todo del cuerpo social y sus estratificaciones jerárquicas. La máquina de guerra que es La Jovencita, como señala Tiqqun en la cita, no sólo vive su vida como una guerra constante, como una lucha por la supervivencia, sino precisamente como una contienda que se extiende al resto de la sociedad, de ahí la vertiente paranoica: *alguien quiere robarme, matarme, porque poseo algopreciado*. Esa defensa del deseo privado no es más que el deseo de privación diseminado por el espacio público. El libre ejercicio de este deseo no proviene precisamente por su manifestación pura sino por un deseo de participación que pasa justamente por la privación primera de este campo del sentir transformado en mero afecto, efectos causados justamente por la disposición por doquier de La Jovencita. Dicho con otras palabras, La Jovencita pone en crisis la presencia a favor del poder expandiendo así la impotencia por todo el cuerpo social mediante el uso de una red de dispositivos. “No es por sus «pulsiones instintivas» por lo que los hombres son prisioneros del Espectáculo, sino por las leyes de lo deseable, que *se* les han inscrito directamente en la piel” (Tiqqun, 2012b: 123).

uso bélico en vez de aprovechar los cambios tecnológicos para otra salida (Noys, 2018: 43). De hecho, vincula este “baño de sangre” (Noys, 2018: 44) de los futuristas como una mera consecuencia del capitalismo, ya que lo que motiva estas guerras es la obtención de beneficios. Una posible salida, indica Benjamin, consistiría en variar la relación que se mantiene con la tecnología y la dominación. Como explica Noys, “ya no se trata de que los seres humanos controlemos la naturaleza, lo que los humanos necesitan es dominar la relación entre ellos y aquélla. La intoxicación de estos poderes cósmicos ha ido por mal camino” (Ibid.). Esto nos lleva, siguiendo a Benjamin y a Noys, a tomar la tecnología como una segunda naturaleza “para extraer de ella una nueva configuración” (Noys, 2018: 45). “Lo que hace falta es ahondar en la forma y la naturaleza de estas fuerzas” (Noys, 2018: 46).

Las leyes de lo deseable son precisamente aquellas que provienen de los dispositivos. Los dispositivos, como ya vimos, no sólo se objetivan los saberes/poderes, sino que están dotados de la capacidad de introducirse bajo la piel. Los cuerpos quedan sujetos a una serie de prácticas que corresponden con lo dispensado por estas redes²⁸⁹.

En definitiva, si La Jovencita es vista como máquina de guerra ha de entenderse como complemento de una máquina abstracta de mayor calibre que es el Imperio como señala Tiqqun en estas citas. La Jovencita pues conspira contra toda conspiración, hace la guerra contra toda guerra (Tiqqun, 2012b: 123), le hace la guerra a todo lo que encuentra a su paso. Pero ¿qué supone hacer la guerra o tener la guerra por objeto? Precisamente, a sabiendas de su lugar de procedencia, su naturaleza otra distinta de la del Estado como mencionamos al inicio del capítulo con Ingala, su lugar siempre supone hallar resistencias, afirmación de la vida, presencia intensa, etc. Cosa que, compinchada, complementada, al Imperio sólo puede significar una cosa: guerra contra todo.

²⁸⁹ Cfr. Foucault, Michel (2018) “El cuerpo utópico” en *Lobosuelto.com*, recuperado de <http://lobosuelto.com/el-cuerpo-utopico-michel-foucault/>

5.7. *La Jovencita contra el comunismo*

En este capítulo La Jovencita está enfrentada a esa peculiar forma de entender el comunismo que, desde otra rúbrica, vendría a ser algo de lo que ya Amador Fernández-Savater se separa cuando señala un tipo de comunismo que peca de ser una mera “*imagen-zombi*” (Fernández-Savater: 2020: 20). En sus palabras, estas “no hacen pasar la potencia, no hacen vibrar el deseo, no acompañan positivamente las prácticas, devienen reactivas y nostálgicas” (Ibid.). Esta concepción del comunismo es justamente de la que tanto Amador como Tiqqun se vienen a distanciar.

Ya al inicio de este libro, en un mini diccionario conceptual, subraya Tiqqun en torno a esta cuestión que “Nuestra única preocupación es el comunismo. No hay nada *previo* al comunismo. Los que creyeron lo contrario, a fuerza de perseguir la finalidad, zozobraron con cuerpos y bienes en la acumulación de medios. El comunismo no es otra manera de distribuir las riquezas, de organizar la producción o de administrar la sociedad. El comunismo es una disposición ética: una disposición a dejarse afectar, en contacto con otros seres, por lo que nos es común. Una disposición *a compartir lo común*” (Tiqqun, 2012b: 12). Extracto éste de uno de sus libros *Teoría del Bloom* podemos vincular justamente aquello que venimos señalando hace ya un buen rato con la palabra ‘comunalismo’ y su continuidad con los conceptos de afinidad o NOSOTROS. Así, siendo este el comunismo contra el que La Jovencita carga, vayamos con las citas.

“La Jovencita privatiza todo lo que toma. Así, para ella un filósofo no es un filósofo, sino un objeto erótico extravagante; del mismo modo que, para ella, un revolucionario no es un revolucionario, sino bisutería” (Tiqqun, 2012b: 126).

Esto recuerda a cómo, según César Rendueles al comentar a Karl Polanyi, el capitalismo sobredetermina la competitividad de los mercados por encima de cualquier otra forma de experiencia, a lo que comparaba con el traslado de los juegos olímpicos a toda la experiencia de la cotidianidad, como por ejemplo realizar pruebas de atletismo para llegar a la puerta del metro, entre otras²⁹⁰. De este modo tanto el filósofo como el revolucionario han de tener un equivalente competitivo, un simulacro que sirva como

²⁹⁰ Cfr. Cristianisme i Justícia (4 de febrero de 2020) Entrevista con César Rendueles: ¿sociedad o mercado? Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=bWCr020W1TQ>

figura poderosa que le permita establecer las polaridades entre el buen y mal filósofo o revolucionario.

Una salida a ello, según Amador, consistiría en mantener otro tipo de relación con las imágenes. Primero entendiendo que no hay una imagen total o definitiva, “que no hay modelo” (Fernández-Savater, 2020: 27) y en segundo lugar que dicha relación ha de permitir que las imágenes que asumimos han de permitir dejar “pasar la potencia. La que nos permite y valorar las potencias que de otro modo pasarían desapercibidas o minusvaloradas. La que muestra e intensifica lo que hay. La que activa nuestra atención a la experiencia presente, a *lo que está pasando*” (Ibid.).

Así, a diferencia de la estratificación jerárquica y gradual de La Jovencita, las imágenes son algo que usamos y cuya practicidad debe reducirse a un empleo de las mismas provisorio basándonos en la propia experiencia que ya demuestra La Jovencita: la imprudencia conlleva la dictadura de la imagen proyecto que absorbe y organiza la producción de lo deseable. En ese espacio virtual, donde va a parar todo aquel residuo de una hipostasis, las imágenes representan un simulacro absoluto de la realidad humana. Es por ello que “Cuando la Jovencita habla de comunidad, piensa siempre en última instancia en la comunidad de la especie, e incluso en la de los seres vivos al completo. Jamás en una comunidad determinada: estaría necesariamente excluida de ella” (Tiqqun, 2012b: 126).

Comprender más allá de la compartimentación o la totalidad de la equivalencia conllevaría el desmoronamiento de su objetivo como complemento tornándola mera máquina de guerra. Si Tiqqun dice que La Jovencita tendría que estar “necesariamente excluida” (Ibid.) de cualquier comunidad determinada es justamente por su característica complementaria con el Imperio. Desnuda la singularidad de las formas-de-vida para volverla a vestir con la axiomática del Imperio. De este modo, La Jovencita no es más que carnaza cuyo objetivo no es más que el mero establecimiento de un vínculo, de una participación con esa totalidad que es el cuerpo social.

Tiqqun dirá que

La continua persecución del coito es una manifestación de la mala sustancialidad. Su verdad no ha de buscarse en el «placer», el «hedonismo», el «instinto sexual» o en cualquiera de esos contenidos existenciales que el Bloom ha vaciado tan definitivamente de sentido, sino más bien en la furibunda búsqueda de un *vínculo*

cualquiera con una totalidad social que se ha vuelto inaccesible. Se trata aquí de dar una sensación de *participación* mediante el ejercicio de la actividad más genérica que existe, aquella que está más íntimamente ligada a la reproducción de la especie. Esta es la razón por la que la Jovencita es el objeto más corriente y más socorrido de dicha persecución, pues ella es la *encarnación del Espectáculo* o cuando menos aspira al título (Tiqqun, 2012b: 127)

No dista este comentario sobre el coito como una mala sustancialidad del concepto arquitectónico-mediático de *pornografía* “como mecanismo capaz de producción pública de lo privado y espectacularización de la domesticidad” (Preciado, 2010: 12). En *Pornotopía* podemos constatar como este movimiento realizado por La Jovencita como dispositivo fue diseminado por el tejido social y sus tentáculos.

Por ello Tiqqun pone en el lugar de “*encarnación del Espectáculo*” (Tiqqun, 2012b:127) a la Jovencita, ya que la cuestión de las distancias, de las cercanías, la seducción, a fin de cuentas, se resuelve con lo pornográfico. Entendemos lo pornográfico como el mapeado de la cotidianeidad y sus puntos erógenos. Una erotología de la vida cotidiana.

Como podemos intuir, la máquina de guerra que es La Jovencita no hace más que apropiarse de toda forma de comunismo reduciéndolo a una mera sensación de participación que satisfaga la necesidad por establecer un vínculo con el otro. La experiencia del comunismo no es más que un simulacro que se vende como churros en una feria de pueblo.

Muy distinto es el comunismo, el comunalismo, la afinidad, el NOSOTROS cuya suscripción está más dada a la apertura de una sensibilidad prefigurativa y no transitiva. Es decir, es más “lo que queremos es ya lo que hacemos” (Fernández-Savater, 2020: 55) y no tanto “lo que *aquí* no tiene más valor que el llevarme *allí*” (Ibid.). Esta sensibilidad “sería la cualidad principal del rebelde, como la fuerza de voluntad lo fue del revolucionario, porque ya no se trata de imponer a lo real un sentido previo, sino de abrirse a *sentir* por dónde circula la potencia y ser capaz de acompañarla sin forzar, con *tacto*” (Fernández-Savater, 2020: 61).

Contra este tipo de rebeldes, La Jovencita arremete con violencia. Aquellos que la traicionan pretendiendo abandonar a las demás jovencitas, librándose de ellas, recibirá un castigo severo (Tiqqun, 2012b: 130). Es equivalente el “amor a la vida” que el odio a las formas-de-vida (Tiqqun, 2012b: 131). Por ello dice cosas como “¡No te comas el tarro!”

(Tiqqun, 2012b: 130), ya que toda manifestación de “soledad” será vista cual pecado capital²⁹¹ (Tiqqun, 2012b: 131). El sentimiento de participación en el cuerpo social pretende la permanencia, la invitación a dejar un *feedback*, a contribuir, a sentir un vínculo, a conectarse, pasa precisamente por la necesidad de La Jovencita por ser medianía. Así, concluimos este capítulo con la siguiente cita: “De forma completamente natural, al convertirse en un argumento de la Movilización Total, la seducción ha tomado la forma de una entrevista de trabajo y el amor, de una suerte de contratación mutua y privada, de duración indeterminada para los más favorecidos” (Tiqqun, 2012b: 130).

²⁹¹ Por el contrario, Pelbart con Deleuze reconoce que es necesario el silencio y la soledad “para que por fin se tenga algo que decir” (Pelbart, 2009: 43).

5.8. *La Jovencita contra sí misma: la Jovencita como imposibilidad*

Que el Espectáculo habría realizado por fin la absurda concepción metafísica según la cual toda cosa procedería de su Idea y no al contrario, constituye una visión superficial de las cosas. En la Jovencita, vemos bien cómo se obtiene una realidad tal que parece no ser sino la materialización de su concepto: se le amputa todo lo que la vuelve singular hasta hacerla semejante en indigencia a una idea (Tiqqun, 2012b: 134).

Tal como los sueños de crear vida del Doctor Frankenstein, La Jovencita está hecha de los trozos discontinuos de distintas formas-de-vida amputadas, enmarcada y reproducidas. La idea establece el orden de lo visible y lo invisible, la deontología de su propia teleología, la organización y reproducción de los cuerpos, y así una serie de espacios productivos donde reina el deseo por controlar cada detalle, cada perfil, aparición, inmanencia de La Jovencita. Este control obsesivo, paranoico, como veremos a continuación con Tiqqun, encuentra su lugar en la sociedad con patologías como la anorexia²⁹². Así, Tiqqun proseguirá con la siguiente idea: “La anorexia se interpreta como un fanatismo del desapego que, ante la imposibilidad de toda participación metafísica en el mundo de la mercancía, busca el acceso a una participación *física* y, por supuesto, fracasa” (Tiqqun, 2012b: 135).

La idea cobra fuerza, el cuerpo se instrumentaliza al servicio de esta. La potencia la encontramos en la búsqueda de nuevas capacidades, nuevos poderes, con los que cumplir con el objetivo de encarnar a La Jovencita, de hacerla cuerpo participante y competente dentro del mundo de las mercancías del cual proviene ésta.

A continuación, Tiqqun sigue exponiendo vectores que conlleven a la anorexia, en este caso siguiendo lo dicho por Rudolph M. Bell en *La anorexia santa / Holy Anorexia*, libro publicado por este profesor de historia en la Universidad de Rutgers allá por el 1985.

La anorexia expresa en las mujeres la misma aporía que se manifiesta en los hombres bajo la forma de la búsqueda del poder: la voluntad de dominio. Solo que, debido a una codificación cultural patriarcal más severa para las mujeres, la anorexia traslada a su cuerpo la voluntad de dominio que no puede imponer al

²⁹² “En la Jovencita anoréxica se da, como en el ideal ascético, ese odio a la carne y el fantasma de resolverse tendencialmente en lo físico puro: el esqueleto” (Tiqqun, 2012b: 141).

resto del mundo. Una pandemia semejante a la que en nuestros días constatamos entre las Jovencitas sobrevino en plena Edad Media entre las santas. Al igual que la Jovencita anoréxica opone al mundo que quisiera reducirla a su cuerpo su soberanía con respecto a este, la santa oponía a la mediación patriarcal del clero su comunicación directa con Dios, y a la dependencia en la que *se* la quería mantener, su independencia radical con respecto al mundo. En la anorexia santa, «la eliminación de las exigencias físicas y de las sensaciones vitales -la fatiga, las pulsiones sexuales, el hambre, el dolor- permite al cuerpo proezas heroicas y al alma comunicarse con Dios» (Rudolph Bell, *La anorexia santa*) (Tiqqun, 2012b: 135-136).

Siguiendo esta explicación presentan la visión de la psicoanalista Hilde Bruch²⁹³ que dirá lo siguiente:

En nuestros días, en los que el cuerpo médico ha sustituido al clero tanto en el orden patriarcal como en el altar de la Jovencita anoréxica, las tasas de curación de lo que apresuradamente *se* llama «anorexia mental» son todavía excepcionalmente bajas, a pesar de un encarnizamiento terapéutico que, ahora como entonces, resulta de lo más consecuente; y la tasa de mortalidad cae, en un menguado número de países, por debajo del 15%. Y es que la muerte de la anoréxica, ya sea santa o «mental», no hace más que sancionar la victoria final de esta sobre su cuerpo, sobre el mundo. Como en la embriaguez de una huelga de hambre llevada hasta su término, la Jovencita encuentra en la muerte la afirmación última de su desapego y su pureza. «Las anoréxicas luchan contra el hecho de verse reducidas a la esclavitud, de ser explotadas y no vivir una vida de su elección. Prefieren privarse del alimento antes que continuar una vida de compromisos. A lo largo de esta búsqueda ciega de su identidad y del sentimiento de sí mismas, no aceptan nada de lo que sus padres o el mundo que las rodea puedan ofrecerles... [en] la anorexia mental auténtica o típica, lo que las enfermeras quieren principalmente es luchar por adquirir el dominio de sí mismas, su identidad, por hacerse competentes y eficaces» (Bruch, *Eating Disorders*) (Tiqqun, 2012b: 136).

Siguiendo a Bell podemos deducir pues que el perfil anoréxico se caracteriza por una entrega paulatina a Dios, el cuerpo queda sujeto a una serie de codificaciones sociales

²⁹³ Hilde Bruch fue una psicoanalista alemana que residía en Estados Unidos desde 1934. Entre otros aportes se la conoce por sus trabajos en el campo de los desórdenes alimenticios en relación con el inconsciente y la constitución de la personalidad. El libro citado por Tiqqun fue publicado en 1979 bajo el título *Eating disorders: Obesity, Anorexia nervosa, and The Person Within*.

patriarcales en las que la exigencia de poder conlleva someterlo para demostrar el vigor de sus capacidades de modelado, de cincelado, de abstinencia. Por otro lado, con Bruch comprendemos que la anorexia no dista mucho de lo ya mencionado por Bell solo que le agrega un matiz más, y es precisamente el carácter fanático, adictivo de esta patología que pasa precisamente por la privación de la ingesta como manifestación de un control sobre lo indefinido, el desconocimiento (identidad, sentimientos, etc.), y la necesidad de afirmar adultez frente a un mundo que les ofrece las respuestas. De algún modo se asemeja a la depresión justamente por su carácter reactivo frente a cualquier imposición, o *deber ser* que provenga del otro. La diferencia es que el deprimido carga con aquel “bueno para nada” que menciona Mark Fisher (Fisher, 2018b: 279), es decir, por más que lo intente no encaja en el cuerpo social²⁹⁴, mientras que la anoréxica como señalan Bell y Bruch conserva cierto optimismo ya que mediante el dominio, la lucha contra las tentaciones, los demás, pretende alcanzar esa identidad competente y eficaz propia del mundo de las mercancías.

Agregado a esto Tiquun nos trae un ejemplo que ofrece Bell sobre el perfil anoréxico señalando que “«De hecho», concluye el epílogo de *La anorexia santa*, «la anoréxica podría representar una caricatura trágica de la mujer liberada, autónoma, pero incapaz de intimidad, impulsada por la idea del poder y la dominación»” (Tiquun, 2012b: 136).

Aquí podemos constatar algo que ya viene señalando Tiquun. Como ya vimos en el anterior capítulo en el que La Jovencita cargaba contra el comunismo, el modo más eficaz era mediante su imitación, sustracción y producción de ese sentimiento de pertinencia, de participación, vínculo. Esta incapacidad para la intimidad, para la afinidad, el comunalismo, el NOSOTROS, pasa precisamente por la asunción de la propia muerte cosa que La Jovencita no hace más que negar²⁹⁵ (Tiquun, 2012b: 131). Así el único modo de establecer un vínculo es mediante la objetivación a través de dispositivos, ya sean saberes médicos, religiosos o astrológicos, puesto que lo que es relevante en este juego

²⁹⁴ O como señala Pelbart junto con Robert Kurz en *El colapso de la modernización*, “la mayor parte de la población mundial consiste hoy, por tanto, en sujetos-dinero sin dinero, en personas que no encajan en ninguna forma de organización social, ni en la pre-capitalista, ni en la capitalista, ni mucho menos en la pos-capitalista” (Pelbart, 2009: 88) refiriéndose precisamente a estos, cada vez más amplios, sectores de la población. El caso paradójico que presentan es el de las masas del Tercer Mundo cuyo sufrimiento no proviene por la explotación capitalista y la asfixiante y mortal carga y condiciones laborales, sino precisamente por su ausencia (Ibid.).

²⁹⁵ “La anorexia expresa, sobre el terreno mismo de la mercancía, el más inmoderado de los ascos contra ella y también contra la vulgaridad de toda riqueza. En todas sus manifestaciones corporales, la Jovencita refleja la rabia impaciente por abolir la materia y el tiempo. Es un cuerpo sin alma que se sueña alma sin cuerpo” (Tiquun, 2012b: 140).

por la dominación es justamente las posiciones de poder. Por ello es común la anestesia de las sensibilidades a favor de una eficiente gestión logística de la vida.

Dejando atrás la cuestión de la anorexia Tiqqun prosigue con la privación de la desgracia, siendo justamente en este punto donde el pesimismo podría ser una vertiente con la que anular la irrupción de La Jovencita²⁹⁶. De hecho, por desgracia no entendemos algo de carácter general sino más bien aquello que se haya en los efectos mismos de lo que el ya mencionado Mark Fisher señala sobre la presencia del capitalismo. Uno de estos ejemplos podría ser el campo de batalla que Fisher junto con Ivor Southwood ven en su texto “La privatización del estrés” (Fisher, 2018a: 125). El efecto de la despolitización de la desgracia (que podrían bien ser el estrés, la depresión, la paranoia, la anorexia, etc.) y la imposición nuevamente un optimismo espectacular propio de La Jovencita conlleva justamente la invisibilidad de esta violencia a la par que una hipervigilancia proveniente de las sociedades de control²⁹⁷. Como dirá Fisher:

El monitoreo inagotable²⁹⁸ y la precariedad, en verdad, van de la mano. Como afirma Tobias van Veen, el trabajo precario ejerce una presión “irónica y a la vez devastadora” sobre el trabajador. Por un lado, el trabajo nunca termina: el trabajador debe estar siempre disponible, sin derecho a ninguna vida privada ajena al tiempo de trabajo. Por otro lado, el precario es por definición descartable, incluso si se muestra capaz de sacrificar todas y cada una de sus esferas de autonomía en aras del trabajo (Fisher, 2018a: 132).

Sobre la privación de la desgracia Tiqqun dirá que La Jovencita, “Diga lo que diga, no es el derecho a la felicidad lo que se le niega a [sí misma], sino el derecho a la desgracia” (Tiqqun, 2012b: 137). Y sigue diciendo que, “Cualquiera que sea la felicidad de la

²⁹⁶ Consideramos que el corto desarrollo teórico de Carlo Michelstaedter en lo que fue su tesis de laurea *La Persuasión y la Retórica* quedan manifiestas, de modo semejante, estas distinciones que elabora Tiqqun con respecto a La Jovencita. Recurriendo a su texto vemos que por un lado la retórica permite a aquellos que se cansan del camino de la persuasión “ser para alguien y para cualquier cosa, [deviniendo así] persona suficiente con su actividad cualquiera, para que la relación se pueda repetir en el futuro; que el correlato se dé para ellos, seguro, en el futuro. [Y continúa diciendo que:] bajo la relación elemental que los vence por su miedo a la muerte, fingen un correlativo para la persuasión que fingen tener. Un valor estable que no se agota entre las relaciones particulares, sino que permanece debajo, quieto e inmutable” (Michelstaedter, 2010: 41). Aquello que permanece inmutable, discontinuo, fingido y no se agota entre las relaciones particulares, es decir, en los encuentros, encaja con aquello que venimos señalando como las apariciones de La Jovencita. Siendo esto un pie de página solo mencionamos una posible correlación productiva para futuros trabajos. Cfr. Michelstaedter, Carlo (2010) *La Persuasión y la Retórica y El diálogo de la salud* (trad. Belén Hernández) Murcia: Universidad de Murcia

²⁹⁷ Deleuze, Gilles (1992) “Postscript on the Societies of control” en *October*, Vol.59, p.3-7

²⁹⁸ “La Jovencita es el emblema de una angustia existencial que se expresa en la sensación inmotivada de una inseguridad permanente” (Tiqqun, 2012b: 139).

Jovencita en cada uno de los aspectos separados de su existencia (trabajo, amor, sexo, ocio, salud, etc.), debe seguir siendo esencialmente desgraciada *precisamente porque esos aspectos están separados*” (Tiqqun, 2012b: 137). Además, que “La desgracia es la tonalidad fundamental de la existencia de la Jovencita. Lo cual está bien. La desgracia empuja a consumir” (Tiqqun, 2012b: 137). Y, por último,

El sufrimiento y la desgracia intrínsecos de la Jovencita demuestran la imposibilidad de cualquier fin de la Historia, en el sentido de que los hombres se contentarían con ser la más inteligente de las especies animales, renunciando a todo conocimiento discursivo, a todo deseo de reconocimiento, a todo ejercicio de su negatividad; la imposibilidad, en una palabra, del *american way of life* (Tiqqun, 2012b: 137).

La desgracia, y aquí nos sumamos al carro de Fisher, es la defensa de retaguardia, lugar desde el cual,

dejarse afectar por la realidad, para poder afectarla a su vez. Darse tiempo para aprehender las posibles que se abren en tal o cual momento. [...] Si la revolución es el incremento de los potenciales inscritos en las situaciones, el *con-tacto* es a la vez lo que nos permite sentir por dónde está circulando la potencia y el modo de acompañarla sin forzarla, con cuidado (Fernández-Savater, 2020: 87).

La desgracia y el sufrimiento no son más que variables que precisan de una intervención por parte de los dispositivos de saber/poder²⁹⁹. Así, taponada cualquier línea de fuga, “ejercicio de su negatividad” (Tiqqun, 2012b: 137), afirmación de la potencialidad de los sentimientos tristes, La Jovencita prosigue con su cometido como exaltación de la vida inmortal que se da “[...] en el espectáculo, en el que la apariencia de la felicidad funciona también como condición *sine qua non* de esta, el deber de simular la felicidad constituye la fórmula de todo sufrimiento” (Tiqqun, 2012b: 139).

El mandato a la felicidad, un optimismo rancio, no se caracterizan por ser deseables, de hecho, se los toma uno con cierto escepticismo. Por el contrario, estos mandatos cobran fuerza justamente por su definición negativa: *no es la penuria*. Aquellas pasiones tristes se ensombrecen justamente por la presencia megalómana de una felicidad estática de la

²⁹⁹ “Cuando oye hablar de negatividad, la Jovencita llama a su psicólogo. Por lo demás, dispone de toda suerte de palabras para no hablar de la metafísica cuando esta tiene el mal gusto de hacerse oír con demasiada claridad: «psicosomático» es una de ellas” (Tiqqun, 2012b: 137).

que se desgranar momentos de alegría, una *casa de seguros*. La Jovencita, por esta razón, halla la imposibilidad, un tope en su capacidad desterritorializadora cuando se encuentra con este mazacote el cual sólo puede integrar excluyéndolo. Del mismo modo como vemos en la anorexia: incluye el cuerpo desnutriéndolo hasta la última gota de muerte, de límite, tornando su devenir en puro movimiento acéfalo hacia la autodestrucción³⁰⁰.

³⁰⁰ “El éxito de la lógica mimética que ha llevado a la Jovencita hasta su actual triunfo conlleva también la necesidad de su extinción. Y finalmente será la inflación de Jovencitas la que, con mayor seguridad, merme la eficacia de cada una de ellas” (Tiqqun, 2012b: 147).

5.9. *Acabar con la Jovencita*

Vayamos pues con el último de los capítulos escritos de esta forma tan peculiar. Éste último titulado “Acabar con la Jovencita” viene acompañado de una imagen en la que podemos ver a una mujer prácticamente desnuda dándonos la espalda habiendo dejado tras de sí su ropa en un campo abierto, soleado, en el que el horizonte se ve llano y las nubes turgentes en un cielo azul. La imagen inspira libertad y un poco de frío de intemperie. Comencemos.

“La presente miseria sexual no se asemeja en nada a la del pasado, pues son ahora cuerpos sin deseo los que arden por poder satisfacerlos” (Tiqqun, 2012b: 144).

Desprovistos de intimidad, sustraída la muerte, sumidos en las cañerías de una erotología prestada, distante, el coito (lo más general) parece haber quedado a un mero intercambio rápido, ajeno a tramas, carente de emoción más que el juego erótico del voyeur o el encuentro casual. Si Tiqqun señala que nada tiene que ver la miseria del pasado con la del presente es precisamente por la predominancia y pregnancia actual de la impotencia del poder. La capacidad, el *aptus*, el poder subordina la potencia de la sexualidad, el erotismo. El encuentro, su multiplicidad, queda amputado justamente por la interrupción de los dispositivos por los que La Jovencita arremete e infiere. Así la impotencia o la frigidez, podríamos decir con Tiqqun, tienen sus causas por un aumento considerable de las capacidades en detrimento del deseo. Atrapados los cuerpos pues en una repetición, en un “*intervalo*” (Núñez, 2015: 185) se privilegia, hipostasia, este poder, esta capacidad de afectar. Pero como nos recuerda Amanda junto con Deleuze, Nietzsche y Spinoza, esta esencia “no es una cualidad fija que podría hipostasiarse y hacer de ella una idea por la que juzgar lo que hay. La esencia al contrario [...] viene marcada por una cantidad: la cantidad de potencia” (Ibid.). La miseria sexual podríamos imaginarla pues como un mero enquistamiento o saturación de la potencia erótica que no sólo se reduce al coito, sino que se extiende al resto de prácticas cotidianas³⁰¹ como bien señala la siguiente cita:

³⁰¹ Por ello cuando Tiqqun concibe la violación no la ven dirigida a un cierto género (masculino o femenino) sino a la sexualidad en general como “instancia de control” (Tiqqun, 2012b: 144) que coarta la manifestación de la potencia a través de miserables *medidas policiales* cuya contra cara de la impotencia es el odio hacia la disforia de un cuerpo producido que se extrapola a la comunidad achacándole la amputación sufrida.

Tanto para la Jovencita como para el hombre de poder -que, por otro lado, se corresponden rasgo por rasgo, cuando no coinciden-, la desubjetivación no puede ahorrarse el hundimiento, un hundimiento *en sí mismo*. El desnivel de la caída no hará sino medir el abismo abierto entre la amplitud del ser social y el extremo raquitismo del ser singular; o sea, finalmente, la pobreza de la relación consigo mismo. Pero hoy, igualmente, se da en la indignancia del uno toda la *potencia* que falta al acabamiento del otro (Tiqqun, 2012b: 145).

Retorna aquí la cuestión de la desgracia y el sufrimiento, los efectos de la crisis de la presencia, la desubjetivación como señalan (o desear la retórica como diría Carlo Michelstaedter) conlleva un distanciamiento abismal entre la comunidad y la participación singular dada en los encuentros con el otro. Así siendo la impotencia, el poder, las capacidades, las habilidades, lo que permite la medianía, habrá inevitablemente una sobresaturación de moralismos, de juicios y topologías del otro que lo situarán como carente, lejano o distante no de nuestra presencia sino en su participación con los saberes/poderes que diseminan los dispositivos, esta red de inscripción temporal y espacial de los sujetos.

“¡Sos un desubicado!” le grita Marcela a Roberto mientras éste limpia los platos.

La cuestión, como dirá Tiqqun “no es la emancipación de la Jovencita, sino más bien la emancipación *con relación* a la Jovencita” (Tiqqun, 2012b: 145). Dicho con otras palabras, la cuestión no reside en abandonar la ciudad, los bares, los gimnasios, la academia o aquellos sitios en los que solemos gritar en silencio, sino dislocar las relaciones mismas que establecemos en esos órganos, en esas instituciones. No se trata de tirar abajo la casa, sino darle un nuevo uso, abrir líneas de fuga, con prudencia, y proponer una nueva forma de interlocución. La destrucción del mundo, el odio con el que se alimenta el ataque hacia éste, como menciona Andrew Culp en *Oscuro Deleuze* no pasa por una militarización (cosa que tampoco lo vería Tiqqun) sino precisamente por el *embrace* del mismo desde la vertiente negadora, creativa, del acto disidente, diferente. Por ello propone otro linaje de conceptos que se desvían de cierta interpretación optimista de Deleuze como por ejemplo “des-devenir” en lugar de “ensamblajes”, “fuga” en vez de “aceleración”, “interrupción” y no “producción”³⁰² (Culp, 2016: 43-44). Esto también

³⁰² Contra el aceleracionismo extensamente presentado por Benjamin Noys en *Velocidades Malignas* concluye con Walter Benjamin, el de *Tesis sobre la historia*, que no habría que acelerar todo sino echar el freno de emergencia. No se trata de provocar revoluciones mundiales que dan fuelle a la locomotora de la metáfora usada por Benjamin y tomada de Marx, sino precisamente, pararla, echar el freno de emergencia

resuena a la línea que señala Mark Fisher al final de su breve texto titulado “Bueno para nada” en el que escribe y propone “inventar nuevas formas de involucramiento político, revivir las instituciones que se han vuelto decadentes, convertir la desafección privatizada en ira politizada: todo esto puede hacerse, y una vez que ocurra, ¿quién sabe qué es posible?” (Fisher, 2018b: 283), aludiendo con esta última pregunta, suponemos, a la pregunta de Baruch Spinoza *¿qué puede un cuerpo?*

Con esta incógnita abierta por Fisher vemos una veta por la que La Jovencita puede pudrirse en su amabilidad recalcitrante³⁰³, amor envenenado que oculta una tendencia sádica por la dominación y el poder. No es de extrañar que la hospitalidad, como señala Derrida, no sea sin la participación de la soberanía y la efectividad del derecho³⁰⁴ dificultando así la posibilidad de la emergencia de un cosmopolitismo real (Penchaszadeh, 2009: 178). La desgracia, que siguiendo a Ana Paula Penchaszdeh y Andrew Culp podríamos entender como el Afuera, resiste en su afirmación esta hospitalidad³⁰⁵, este amor envenenado que propagan los dispositivos con la marca registrada de La Jovencita.

¿Qué sucede “puertas adentro”? Tiqqun constata que “Raramente una época se vio tan violentamente agitada por los deseos³⁰⁶, pero también rara vez estuvo el deseo tan *vacío*” (Tiqqun, 2012b: 146). Sujetos sumidos en una constante producción, una misma y enquistada forma de potencia, una capacitación tras capacitación para deambular sin problemas por las estructuras de la normalidad del mapeado de las afecciones. Sumido en la perseverancia de un progreso sin fin, devorando este planeta con todo y sus especies, la autodestrucción no es un mero producto de La Jovencita, sino que, parida de las

(Noys, 2018: 135). En palabras de Noys, “el freno de emergencia es el operador de las políticas no-teleológicas de la temporalidad benjamiana, que buscan arrancar al a sociedad sin clases de esa dialéctica producción/destrucción que es nuestro eterno “estado de excepción”. En lugar de acelerar hacia la destrucción, tenemos que pensar en esta como una posibilidad íntima y en curso” (Noys, 2018: 148).

³⁰³ “Solo en el sufrimiento es amable la Jovencita. Salta a la vista aquí una potencia subversiva del trauma” (Tiqqun, 2012b: 147).

³⁰⁴ Penchaszadeh, Ana Paula (2009) “Hospitalidad y soberanía. Reflexiones políticas en torno de la filosofía de Jacques Derrida” en *ISEGORÍA, Revista de filosofía moral y política*, N°40, p.177-190. p.178

³⁰⁵ En referencia a los extranjeros, aquellos que resisten la entrada en la comunidad y asunción de la identidad del adentro de la comunidad que se constituye precisamente por la diferencia y negación de esta figura extraña, los que provienen de Afuera, los extranjeros “corren serios peligros en un mundo cuyo fundamento político es la afirmación de soberanías parciales” (Penchaszadeh, 2009: 178).

³⁰⁶ “Bajo el aparente desorden de los deseos del Cuartel Babilonia, reina soberanamente *el orden del interés*. Pero el orden del interés mismo no es más que una realidad secundaria que no tiene su razón de ser en sí misma, sino en el deseo del deseo que se encuentra en el fundamento de toda vida *fallida*” (Tiqqun, 2012b: 146). Aquí cuando Tiqqun se refiere al Cuartel Babilonia se refiere al suceso ocurrido en el mismo explicado por François-René Chateaubriand el cual en el tomo IX explica como éste fue asaltado por tres jóvenes. Cfr. Chateaubriand, François-René (1848) *Memorias Póstumas*. Barcelona: Ed. A. Brusi, p. 842

producciones capitalísticas, podemos entender que el factor humano no es más que un error, un incordio, una molestia. De ahí que, como comentan en la siguiente cita, la fuerza de trabajo del capitalismo o la fuerza de seducción de La Jovencita sea nada más que un calco y extensión, continuación, del poder del Imperio.

Con respecto a esto, en la misma página Tiqqun señala que

Las mutaciones en el seno de la figura de la Jovencita siguen de forma simétrica todas las evoluciones del modo de producción capitalista. Así hemos pasado, poco a poco, en los últimos treinta años, de una seducción de tipo fordista, con sus lugares y momentos designados, su forma pareja-estable y protoburguesa, a una seducción de tipo posfordista, difusa, flexible, precaria y desritualizada, que ha extendido la fábrica de la pareja a la totalidad del cuerpo y del espacio-tiempo social. En este estadio particularmente avanzado de la Movilización Total, cada cual está llamado a mantener su «fuerza de seducción», que ha sustituido a la «fuerza de trabajo», de tal forma que en cualquier instante se le pueda dar de baja y, en cualquier instante, se le pueda volver a contratar en el mercado sexual (Tiqqun, 2012b: 147).

Así la fuerza de seducción vendría a reemplazar la ya seca fuerza de trabajo. El trabajo cognitivo que ya mencionamos con Negri más arriba anda por estos derroteros. La fuerza de trabajo recoge toda aquella masa proletaria que el proceso de industrialización y la paulatina sustitución de hombre por máquina e inteligencias artificiales ha empujado a los márgenes del sistema.

Esta fuerza de seducción, esta fuerza de retórica, sería justamente la que no ha cesado de aparecer a lo largo de las citas previas. El reconocimiento de esta fuerza, de este “empoderamiento”, niega la posibilidad de cualquier afirmación positiva del deseo, de la potencia, del *connatus*. Taponadas las líneas de fuga e inscriptos a ese bucle sin fin y enquistado que constituye el abandonarse a La Jovencita, los muertos vivientes de Amador Fernández-Savater que se alimentan de imágenes del pasado o los de Ignacio Castro Rey que se caracterizan por el residuo que resta de la amputación de la percepción, o la moneda viviente de Pierre Klossowski que recuerdan a meras carcasas en modo *idle*, denotan una visión bastante pesimista de la situación. Por otro lado, más positivo, Tiqqun dirá que:

La difusión de la relación de seducción al conjunto de las actividades sociales marca también la muerte de lo que de ella quedaba de vivo. La

generalización de la simulación es lo que la vuelve también cada vez más manifiestamente imposible. Llega entonces el momento de la mayor desgracia, en el que las calles se llenan de vividores de la mayor desgracia, de seductores de luto por toda seducción, de cadáveres de deseos con los que no se sabe qué hacer. Se trataría tanto de un fenómeno físico como de una pérdida de aura. Como si la separación de los cuerpos que habría engendrado una intensa separación se pusiera en comunicación hasta desaparecer. De aquí saldría una nueva proximidad y también nuevas distancias (Tiqqun, 2012b: 148).

La aparición de La Jovencita se topa, según Tiqqun, con los límites de su poder, con su propia impotencia. Justamente cuando la desgracia, el sentirse un muerto viviente, estar sumido en Edenes o ser una ficha de carne, son apercibidas en el cuerpo como “pérdida de aura” (Ibid.) o una comunicación que paulatinamente se desvanece en el vacío y la impotencia de afectar, emerge pues la posibilidad de una “nueva proximidad y también de nuevas distancias” (Ibid.). Así desmantelada, agotada, a La Jovencita no le que más que “renunciar a los artificios. Pero este es *de verdad* el último” (Tiqqun, 2102b: 149).

De este modo, lo enquistado pierde fuelle, se debilita la urgencia de La Jovencita y queda desvelada su tendencia hacia el esencialismo, hacia la imposibilidad que suponía en primer lugar la hipostasis o la absolutización del deseo ajeno a su singularidad y particularidad. Como dirá Tiqqun,

Al convertirse en caballo de Troya de una dominación planetaria, el deseo se ha despojado de todo lo doméstico, hermético y privado que lo flanqueaba. El preludio a la redefinición totalitaria de lo deseable fue, en efecto, su autonomización de todo objeto real, de todo contenido particular. Al aprender a dirigirse hacia las esencias, se ha convertido sin saberlo en un deseo absoluto, en un deseo de absoluto que nada terrestre puede saciar. Esta insaciabilidad es el resorte central tanto del consumo como de su subversión. (Tiqqun, 2012b: 149).

En su tendencia queda manifiesta su debilidad, en su búsqueda, se desvela su carencia estructural, el vacío constitutivo mediante el cual puede poner el objeto real a una distancia salvable gracias a la fuerza de seducción. Una utopía que destruye todo a su paso, no es lo que promete sino lo que condena del mundo material.

5.10. *Hombre-máquina: Modo de empleo*

Sin alma y carente de personalidad, emoción y lirismo; ya no se expresará con gritos de dolor o alegres risas, sino mediante un manómetro o un taxímetro. La ingeniería de masas hará del hombre un autómatas social.
Alekséi Gástev, *Revolutionary Dreams*³⁰⁷

Dicho esto, pasemos al último capítulo: “Hombres-máquina: modo de empleo”.

Por regla general, al Partido Imaginario le repugna considerar a esta «sociedad» como un enemigo a su altura, por la buena razón de que *esta «sociedad» no existe*. Como mucho, es un ectoplasma producido por la doble conminación del biopoder a integrarse o cuestionarla. La fracción consciente del Partido Imaginario que formamos no está ni «a favor» ni «en contra» de esta «sociedad», ni dentro ni fuera de ella: *trabaja en las fronteras para extender el contagio* (Tiqqun, 2012b: 158).

¿Qué significa trabajar en las fronteras para extender el contagio? Las fronteras, como recuerda Amanda Núñez leyendo a Deleuze y Guattari, es justamente ese punto *entre* ontologías, entre la potencia y el poder, “un lugar extraño entre el lugar como *aptus* y la *potencia* sola” (Núñez, 2015: 192). Ese lugar fronterizo queda claro cuando Tiqqun dice que no está a favor ni en contra de ese ectoplasma producido que es la sociedad, ni estando ni dentro ni fuera del mismo.

Por otra parte, extender el contagio, trabajar para ello, supone lo que Amanda aclara cuando comenta qué significaría una versión tosca de libertad de la esclavitud sin prudencia (aquella que defiende Deleuze y Guattari): “se trata de un modo de actuar en un aquí y ahora y la única tierra prometida, ya sea la de la potencia pura o aquella «facultad de alguien para disponer libremente de lo que es suyo» en este juego parece ser, de nuevo, la totalidad de la muerte o la aniquilación” (Ibid.).

Más abajo continúa diciendo que “por ello, si la libertad es promesa de actuar sin prudencia y sin límite, sin considerar que no puede quedar excluido ninguno de los polos, es decir la potencia por un lado y los poderes como lugares, *aptus* o *potestas* parciales y provisionales por otro, en su tensión recíproca, sin que haya ni síntesis ni aniquilación, no habría más opción que la esclavitud” (Núñez, 2015: 192-193).

³⁰⁷ Noys, Benjamin (2018) *Velocidades malignas. Aceleracionismo y capitalismo* (trad. Alberto Ávila Salazar) Madrid: Ed. Materia Oscura, p. 61

Por ello Tiqqun apuesta por este lugar de la prudencia que, como ya vimos con Emma Ingala, Ignacio Castro o Francisco José Martínez y ahora con Amanda Núñez, es la vertiente que permite al pensamiento no degradarse hasta el punto de su autodestrucción o su enquistamiento. Así, en el vaivén prudente del contagio, nuevas formas de relación y efectos de lo institucional como lo que propone Fisher al final del ya mencionado texto “Bueno para nada” (Fisher, 2018b: 279).

Ante esto Tiqqun proseguirá diciendo que:

nos hemos establecido *en* la implosión de todas las relaciones sociales. Y es en este espacio peligroso donde nos es preciso construir con nuestros hermanos el Contra-Mundo, el «mundo de verdad», cuya sola existencia anulará por corrosión ese «mundo de mentiras³⁰⁸», volviendo insostenible la menor veleidad de participación en su nada. Dejando aparte toda cobardía, no hay por qué «buscar una alternativa al capitalismo» -vivimos siempre-ya en la única alternativa al capitalismo que es su infatigable modernización-, sino que hay que edificar *hic et nunc* el mundo del que somos portadores³⁰⁹. Como se ve bastante bien, nuestra perspectiva es puramente práctica (Tiqqun, 2012b: 159).

Como se puede ver Tiqqun nos invita a un campo de intensidades, de flujos, a lo a-tópico de la potencia, al uso reimaginado (otra relación con las imágenes (Fernández-Savater, 2020: 27) de las instituciones o los aparatos del estado de tal modo que no asfixie la libre circulación de las potencias. Más que un realismo, lo que propone Tiqqun es un materialismo, una perspectiva “puramente práctica” (Ibid.). Es por ello que, con la ristra de conceptos flotantes que hemos ido arguyendo como *comunalismo*, *afinidad*, *NOSOTROS*, *atmósferas* entre otros, lo que convoca Tiqqun es a la superación de la crisis de la presencia, a desplazar esas crisis que *somos* y recuperar nuestra posibilidad de morir para gestar allí, en nuestro ser-para-la-muerte, la prudencia de la que habla Deleuze y Guattari.

³⁰⁸ A razón de este mundo de mentiras e invenciones del Imperio Tiqqun dirá que “la inspección de lo que *se* creía más inaprensible, propiamente lo *metafísico* en nosotros -nuestras emociones-, le parece un desafío a su medida. Ciertamente, la psiquiatría clásica ya había avanzado mucho en este sentido demostrando que hay un comportamiento normal y después todos los demás, que son patológicos. Pero esto no son más que niñerías respecto de la maniobra en curso; y que comienza por explicarnos doctamente en la prensa «cómo reconocer y aceptar nuestro placer» (*Psychologies*, julio de 1999), «la química de la pasión» (*Quo*, julio de 1999) o «¿qué es el placer?» (*Ça m'intéresse*, agosto de 1999)” (Tiqqun, 2012b: 160).

³⁰⁹ “*Ninguna parte* es la sustancia de este aquí-ahora. Por tal razón Deleuze recuerda el neologismo *Erewhon* del utopista Samuel Butler; neologismo que sólo remitiría a *No-where*, ninguna parte, sino también a *Now-here*, aquí y ahora” (Castro, 2017: 194).

En un largo comentario sobre Deleuze, Ignacio Castro dirá en torno a esta cuestión lo siguiente:

Diferencia y repetición [obra de Gilles Deleuze] llega a hablar de un *esplendor del Se* constituido por individuaciones impersonales, por singularidades preindividuales. El plano de inmanencia de la tierra, la fuerza política del deseo. Si la singularidad es real, si su infinita repetición es posible “pertenece más al campo del milagro que al de la ley”. La diferencia pura se mantiene en una repetición compleja. Se trata de un universal que desborda lo particular, una anomalía o excepción que trasgrede cualquier idea que tengamos de la regla. Es también la potencia o posibilidad que subsiste tras el último acto. El concepto mismo es el resultado de un encuentro de este tipo. Los conceptos son las propias cosas en estado salvaje, repite Deleuze, el efecto de una individuación sin sujeto. De ahí la vieja idea de que con frecuencia el concepto no es lo bastante intrincado como para captar el espesor de lo inmediato (Castro, 2017: 194).

Ignacio planta aquí la semilla siguiendo la serie de Tiqqun apelando justamente a aquello que se encuentra previo a que “Cada sensación [deba] pasar -el placer, por supuesto, no es una excepción- por la mesa de disección del «experto», quien nos dirá lo que *se* siente verdaderamente y qué consecuencia puede tener sobre nuestra «salud»” (Tiqqun, 2012b: 163). Antes de ello, de sufrir una desterritorialización y una reterritorialización por parte del Imperio y sus dispositivos³¹⁰, cayendo en un “*moralismo fisiológico de masas* [organizado] bajo el auspicio del biopoder” (Tiqqun, 2012b: 163), la fuerza del deseo, de las singularidades pre-individuales³¹¹, la diferencia pura y su repetición compleja (Castro, 2017: 194), la irrupción disruptiva debido a la presencia del acto bárbaro (Culp, 2016: 96-98), etc., debe advenir, materializarse, traccionarse, llevarse a la práctica cotidiana para permitir la emergencia de ese “mundo de verdad” (Tiqqun, 2012b: 159).

Tiqqun, siguiendo con las descripciones de este “mundo de mentiras” (Ibid.) dirán que:

Adivinos sin misterios, los médicos tendrán un papel de una omnipotencia inquietante, pretenderán conocerlo todo y sobre todo, *preverlo todo*. Ya no serán la inquietud y la duda las que envenenarán nuestra alma, sino la dura certeza de

³¹⁰ La astucia consiste en transformar toda verdadera intimidad con uno mismo en comportamiento de riesgo, en daño potencial para nuestra «salud», que no nos pertenece, por supuesto, más que cuando hay que preservarla. La enfermedad figura entonces como un justo castigo (Tiqqun, 2012b: 163).

³¹¹ “Deleuze disuelve la falsa alternativa entre lo posible y la negra noche de lo indiferenciado reivindicando una tercera salida, la de los diferenciales intensivos, la de la extraña razón, la de las singularidades preindividuales y las individuaciones impersonales” (Ingala, 2012: 397).

la predisposición, la ley inmutable de lo hereditario. La potencia de los males que nos acechan servirá para acabar de raíz con cada uno de nuestros gestos, para minar de entrada todos nuestros actos (Tiqqun, 2012b: 165).

Ya mencionados a lo largo de estas páginas la función de los dispositivos quedan aquí manifiestos. El intercambio entre un conocimiento flácido de lo absoluto es sustituido por la certeza y objetividad de las ciencias médicas ha conllevado una intrusión más violenta en los cuerpos y los discursos, hasta tal punto que la disección, análisis y catalogación precisa de una mayor fuerza de distracción o camuflaje. Los restos de una presencia en crisis es precisamente de lo que se alimentan estos dispositivos. Así Tiqqun no se equivoca cuando parece gritar que “[EL] CUERPO ES PRISIONERO DE UN ALMA PRISIONERA DEL CUERPO” (Tiqqun, 2012b: 167).

Siguiendo con esta cuestión Tiqqun hablará sobre la condición del paciente:

La dominación apenas nos pide ser más que *pacientes*, en el doble sentido del término: deberíamos soportar y sufrir pasivamente su desastre sin exigir nunca reparación y, al mismo tiempo, tolerar ser dependientes de ella, no como se podría depender de un padre o de un patrón -relaciones que siempre reservan la posibilidad de una emancipación-, sino como un paciente depende de su médico, es decir, en una relación cuya interrupción provoca la muerte del paciente mismo. *Patior*, en latín, significa generalmente *sufrir*, pero de la misma raíz deriva también *pasión*. Ahora bien, la pasión, en lo que implica de relación *activa* con la vida, se opone a padecer como su contrario. Es precisamente esta relación activa lo que la dominación ha hecho desaparecer poco a poco, por el «bien» de los sujetos, es decir, para que hagan de *buenos sujetos* dependientes de ella para sobrevivir, en una suerte de encarnizamiento terapéutico a escala mundial. Y mientras los cuerpos humanos invaden el planeta en una proliferación sin precedente, garantizada por los «progresos» de la medicina, el espíritu termina por abandonar estos cuerpos desapasionados, extranjeros a sí y al otro. Sector tras sector, la realidad se aplanan en una trama contingente, donde todo habla de todo salvo de nosotros y nuestro destino (Tiqqun, 2012b: 166).

NOSOTROS³¹² hemos venido siendo el pasto que alimenta las vacas de los dispositivos médicos que objetivan, catalogan y dirigen una reincorporación al cuerpo de la sociedad.

³¹² “Entre nosotros y nosotros mismos se ha abierto un abismo de extrañeza que debe ser colmado de cualquier manera por esas figuras expertas que pretenden enseñarnos cómo *servimos de nosotros mismos*” (Tiqqun, 2012b: 166). Este “nosotros mismos” es una duplicación de una capa discursiva que, mezclada con la primera difumina la verdad con certezas validadas, sin permiso, por un argot complejo y

La red de dispositivos no sólo funciona del mismo modo que lo haría una red de seguridad para trapevistas, sino que además son los cables de pesca, invisibles y ultrafinos, que doblan aún más la seguridad de los mismo. No es baladí que Thomas Ligotti hable de marionetas y proponga cortar de una vez los cables que nos controlan, distinguidos en su caso como optimismos baratos que desplazan el abismo de las penurias de saberse vivo que tan hondamente recorre desde distintos ángulos el pensamiento filosófico (Ligotti, 2015: 58). De este modo, hablamos de nosotros desde las líneas duras y generales que marca la objetividad de las ciencias. El NOSOTROS, nuestro destino, pareciera quedar cancelado, postergado, desplazado. Su emergencia, minúscula, no está exenta, con el tiempo, de ser capturada por la terapéutica a escala mundial.

Tiqqun prosigue con la carga contra estos dispositivos médicos señalando que:

La desmaterialización de la pornografía y de la prostitución, su devenir-metafísico, ya las había hecho colarse en nuestros teléfonos a través de las líneas eróticas, pero todavía no se deslizaban entre nuestras sábanas. Con la Viagra³¹³, los hombres compran la *modalidad* de la relación y su *condición de realización*; su único dominio de elección -el compañero, el otro- pasa automáticamente a la sombra, pues en verdad no han comprado nada más que la *intercambiabilidad humana potencial* (Tiqqun, 2012b: 170).

Pastillas de Viagra, meta-pornografía, consumo de cuerpos, etc., no constituye más que una serie de parches³¹⁴. Se realiza pues, siguiendo esta analogía, un *patchwork*.

Este patchwork es el agregado mismo del paciente, la construcción del mismo. El paciente, aquel que espera y sufre, *patior*, padece no sólo por su presencia en crisis o por la presión de un sistema injusto y desigual, sino precisamente por la impotencia que se extiende por todo el campo social debido a la presencia de estos saberes/poderes

autoreferencial. El narcisismo y la posibilidad de salir de sí mediante el erotismo se ve sustraída al circuito cerrado de la terapéutica perpetua donde la experiencia del salir se convierte en un caballo que más que ganador es drogón.

³¹³ Viagra “vendría de la combinación de «viril» y de «Niágara» o provendría del castellano «Vieja agradecida»” (Tiqqun, 2012b: 172) caracterizada como “vigorosa y todo-terreno, ni masculina ni femenina, internacional y no exclusivamente médica” (Tiqqun, 2012b: 172). El Viagra pues no es más que la materialización en píldora de la urgencia por mantener los placeres ante la posible caída en la desgracia. De este modo es, como ya mencionamos con La Jovencita, como la desgracia no aparece más que un simulacro sostenido por una serie de dispositivos (ya sea en serie o no) que capturan y producen la dolencia.

³¹⁴ Cada «disfunción» representa una falta de eficacia que debe ser corregida, cada somatización no es sino un obstáculo molesto a superar. La enfermedad es un caso particular del mal funcionamiento de ese sistema de comunicación en el que se ha convertido nuestro organismo, un proceso de desconocimiento o de transgresión de los límites del aparato estratégico que constituye el yo (Tiqqun, 2012b: 175).

provenientes de los dispositivos médicos y su absoluta y objetiva pragmática³¹⁵. Así, en plena carestía, impotentes los pacientes, esperan por un patchwork. Arreglos para las disfunciones mismas por el hecho de estar vivos.

Nuestra época, en la que se superponen una sobreabundancia de imágenes y la coexistencia de diversos órdenes simbólicos, ha podido ser definida como neobarroco³¹⁶. Pero esta aparente proliferación de ocasiones que se ofrecen al despliegue del deseo no es sino la máscara de su posible agonía³¹⁷ (Tiqqun, 2012b: 176).

Esta proliferación, sobreabundancia, neobarroca que inunda la percepción saturando los sentidos y atrapando los deseos, tiene la contra cara de la cual ya la red de dispositivos se encarga de remendar. Un trabajo de patchwork para que se siga con la juega, con la depravación de las depravaciones. Nuevamente el trabajo de parcheado, el patchwork no plantea lo que ya dijimos con Mark Fisher una nueva línea, otro modo de relacionarse con la desgracia, con los efectos del Realismo Capitalista, permitiendo reconocer las consecuencias estructurales de un orden social, de un mapeado y entretejido de dispositivos que aplasta, asfixia la propia vida paradójicamente a favor de ella.

Si Tiqqun habla de una agonía de época, la nuestra, es precisamente por esta razón: las penurias, las desgracias, las impotencias, etc., no tienen un correlato estructural sino más bien una reducción al historial de un paciente, una serie de posibles causas que definen los traumas a los que no cesa de retornar que, paradójicamente, resuenan con el resto del cuerpo social.

Esta máscara, este neobarroco, es la actualización progresista por el diseño técnico, maquínico de la sociedad. Una serie de aplicaciones técnicas, mejoras, que permitan

³¹⁵ “El peligro que tiende a conjurar este dispositivo articulado de expropiación reside en esto: todo aquello que nuestro cerebro de esclavo alcanza a tolerar, nuestro cuerpo, insuficientemente dócil, lo rechaza, porque en él algún residuo ancestral del instinto de rebelión se oculta todavía; ¿pero dónde? He aquí lo que los conquistadores de la industria farmacéutica se han jurado descubrir (Tiqqun, 2012b: 176).

³¹⁶ Sobre la cuestión del neobarroco en la actual sobreproducción de imágenes y símbolos, encontramos una documentada y extensa reflexión en el libro *Prospero en el laberinto: Las dos caras del barroco* de mi director de tesis de máster José Fernández Martínez, sobre el cual expuse ciertas ideas allí recogidas en dicho trabajo. Cfr. Iturraspe, Juan Ignacio (27/05/2017) *Psicoanálisis y las políticas del afecto: Análisis del objeto a en los discursos afectivos de la contemporaneidad cultural y política*. Madrid: UNED.

³¹⁷ Recomendando un artículo que publicamos haciendo referencia a la cultura japonesa, precisamente al concepto de *Amae* que comprende precisamente este juego de máscaras que ocultan la agonía a la que hace referencia Tiqqun. Cfr. Iturraspe, Juan Ignacio (27/11/2020) “Amae: una caja de fósforos y un extintor” en *ReflexionesMarginales.com*, recuperado de <https://reflexionesmarginales.com.mx/blog/2020/11/27/amae-una-caja-de-fosforos-y-un-extintor/>

maniobrar, gobernar de forma más eficiente a la población. Así Tiqqun prosigue en el escrito señalando que:

podemos situar la aparición del deseo indiferente en el nacimiento de Don Juan, en pleno triunfo del barroco y de su *obsesión por las máquinas*. Entonces se pusieron en marcha dispositivos sorprendentes; poleas y carretillas animan lo que no tenía alma; la prodigiosa exhibición del *monstrum* escenifica lo sagrado y a la vez convierte a la fe (Tiqqun, 2012b: 177).

Y sigue con la figura del Don Juan señalando que éste “[...] no es libre, sino esclavo de la unidimensionalidad de un tiempo que se olvida de la muerte y, por tanto, del amor” (Tiqqun, 2012b: 178).

El neobarroco pues, la mención que hacen de él Tiqqun, se refiere precisamente a este punto: el aumento extensivo y complejización del uso de las máquinas por el cuerpo social. La maquinaria es la que diagnostica la muerte y permite la vida. Es a través de su tamiz maquínico, mediada por redes proliferantes de dispositivos, que apaga, dificulta, entorpece, con su tendencia a la absoluta medianía, la emergencia misma de otras formas-de-vida. Tiqqun lo que señala no es que la ciencia médica sea algo malo, recuerden lo dicho más arriba sobre la prudencia y el lugar extraño que supone asumir una posición crítica y de apertura entre el poder y la potencia, no se trata de moralizar, sino señalar la voracidad atropellada con la que la vida cotidiana acaba subyugándose ante las capacidades, poderes, aptitudes de estos saberes/poderes. Se apunta a la denuncia tras ver los restos de cuerpos producidos por esta línea discursiva que taponan la posibilidad de ver más allá de las mismas ya que el objetivo fundamental de estos saberes es justamente el prolongar la vida siendo justamente éste el único y último sentido tras el juramento hipocrático. La presencia pues, mecanizada, no toca el suelo si no es en un entorno y unas medidas controladas. Lo humano, tras una serie de patchworks, no es ya humano sino una versión mejorada, más eficiente, incorporando bajo la piel el pronóstico y prevención de los saberes médicos.

El deseo auténtico no nace de la privación, sino que echa raíces en la esencia profunda del Yo y existe como aspiración, como esfuerzo para acrecentar su propia potencia de ser reconocido por otro; y -a diferencia del deseo de la cosa- es el deseo humano por excelencia. Deseo activo, auxiliar de las pasiones, cuyas metamorfosis son las de la historia. Enemigo tanto de lo «privado» como de la

propiedad, el deseo auténtico, el deseo del deseo, revela la verdad secreta del deseante, lo que le hace propiamente humano (Tiqqun, 2012b: 180).

Con los pies tapados, con las palabras medidas, con los encuentros amputados, con las singularidades troceadas por dispositivos, y deseos anclados en la falta puesta a cierta distancia de la misma vacuidad, la posibilidad de echar raíces (rizomas) o bien desplegarse³¹⁸, es algo que queda capado, imposibilitado, reducida su potencia, destinada a la circulación cerrada de lo entumecido como propiedad privada/pública y sus medianías, no hay más que una falsa trascendencia que aplasta toda inmanencia del deseo.

Ante esto, Tiqqun no sólo ve en el lenguaje, nombrando a Hegel y a Agamben, la posibilidad de resistir precisamente dando cuenta del peso del cuerpo, de la propia búsqueda de palabras, metáforas que permitan sacar a relucir la verdad agónica de las desgracias³¹⁹. Así, Tiqqun dirá que

esta reapropiación también adviene necesariamente a través del lenguaje, que antes de decir lo que sea, nos dice *siempre en tanto cuerpos*, en la medida en que lo no-lingüístico, lo inmediato, es lo presupuesto del lenguaje, pues, como lo explica Hegel, «el elemento perfecto, en el que la interioridad es a un tiempo exterior, como la exterioridad es interior, es nuevamente el lenguaje» (Hegel, *La fenomenología del espíritu*). Es por ello que «la singularidad cualquiera, que

³¹⁸ Andrew Culp establecerá una distinción entre el uso de los rizomas y el desplegarse (Culp, 2016: 70-76) alegando que los primeros no son más que una imagen conveniente pero que con la entrada de internet, la era de la conectividad perpetua y omniabarcante, el rizoma no hace más que contribuir al pensamiento conectivista olvidando a la par la cuestión del movimiento. Por el contrario, el desplegamiento contempla los plegamientos como “un momento en el ritmo del movimiento” (Culp, 2016: 72), así el desplegamiento conlleva el aumento, el crecimiento al contrario del pliegue que disminuye, reduce, pero ambos funcionan acompañados con el fin de explorar “la profundidad de un mundo” (Ibid.). El desplegamiento, según Culp, “opera a través de la conducción, no de la comunicación [...] como un conductor de afectos, el desplegamiento no construye capacidades a través de la acumulativa lógica de los rizomas, los cuales cambian a través de la suma o la resta. Desplegar una desconexión no supone la disminución del poder sino la preparación de cargas que saltan más allá de la división. Esta operación es tan vital que Deleuze eleva el desplegamiento al absoluto de la substancia desplegada” (Culp, 2016: 73). Dicho esto, cierra unas páginas más adelante diciendo en un tono que se asemeja al de Nick Land comentado por Mark Fisher en “Deseo poscapitalista” (Fisher, 2018a: 143) que “el capitalismo ha de ser criticado por quedarse corto, pues combina el poder conductivo del desplegamiento con la lógica rizomática de la acumulación. Un comunismo digno de su nombre lleva el desplegamiento hasta sus límites” (Culp, 2016: 76).

³¹⁹ Experimentaciones habrá muchas, sobre todo las que se realizaron los operaístas italianos en los 70, cuestión que en la actualidad ha sido recuperada con el neo-operaísmo con personajes a la cabeza como Franco “Bifo” Berardi, Maurizio Lazzarato, Rocco Milani entre otros y colectivos como el de General Intellect o el Commonware, sobre los cuales se puede hallar una selección de textos en un recopilatorio del año 2020 realizado por Mauro Reis por la editorial argentina Caja Negra con el mismo nombre del movimiento. Un actual centro de experimentaciones y operaciones creativas con el lenguaje que considero interesante es precisamente la que lleva a cabo la plataforma de producción artística activista llamada *The Institute of Queer Ecology*, creado a raíz del soporte de la fundación Knight dirigida por John S. y James L. Knight. Cfr. <https://queerecology.org/>

quiere apropiarse de la pertenencia misma, de su ser mismo en el lenguaje, y declina por esto toda identidad y toda condición de pertenencia, es el principal enemigo del Estado» (G. Agambem, *La comunidad que viene*) (Tiqqun, 2012b: 181).

Frente a la constante presencia de la normalidad, de lo instituido, y el flujo organizativo de los órganos del cuerpo saturado del Estado, una línea se halla en esto a lo que Tiqqun con Hegel y Agamben nombraran al señalar la potencia encubierta del lenguaje. Las sensaciones, los afectos, las emociones, el no-saber que las acompaña, su presencia extraña, material hipnótico y residual apto para tránsitos oníricos, posee la potencialidad que tanto Amador Fernández-Savater como Andrew Culp nombran como el Afuera (Fernández-Savater, 2020: 202 & Culp, 2016: 99). Esta potencialidad, que pasa desapercibida debido a la red de captura y producción de los dispositivos, es aquella que Amador tilda como “lo íntimo” (Fernández-Savater, 2020: 130) y define como aquello que “no es lo privado, todo lo contrario. Es a la vez lo más propio y lo más impropio: transversal, tuyo y mío, de todos y de nadie” (Ibid.), lo cual, a colación del comentario de Tiqqun sobre el lenguaje, consideramos que a él mismo se refiere, puesto que esta intimidad se manifiesta como un espectro sin silueta, una presencia que los ojos no captan, pero la sensibilidad sí. Es por ello que, para dar con nuevas formas de expresión con aquello que es propio e impropio a la vez, es preciso afinarse, pasar como ya dijimos anteriormente del “yo soy” al “yo siento”, de lo contrario se caerá en una falsa trascendencia nuevamente. Para ello es preciso el uso de la “traición constante a los signos para hacer pasar las intensidades” (Fernández-Savater, 2020: 28). Amador propondrá a raíz de un comentario de Jean-François Lyotard en el que distingue signos propiamente dichos y las intensidades (Fernández-Savater, 2020: 26). Por un lado, los signos están compuestos de información, descripciones, datos, clasificaciones, etc., mientras que las intensidades (siendo éstas un signo también) se caracterizan por estar constituidas de energías, afectos, emociones que nos desplazan y conmueven. Así Amador concibe dos tipos de lectura: “*Lectura por afectos o lectura por signos*” (Ibid.). Algo que ya Walter Benjamin concibió como “símbolo y alegoría” (Ibid.), mientras uno apunta a lo absoluto del modelo, una recopilación intelectual de la historia, la alegría demanda una reapropiación ya que en su movimiento se nos presenta como algo inacabado, derruido, fragmentado, arruinado.

Esta distinción nos sirve aquí, nombrando Tiquun la potencialidad del lenguaje, para crear nuevas dimensionalidades simbólicas que refieran justamente a la experiencia extraña que supone ser un cuerpo desplazando la impotencia con la que nos encontramos al considerar que tenemos un cuerpo, ya que estaríamos emulando lo que ya Tiquun mencionó con esta frase: “[EL] CUERPO ES PRISIONERO DE UN ALMA PRISIONERA DEL CUERPO” (Tiquun, 2012b: 167). Nuevas formas, finalmente, para restablecer lo que fue puesto en crisis: la presencia.

Prosiguiendo con la lectura Tiquun retoma la cuestión del silencio y la ubica en el campo de la apertura sexual, carnal, al otro de la mano de Merleau-Ponty:

Lo que debe evitarse es que su silencio [el de la sexualidad] suscite preguntas y que la sombra de su ausencia aparezca en la iluminación forzada del eterno mediodía del Espectáculo. Lo que hay que ocultar a todo precio es que la «metafísica -la emergencia de un más allá de la naturaleza- no está localizada al nivel del conocimiento intelectual, sino en este *conocimiento* carnal, sexual, con el cual nos abrimos al *otro* sin dejar de ser nosotros mismos» (M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*) (Tiquun, 2012b: 189).

Como veníamos diciendo a rebufo de Amador Fernández-Savater, el conocimiento ha de ir abandonando ese ser intelectual, enciclopédico, que es propio de los dispositivos de extirpación y análisis, sino precisamente por aquel que se hace entender con el otro, una apertura, en este caso, con Merleau-Ponty, sexual, carnal. Entregarse al otro en la intimidad que posibilita la afinidad del encuentro. Que no es un lugar de rosas, sino uno en el que, siendo el sentir aquello a flor de piel, puede o no puede establecer un lazo, una compatibilidad sentida con el otro. Pero aún así, la gracia reside en la capacidad de atentar más allá de la persona, más allá de la máscara y sus juegos, mediante la práctica sincera y dolorosa de la parresia trabajada por Michel Foucault como una forma en sintonía con la democracia ateniense, lo que llamará “momento “pericleano” de la parresía³²⁰” (Moreno, 2013: 510). Esta apertura, esta manifestación sincera, cruda supone un compromiso con el otro, una voluntad que apunta a la verdad, que atenta contra el mundo

³²⁰ José Luis Moreno Pestaña nos recuerda que “Foucault insiste constantemente en que la parresia introduce la diferencia, pero también la desigualdad, en el espacio de la isegoría, de la igualdad, y en ese sentido sirve como lugar de expansión de las diferencias individuales y sociales” (Moreno, 2013: 510-511). Lo cual no dista mucho de aquella advertencia que ya nos señaló Ingala, lectora de Deleuze y Guattari, cuando éstos nos indican los peligros del Cuerpo sin Órganos o el Estado, proponiendo aquello que Amanda Núñez García con Emma Ingala recuerdan como prudencia. Cfr. Moreno, José Luis (2013) “Isegoría y parresia: Foucault lector de *Ión*” en *ISEGORÍA*, N°49, p.509-532.

de mentira que ya señaló Tiqqun más arriba. Este compromiso comprende el uso responsable del lenguaje acorde con lo que se da en la presencia y las distancias propias de la afinidad.

Tiqqun hablando del compromiso mencionará a Emmanuel Lévinas:

[...] algo puede poner fin a este exilio y es la consciencia de que «la palabra, en su esencia original, es un compromiso ante un tercero con nuestro prójimo: acto por excelencia, institución de la sociedad. La función original de la palabra no consiste en designar un objeto para comunicar con otro en un juego que no tiene consecuencias, sino en que alguien asuma una responsabilidad hacia alguien. Hablar es comprometer los intereses de los hombres. La responsabilidad sería la esencia del lenguaje» (E. Lévinas, *Cuatro lecturas talmúdicas*) (Tiqqun, 2012b: 193).

Responsabilidad y compromiso nacen pues del encuentro con el otro en nombre de la apertura, de la exploración de un sentir, de la eclosión de nuevos modos de relacionarse con el resto, de la aparición eventual y paulatina de un NOSOTROS, el deseo evocado momentáneamente al comunalismo³²¹. No se trata de un compromiso ideal sino en situación. Por ello es preciso el afinar los sentidos, habitar la extrañeza que supone tener un cuerpo. Un lenguaje pagano por ponerlo en palabras de Maurizio Bettini quien, como comenta Amador Fernández-Savater, en su libro *Elogio del politeísmo* éste se caracteriza por ser plástico, “siempre abierto, reapropiable, singularizable, lo que permite por ejemplo a los romanos hacer su propia «versión» del panteón griego y a cada romano componer una especie de «belén» personal. Es una religión de *traductores*, dice Bettini” (Fernández-Savater, 2020: 27).

Así, darse en la situación, supone explorar las posibilidades, las potencialidades mismas que se dan ahí y que somos capaces de sentir. Por ello Tiqqun dirá que “ser libre no significa desarrollar todas nuestras virtualidades, sino *ir hasta el final de un posible*. La

³²¹ Dejar de defender la sociedad significa también: comenzar a concebir la posibilidad de *comunidades*, comenzar a inventar la libertad a partir de nuestra situación propia. Por eso, la ruptura con el Espectáculo y el biopoder no se opera en un gesto, sino sometiendo de manera metódica el conjunto de relaciones que mantenemos a dosis crecientes de verdad, a comodidades, de las cobardías innumerables que las marcan. Igual que sería absurdo y falso negar que las relaciones que tenemos en el seno de esta sociedad nos determinan íntimamente, sería insensato no ver lo que, en esas relaciones, nos limita y nos encierra. La experimentación de la que hablamos no es otra cosa que la prueba de esos límites, de ese encierro. (Tiqqun, 2012b: 203).

libertad se concibe únicamente a partir de mi situación *hic et nunc*, el itinerario que hay entre mi determinación y la sustracción a *esta* determinación” (Tiqqun, 2012b: 200).

Y continúan diciendo que “la libertad por venir comienza a existir cuando *nosotros* existimos, cuando un gesto, un movimiento separa en forma de *fractura* el presente del pasado y el futuro. *Se trata de hacer irrupción en el curso vaciado del tiempo*” (Tiqqun, 2012b: 202).

Liberarse pues pasa por recobrar la fuerza del campo intensivo que se abre con la restauración de la presencia, de un aquí y ahora en el que el otro se nos da y nosotros a él dispuestos para el agenciamiento acosados inevitablemente por los espectros que invocan los dispositivos que nos atraviesan. Irrumpir en el devenir programático de estos flujos de saberes/poderes, recordando que “el asunto ya no es por tanto convertirse en «militante», «rebelde» o «revolucionario»: hay que ser libre primero para volverse cualquier [otra] cosa” (Tiqqun, 2012b: 204-205), o de forma más radical con Culp, “tal vez la cura para el desinterés depresivo [al que derivan estos dispositivos finalmente] sea la emoción de «destruir aquello que te destruye»” (Culp, 2016: 92).

6. *Esto no es un programa*

El original en francés de este texto está incluido en *Contributions à la guerre en cours* publicado por la editorial *La Fabrique* en 2009. En esta ocasión *errata naturae* nos presenta el texto independientemente traducido por Javier Palacio Tauste cuya publicación no salió a la venta hasta el 2014, el cual comienza así:

A menudo uno se sorprende por la pérdida de cualquier forma de transmisión histórica, por el hecho de que desde hace unos cincuenta años ningún «padre» sea ya capaz de explicarle su vida a «sus» hijos, de configurar un relato que no sea mera discontinuidad trufada de anécdotas insignificantes. Lo que en realidad se ha perdido es la capacidad de establecer una relación comunicable entre nuestra historia y la Historia. En el fondo, subyace la creencia de que, renunciando a toda existencia *singular*, de que, abdicando de todo destino, se gana un poco de paz (Tiqqun, 2014: 8).

Con esta seleccionada primera cita damos comienzo a este comentario.

El lenguaje no ha variado, el estilo sigue siendo ácido y sagaz, de tal modo que la premisa de la contaminación interfiera en las medianías de la cotidianidad, en este caso en el ejercicio paterno filial. Bajo la apariencia de un mero examen se filtró no sólo una constatación diaria sino la presencia de un cuerpo extraño, de una deriva rara al seno mismo de la relación con el otro. La Historia y la historia parecieran diferir, como si su vinculación fuese el resultado de encuentro erróneos, como que no tendrían que haberse visto.

Como dirá Mark Fisher sobre lo raro comentando los cuentos de H.P. Lovecraft, “puede que un mundo nos resulte completamente extraño tanto en términos de localización como por lo que a sus leyes físicas se refiere sin que por ello sea raro. Sin embargo, la irrupción en *este* mundo de algo del exterior sí que es un indicador de lo raro³²²” (Fisher, 2018c: 25). ¿Qué irrumpe dónde? La anamnesis sensitiva de la presencia, existencia singular

³²² Peter Pál Pelbart va por una línea semejante cuando indica que las Visiones y Audiciones no pertenecen a lengua alguna, “algo exterior al lenguaje, que así y todo sale a la luz únicamente por medio del lenguaje” (Pelbart, 2009: 125). Estas visiones y audiciones que el escritor manifiesta en el texto nos recuerdan a, precisamente, lo que hace Lovecraft al traer este afuera, al invocarlo en el seno de la cotidianidad provocando rupturas en el mismo. Esto es justamente lo que también Deleuze, como señala Jean Luc Nancy, provoca en el pensamiento: “no juzga ni transforma el mundo, lo efectúa de otra manera, como universo ‘virtual’ de conceptos. Este pensamiento no tiene ‘lo real’ por ‘objeto’, no tiene ‘objeto’: es otra efectuación de lo ‘real’, si se admite que lo real ‘en sí’ es el caos, una especie de efectividad sin efectuación. El pensamiento consiste en combinar y variar las efectuaciones virtuales” (Pelbart, 2009: 126).

vinculada a su destino mortal, una renuncia a la *Peace*® semejante a la obtenida tras procesos retóricos (Carlo Michelstaedter), la interrupción de esa historia de padre a hijo discontinua y “trufada de anécdotas insignificantes” (Tiqqun, 2014: 8), traer de nuevo el campo de las intensidades, recordar que

La guerra no ha cesado, y aquellos que se negaron a emprenderla únicamente han ganado el descubrirse actualmente un poco más desarmados, un poco más *desfigurados* que los demás. El enorme magma del resentimiento que bulle hoy en las entrañas de los Bloom, con la forma del deseo nunca satisfecho de ver rodar cabezas, de encontrar culpables, de obtener cierto arrepentimiento general por la historia pasada, procede de ahí. Necesitamos una redefinición de la conflictividad histórica, y no de un modo intelectual, sino de manera vital (Tiqqun, 2014: 8).

Así, lo raro es encontrarse sumido en una Historia, el vincularse a una serie de flujos, de decisiones que han sido tomadas sin nosotros participar de ellas que como falsos agentes. La desconexión se da por doquier y es algo que los aceleracionistas, siendo “una de las encarnaciones contemporáneas de la filosofía de la historia de cuño marxista (*lato sensu*) (Danowski & Viveiros de Castro, 2019: 103), vienen recordándonos al señalar la “*deshominización* asubjetivante del hombre a manos del tecnocapitalismo desterritorializado [convertido en un] operario-máquina cognitiva conectado a la red, *zombificado* por la administración continua de drogas químicas y semióticas, productor-consumidor perennemente endeudado³²³ con lo inmaterial y que goza ávidamente con la propia explotación, es el nuevo anti-sujeto heroico de ese pos-mundo frenéticamente desvitalizado, esta distopía jubilosa” (Danowski & Viveiros de Castro, 2019: 102).

Lo que Tiqqun nos viene a señalar es algo que ya venimos viendo en los previos comentarios: el restablecimiento paulatino de una presencia constantemente puesta en crisis.

La línea del frente ha dejado de pasar justo por en medio de la sociedad, y desde ahora ha de pasar justo por en medio de cada uno, ha de pasar separando aquello que convierte a uno en un *ciudadano*, con sus predicados, los de los otros. Del mismo modo, se está librando *en todos los medios* una guerra entre la socialización imperial y aquello que ya ahora comienza a írseles de las manos. Un proceso revolucionario puede desencadenarse en cualquier punto del tejido

³²³ Sobre el paso del *hombre confinado* al *hombre endeudado* como dirá Deleuze, Pelbart señala que se ha pasado de las escuelas a la formación permanente (Pelbart, 2009: 86). Las fronteras se desvanecen y todo se convierte en la escuela, en la fábrica, en la empresa, en la familia, etc. (Ibid.).

biopolítico, a partir de cualquier situación singular que produzca la ruptura de la línea de fuga que lo atraviesa. En la medida en que se producen tales procesos, tales rupturas, aparece un plano de inmanencia común, el de la subversión antiimperialista (Tiqqun, 2014: 10).

El Bloom, la red zombificada³²⁴ de cuerpos por la que la línea de frente atraviesa, conecta y produce, como ya vimos previamente, contiene en su condición la posibilidad, ahora más que nunca, como señala Tiqqun, la posibilidad de desencadenar en cualquier punto del tejido biopolítico un proceso revolucionario, una serie discontinua de rupturas en los flujos cotidianos, un deseo de deseo que inevitablemente, en su afirmación, se da como resistencia con la aparición de “un plano de inmanencia común” (Ibid.). Lo raro, no como el *unheimlich*³²⁵, nos permite ver “el interior desde la perspectiva exterior” (Fisher, 2018c: 12). Estas irrupciones singulares en el tejido, en la red, por las líneas de fuga, dan lugar a lo raro, a “*aquello que no debería estar allí*” (Ibid.) precisamente cuando se da la unión de “*dos o más cosas que no deberían estar juntas*” (Ibid.). Una asociación, un deseo común, la inversión de todo trascendentalismo por un inmanentismo, el habitar la zona fronteriza y extraña entre el poder y la potencia encomendándonos a la prudencia (Núñez, 2015: 192), ampliar el campo de batalla reconociendo las violencias diarias, des-devenir finalmente de aquellos devenires-zombi que camuflan nuestro papel en la Historia reduciéndola a mera existencia bloomsca llevándolos a su expresión última³²⁶ (Culp, 2016: 52).

Para Tiqqun esta tarea conlleva de por sí la construcción de un Partido anónimo y complejo. El cual conllevaría una explosión asimétrica por distintos puntos del tejido

³²⁴ “La figura macabra del zombi, en la que se combinan la multiplicidad y la impersonalidad, la omofagia caníbal y la putrefacción” (Danowski & Viveiros de Castro, 2019: 102).

³²⁵ Que según Fisher sería aquella operación que interpreta lo interior señalando alguna manifestación exterior como podrían ser el lapsus para Freud. (Fisher, 2018c: 12).

³²⁶ Andrew Culp, comentando la interpretación de Deleuze sobre la subjetivación en Foucault dirá que éste “no es «retorno» a la subjetividad para rescatarla sino la desintegración del sujeto a medida que se evapora en un campo de fuerzas donde ni personas ni identidades sobreviven” (Culp, 2016: 55). Y prosigue a renglón seguido señalando que “este es el secreto del devenir, pues no tiene nada que ver con «sujetos desarrollándose mucho más en ellos mismos». Devenir es realmente un proceso de des-devenir [...] des-devenir ejercita la desarticulación, un proceso que trabaja para «deshacer las estabilidades de la identidad, el conocimiento, la localización y el ser»” (Ibid.). Esto que señala Culp con el des-devenir es justamente a lo que se refiere Tiqqun cuando habla de irrupciones, de quiebres, de fugas, ya que la aparición de la presencia, de la singularidad pre-individual del campo de intensidades, conlleva un desmontaje de lo que venía siendo (historia enajenada y alienada) para repensar, reimaginar el espacio y el tiempo, devenir-raro a fin de cuentas supone un parón en las rotativas de un paraíso apocalíptico, de un nihilismo hedonista. Culp termina el capítulo señalando que el des-devenir o la desarticulación “puede satisfacer el propósito más alto de alimentar un odio hacia este mundo. Pues es solo cuando localizamos algo intolerablemente afuera de nosotros que «saltar[emos] fuera de la vergüenza» y «transforma[remos] nuestras] miserables empresas en una guerra de resistencia y liberación» (Culp, 2016: 56).

social, provocando así una guerra entre nosotros (Tiqqun, 2014: 10). Obviamente se desplegarían una infinidad de estrategias de contención, de defensa por parte del Imperio tal y como señalan en la siguiente cita:

la trampa más temible del Imperio consiste en amalgamar en un gran espantapájaros -el de la «barbarie», las «sectas», el «terrorismo» e, incluso, los «extremismos enfrentados»- todo aquello que se opone a él, centralizando la lucha de los que se le oponen para no dejar jamás que se distingan las facciones conservadoras del Partido Imaginario -militantes libertarios, anarquistas de derechas, fascistas insurrectos, yihadistas *gotbistas*, partidarios de la cultura rural- con sus facciones revolucionario-experimentales. Construir un Partido ya no se plantea, pues, en términos de organización, sino en términos de *circulación*. Es decir, que si existe todavía un «problema de organización» es el de organizar la circulación en el seno del Partido. Pues únicamente la intensificación y preparación de nuestros encuentros pueden ayudar al proceso de polarización ética, a la construcción del Partido (Tiqqun, 2014: 10-11).

El Partido Imaginario, como mencionamos, es anónimo y complejo, puesto que ya no se trata de enquistarse en una posición o crear antagonismos, sino desarrollarse, circular por las ruinas de lo desarticulado, por los restos de la irrupción exteriorizada de una interioridad potencial. Lo que manifiesta Tiqqun en la cita con respecto a la circulación no dista de cierto deseo conspirador, lo cual otorga más papel a lo raro. El deseo subversivo antiimperialista debe deshacerse así del deseo de la lucha antagónica y no perderse en el mero prefijo del “anti-”. La revolución, como señala Amador Fernández-Savater, “es un cambio radical y al mismo tiempo necesario” (Fernández-Savater, 2020: 42) o como él mismo diferenciará con respecto a la memoria no una *cerrada* (memoria-trinchera) ni *obligatoria* (memoria-fetiché) sino una *abierta* (dialógica, compleja, inarmónica, “siempre en tensión y chirriando” (Fernández-Savater, 2020: 35)) e *inspiradora* (no como una antorcha o relevo sino la invención de nuevas conexiones con el pasado, “cerca o lejanas en el tiempo y en el espacio, más esperables o completamente inesperadas” (Ibid.)) (Fernández-Savater, 2020: 32-36).

Así el terrorismo tan señalado por los medios de comunicación y el Imperio, ya no se nos presenta con Tiqqun como una aparición espontánea, maligna, bárbara, sino como chispas, ramalazos, destellos, de un Historia y una guerra en curso. De este modo advierte Tiqqun que toda

exigencia de denunciar a cualquiera como terrorista implica, pues, una exigencia de aislamiento de uno mismo en tanto que ente capaz de generar violencia, supone la obligación de proyectar lejos de uno mismo su propia lucha latente, de introducir en uno mismo la escisión económica que hará de nosotros un sujeto político, un ciudadano (Tiqqun, 2014: 34).

De este modo se obstruye, se sabotea, la misma inmanencia a favor de esta manutención, preservación caprichosa del poder de Imperio. Se vuelven a invisibilizar las violencias, la percepción queda amputada y la exterioridad de cualquier interioridad, lo raro, queda aplazado.

Ante estas retiradas, huidas que no fugas, renegaciones de un cambio climático al que ya estamos condenados, “presos en un devenir-loco generalizado de las cualidades extensivas e intensivas que expresa el sistema biogeofísico de la Tierra” (Danowski & Viveiros de Castro, 2019: 42-43), el devenir-zombi, contener la potencialidad del Bloom y proseguir con la enajenación del programa del Imperio y el tecnocapitalismo, Tiqqun señala aquellos puntos de quiebre, líneas de fuga intensivas que los medios capturaran como terrorismo o la encarnación mismísimas del diablo para este *Edén*³²⁷. Pero, como veremos en la siguiente cita, Tiqqun nos insta a estar atentos, a afinar nuestra percepción, a ver los flujos y las extensiones tentaculares del Imperio:

el Imperio viene a ser un medio de dominación irreconocible desde Fuera, que ha llegado a sacrificarse en tanto que lo Mismo para eliminar lo Otro. El Imperio no excluye sustancialmente nada, sólo excluye cualquier cosa que se presente ante él como *otro*, que se sustraiga a una convalidación general. El Partido Imaginario supone por tanto una nada, específicamente, al ser todo aquello que obstaculiza, mina, destruye o desmiente cualquier convalidación (Tiqqun, 2014: 36-37).

Para obstaculizar, minar, destruir o desmentir cualquier convalidación (o hipostasis como venimos señalando en los capítulos precedentes), es precisa la invención de nuevas armas, modos, articular las presencias, habilitar una circulación espontánea de las singularidades,

³²⁷ “Ya se exprese por boca de Putin, Bush o Jiang Zemin, el Imperio calificará siempre a su *hostis* de «criminal», de «terrorista», de «monstruo». En circunstancias extremas, el propio Imperio diseñará en secreto las acciones «terroristas» y «monstruosas» de las que se apresurará a responsabilizar al *hostis* - recordemos las patrañas edificantes de Boris Yeltsin tras los atentados perpetrados especialmente dirigidas al pueblo ruso, en las que nuestro bufón llamaba al a lucha contra el terrorismo checheno, «contra un enemigo interior sin conciencia, piedad ni honor, sin rostro, nacionalidad o religión»-. No obstante, el Imperio jamás reconocerá sus propias operaciones militares como actos de guerra, sino solamente como operaciones de «mantenimiento de la paz», como asuntos propios de una «policía internacional»” (Tiqqun, 2014: 36).

etc. Por ello Culp señala que “El asunto no es crecer obstinadamente sino encontrar maneras de terminar con nuestro sofocante presente perpetuo” (Culp, 2016: 119), y unas líneas más abajo apunta que “la lección a aprender es que «todos debemos vivir dobles vidas»: una sumida en los compromisos que entablamos con el presente, y otra en la que conspiramos para deshacerlos” (Ibid.). Para poder hacernos nuevas armas, modos, etc., cuyo fin sea el de obstaculizar, minar, etc., es preciso *estar ahí*, en el meollo.

Tal y como recuerda Fisher, lo raro cobra fuerza en la obra de Lovecraft precisamente por el cuidado que tiene el escritor por las descripciones realistas. En sus propias palabras,

la fuerza de los cuentos de Lovecraft depende de la *diferencia* entre lo terrestre-empírico y lo exterior. Esta es una de las razones por las que tan a menudo la voz narradora está en primera persona: si lo exterior invade cada vez más el espacio de un sujeto humano, se pueden apreciar sus contornos extraños, mientras que al tratar de captar «lo desconocido, ilimitado y horrible» sin ningún tipo de referencia al mundo humano, se puede correr el riesgo de caer en la banalidad (Fisher, 2018c: 26).

Esto es justamente a lo que se refiere Tiquun: evitar caer en la banalidad, en la definición de aquel cuerpo extraño, atrapado por la semiótica del terror, de tal modo que le reste su potencialidad.

En palabras de Culp, a medida que nos retiramos de las exigencias de la sociedad, creando nuevas armas, “el cataclismo se desentiende de la lógica productivista de la acumulación y reproducción” (Culp, 2016: 120).

De este modo, el Partido Imaginario pues es la emergencia de estas interrupciones, atisbos de cataclismos, “momentos de opacidad, insuficiencia y colapso cuando la oscuridad amenaza con más fuerza los lazos que nos atan a este mundo” (Ibid.). Esas apariciones son las que Tiquun señala como puntos concretos de análisis, momentos clave para afinar nuestra percepción, nuestra sensibilidad. Contribuir a esas “retaguardias” de las que habla Amador Fernández-Savater vinculadas al paradigma del habitar, aflorar otra sensibilidad, otra percepción del mundo, “detectar y entrar en contacto con los puntos de potencia (energías, fuerzas, intensidades) que ya están ahí [y] cuidar, acompañar y favorecer los distintos puntos de potencia” (Fernández-Savater, 2020: 212, 375). Hay una imagen sugerente en el mismo libro de Amador que se caracteriza por su simpleza muy atinada. Cuando éste habla del 15M, al igual que otros movimientos sociales, pueden quedar

sujetos como meras apariciones organizadas de gente que manifestó su cansancio, su indignación, etc., así sólo percibimos la espuma que deja una ola (Fernández-Savater, 2020: 245). En cambio, a lo que apuntan tanto Tiqqun y Amador es justamente a la captación del oleaje del cual ésta espuma deja, mucho más fuerte, cargado de tensiones, de impotencias y luchas, una cotidianeidad que acabo por desbordar en las orillas de los medios de comunicación. Así, la imagen de un oleaje profundo permite contemplar la complejidad de la cual estas esporádicas y espumeantes revueltas, manifestaciones, cargas, etc., provienen. Hay una Historia en esas olas que resiste a ser una mera anécdota insignificante.

En palabras de Tiqqun:

A riesgo de ponérselo en bandeja a la policía, debemos tener en cuenta que lo único que podemos hacer es *señalar al Partido Imaginario cuando acontece*, lo que significa: describirlo, identificarlo, localizarlo sobre un territorio o circunscribirlo como segmento de «la sociedad». El Partido Imaginario no es uno de los términos para expresar la contradicción social, sino el hecho *de que exista esa contradicción*, la irresoluble alteridad de lo determinado frente a la universalidad omnívora del Imperio. Y es sólo mediante el Imperio, *es decir, mediante la representación*, como el Partido Imaginario existe como tal, es decir, *en tanto que negación*. Obligar a investirse a quien le es hostil con el disfraz de lo «negativo», de la «sublevación» o de la «rebeldía» no es sino una táctica utilizada por el sistema representativo para atrapar con su plano de trascendencia, aun al precio del enfrentamiento, a una positividad que se le escapa. El error cardinal de cualquier intento de subversión recae desde ese momento en el fetichismo de la negatividad, en el hecho de considerar su poder de negación como su atributo más propio, cuando éste se demuestra precisamente el más tributario del Imperio y de su reconocimiento. Tanto la militancia como la milicia encuentran aquí la única opción deseable: dejar de entender nuestra positividad, que constituye nuestra verdadera fuerza, que constituye todo aquello de lo que somos portadores, desde el punto de vista propio de la representación, es decir, como insignificante. Y ciertamente, para el Imperio, *toda determinación es una negación* (Tiqqun, 2014: 42-43).

El Imperio pues, nos advierte Tiqqun, estará presente con esas tácticas de representación, incluso si de ello surge un enfrentamiento. La capacidad positiva de darnos, desde esta nueva sensibilidad, la posibilidad trascendental de operar en el cuerpo civil, el tejido

social, de forma espontánea y esporádica, al tanto de las grietas por las que la potencialidad podría darse, debe esquivar, disuadir, desplazar, las fuerzas de captación representacional del Imperio que catalogará dicho acto, dicha operación, como negativo. De ahí la extensa lista que propone Culp a lo largo de su libro (Culp, 2016: 43), Fisher con su *Realismo Capitalista* o la capacidad subversiva de lo raro, o incluso Fernández-Savater con las ya mencionadas retaguardias y el paradigma del habitar.

Pero, y conviene preguntarse, ¿cuál sería la materialización de todo esto? Si reculamos un poco, veremos que la guerra civil, la guerra entre nosotros del a que habla Tiqqun es aquella que se libra en la cotidianeidad misma del Bloom, donde huele a zombis y prolifera extensamente el movimiento acéfalo, la pulsión de muerte, la desterritorialización atroz, del tardo tecnocapitalismo. La materialización de estos encuentros, de la fabricación de artefactos, armas/herramientas, etc., se expande y se codifica en los mismos flujos del cuerpo social. No se trata de generar antagonismos, sino que, de la misma circulación, de la aparición de las presencias, el deseo se tope con las limitaciones tal y como Lawrence de Arabia se las encontró³²⁸. En nuestro caso, como expondrá Tiqqun, es la semiótica y los distintos procesos de codificación, cosa que ya vimos previamente cuando mencionamos la constante intervención de los dispositivos de saber/poder en la cotidianeidad.

Tiqqun recupera una larga cita recogida de una publicación suplementaria al *Corrispondenza internazionale* del 1982 de las Brigadas Rojas italianas, bajo el título de *Gocce di sole nella città degli spettri*³²⁹. En esta larga cita queda manifiesta la cuestión del cifrado o codificación de las prácticas lingüísticas frente a la producción semiótica del Imperio, en este caso, de la Fábrica.

Hemos considerado incluirla íntegramente debido a su valor expositivo e histórico, es por ello que avanzamos disculpen por la larga citación.

Pensado como un sistema totalizador (dividido en subsistemas o campos funcionales interdependientes y carentes de poder de decisión autónomo y autorregulación), es decir, como un sistema corporativo-modular, la metrópolis informatizada se nos aparece como un vasto presidio apenas camuflado, dentro

³²⁸ Para una revisión de la historia y praxis creativa de este personaje mítico recomendamos la excelente recopilación y reconceptualización de Amador Fernández-Savater en *Habitar y Gobernar*, libro citado a lo largo de este trabajo, precisamente en el capítulo “Reimaginar el conflicto” (271).

³²⁹ Citado en el libro como Renato Curcio y Alberto Franceschini (1982) “Gocce di sole nella città degli spetti. Roma: Corrispondenza internazionale.

del cual cada sistema social y cada individuo se mueven por corredores rígidamente diferenciados y regulados por el conjunto. Un presidio devenido transparente por las redes informáticas que no dejan de vigilarlo incesantemente. En ese modelo el espacio-tiempo social metropolitano parece calcado del esquema de un universo previsible en equilibrio precario, sin la menor inquietud que afecte a su forzada tranquilidad, subdividido en compartimentos modulares dentro de los cuales cada operario trabaja encapsulado -como un pez rojo en su pequeña pecera- según un papel colectivo preciso. Universo regulado por unos dispositivos de retroalimentación selectivos y dirigidos a la neutralización de cada alteración del sistema de programación elegido por el ejecutivo. [...] En ese contexto de comunicación absurda e insostenible, en el que cada cual se encuentra desgraciadamente apresado como en el cepo de una conminación terminante y paradójica -¡para “hablar” debe renunciar a “comunicar”, para “comunicar” debe renunciar a hablar!-, no sorprende que se afirmen estrategias comunicativas opuestas que nieguen los lenguajes autorizados por el poder; no sorprende que los significados producidos por el poder; no sorprende que los significados producidos por los dominadores sean rechazados y combatidos mediante nuevas producciones descentradas. Producciones no autorizadas, ilegítimas, pero orgánicamente conectadas a la vida y que, por consiguiente, constelan y componen una red clandestina *underground* de resistencia y autodefensa contra la agresión informática de los incoherentes idiomas del Estado. [...] Aquí se sitúa la principal barricada que separa el territorio de la revolución social del de sus enemigos: ése acoge a los resistentes aislados y los flujos esquizo-metropolitanos en un espacio comunicativo contrario al que ha generado la devastación y la rebelión. [...] Para la ideología del control, un individuo de riesgo es ya sinónimo de “loco terrorista en potencia”, un fragmento de materia social con elevada probabilidad de explosión. De ahí que sean figuras acosadas, espiadas, fisgadas, a las que el gran ojo y el gran oído siguen con la discreción y continuidad infatigable propia del cazador. Figuras que, por la misma razón, se encuentran situadas en el centro de un intenso bombardeo semiótico e intimidatorio tendente a prestar apoyo a los jirones de la ideología oficial. [...] De este modo la metrópolis alcanza su cualidad específica de universo concentracionario que, para alejar de sí un antagonismo social incesantemente generado, integra y maneja a un tiempo los artificios de la seducción y los fantasmas del miedo. Artífices y fantasmas que asumen la función central de sistema nervioso de la cultura dominante y que reconfiguran la metrópolis como un inmenso *lager* psiquiátrico -*la más total de las instituciones totales* -, laberíntica conexión de Barrios de Alta

Seguridad, secciones de control continuo, jaulas de “locos”, contenedores para presos, reservas para esclavos voluntarios metropolitanos, zonas bunkerizadas para fetichistas dementes. [...] Ejercer la violencia contra los fetiches necrótrofos del Capital supone el más alto nivel de conciencia humana en la metrópolis, porque gracias a esta práctica social el proletariado elabora - apropiándose del proceso productivo vital- su saber y memoria, es decir, su fuerza social. [...] Producir mediante la trasgresión revolucionaria la destrucción del viejo mundo y conseguir que broten de tal destrucción las sorprendentes y múltiples constelaciones de nuevas relaciones sociales son procesos simultáneos que, sin embargo, hablan lenguajes diferentes. [...] Los encargados de crear el imaginario convierten la vida real en algo delirante, absteniéndose de comunicarla; fabrican ángeles seductores y pequeños monstruos terroríficos con el fin de exhibirlos en miserables escenarios recurriendo a redes y circuitos transmisores de las alucinaciones autorizadas. [...] Abandonar la “localidad numerada”, salir a escena y destruir la representación fetichista es la opción ejecutada desde sus principios por la guerrilla metropolitana de la nueva comunicación. [...] En la complejidad del proceso revolucionario metropolitano el partido ya no puede aparecer bajo una forma exclusiva o eminentemente política [...] El partido ya no puede asumir una forma exclusivamente combatiente. El “poder de las armas” ya no evoca, como creen los militaristas, la fuerza absoluta, porque la fuerza absoluta viene dada por el saber-poder que reunifica las prácticas sociales. [...] Partido-guerrilla quiere decir: partido saber-partido poder. [...] El partido-guerrilla es el máximo agente de la invisibilidad y de la exteriorización del saber-poder del proletario. [...] Eso significa que cuanto más invisible es el partido, manifestándose en relación a la contrarrevolución imperialista global, más visible resulta y mejor se inserta en el interior del proletariado, es decir, mayor comunicación tiene con el proletariado. [...] En este, el partido-guerrilla es el partido de la comunicación social transgresora (Tiqqun, 2014: 45-49).

Tras esta larga cita, podemos no sólo comprobar nuevamente las fuentes de Tiqqun sino cierta llamada a la artesanía semiótica. El Partido Imaginario se manifiesta allí donde la comunicación social desafía, subvierte la semiocracia propia del Imperio. La propuesta de Tiqqun no dista de la llevada a cabo por el hacking. Como señala Margarita Padilla en una entrevista con Amador Fernández-Savater, “internet puede servirnos de inspiración. Nos permite pensar la organización en términos de circulación. Y articulación en términos de comunicación. La ubicuidad y disidencia de que hablábamos antes también construyen

organización: los arcos entre nodos son las personas que circulan” (Fernández-Savater, 2020: 239). Como vemos la cuestión de la circulación como modo de organización del Partido Imaginario o la reconceptualización de la comunicación entre pares retornan en el mapa que nos brinda internet. De este modo, podemos pensar la Historia de la que somos partícipes como pertenecientes a una red interconectada de la que, para zafar de los procesos de codificación estándar, es precisa una puntual, espontánea, interrupción en la infraestructura misma. El des-devenir, la desarticulación de Culp es una creación destructiva que difiere, desvirtúa, encarnando justamente aquello que la sensibilidad, la nueva percepción, permite vislumbrar como violencias invisibles.

Abrir la veda para que proliferen nuevos lenguajes, nuevas codificaciones, nuevos modos de relacionarnos con lo que nos atraviesa diariamente, trayendo figuras que potencien la imaginación y amplifiquen la capacidad disociativa de la persistente semiocracia del Imperio. Comunicarse de tal modo que se nos haga indiscernibles, incomprensibles, pero cargados de información encriptada, indescifrables. Y al mismo tiempo plenamente expuestos, para ser captados, para ser vistos, escuchados, etc., expandirnos como un virus, un contagio, por el ya infecto cuerpo social. No como la cura sino como la verdad que se abre paso frente al ilusionismo seductivo del espectáculo. Dicho con otras palabras, las formas-de-vida interaccionando, celebrando el encuentro entre distintas formas, se dan al establecimiento de lazos desde el plano inmanente de la afinidad.

Frente a las contenciones propias del ya mencionado *patchwork* con el que se cincela a los individuos de riesgo, la comunicación descentralizada pero integrada en la semiocracia del Imperio, revela la contracara perversa de un estilo-de-vida que desborda todo signo o fantasma por un sobre exceso de afecto, una extralimitación sensible, una lucidez que desnuda los señuelos esparcidos por las metrópolis.

Sobre estos señuelos, subjetivaciones como nuevos sujetos políticos, integrados al tablero político y enquistados como meros antagonismos cuya finalidad es la ostentación del poder como si del Palacio de Invierno se tratara, pierden en este proceso de codificación su potencialidad, su intensidad, la urgencia de su singularidad, etc. Tiqqun dirá que,

Contrariamente a eso que da a entender el sociologismo más chorra, siempre ávido de simplificaciones rentables, el hecho fundamental aquí no es la afirmación de los jóvenes, las mujeres, los parados o los homosexuales como «nuevos sujetos» políticos, sociales o productivos, sino su desubjetivación violenta, práctica, en acto, el rechazo y traición al papel que se les ofrece *en tanto*

sujetos. Lo que los distintos devenires del Autonomismo tienen en común es la reivindicación de un *movimiento de separación* en relación a la sociedad, en relación a la totalidad. Secesión que no supone de una diferencia estática, de una alteridad esencial, como una nueva casilla en el tablero de esas identidades cuya gestión garantiza el Imperio, sino *fuga*, línea de fuga. Separación se escribía por entonces *Separ/azione* (Tiqqun, 2014: 53-54).

Fugarse, separarse con cada acción, con cada codificación provista por un nuevo lenguaje, una disidencia semiótica, trazas/huellas mnémicas de una verdad que resiste la representación. Dejar de jugar supone pues empezar a hacerlo con vistas hacia Afuera. Zambullirse en el oleaje para explorar las rarezas marinas amplificando los saberes, des-deviniendo, des-articulando los parámetros existenciales de aquel tablero de ajedrez político en el que lo disidente, lo terrorista, lo anárquico, queda inscripto en una línea de frente, divisoria, polarizante, etc. Ante esto, la fuga supone un habla fugitiva, una acción que por su propia inmanencia dista de los poderes de la representación y su trascendencia señalando justamente las incapacidades de los mismos, la inutilidad, el estorbo, la incoherencia misma con las formas-de-vida emergentes.

De este modo, como señala el fanzine mao-dadaísta *Zut* en su número de octubre de 1976: «La única manera de construir nuestra cultura y de vivir nuestra vida, por lo que sabemos, pasa por ausentarse» (Tiqqun, 2014: 55).

En palabras de Tiqqun:

Que pasemos a mostrarnos ausentes ante sus provocaciones, indiferentes a sus valores, que dejemos sus estímulos sin respuesta, no otra es la constante pesadilla de la dominación cibernética: «Eso a lo que el poder responde mediante la criminalización de toda tendencia al extrañamiento y al rechazo del capital» (*Vogliamo tutto* 10, verano de 1976). Autonomismo significa, por lo tanto: deserción, deserción de la familia, deserción de la oficina, deserción de la escuela y de cualquier tipo de tutela, deserción del papel de hombre, de mujer y de ciudadano, deserción de todas las relaciones de mierda en las cuales SE nos cree presos, deserción constante. Lo fundamental, en cada nueva dirección que imprimimos a nuestro movimiento, es acrecentar nuestra fuerza, seguir siempre una línea de crecimiento de fuerzas, con el objetivo de adquirir mayor poder de desterritorialización, con el objetivo de asegurarnos de que, pese al cerco que SE nos hace, no nos detendremos demasiado pronto. Si seguimos este camino sólo hemos de temer a aquellos que más preciso se hace *traicionar*, a todos aquellos

que nos acechan, rastrean, vigilan de lejos, pensando en capitalizar de un modo u otro el gasto energético de nuestra fuga: todos los administradores, todos los maníacos de la reterritorialización. En el lado del Imperio, por supuesto, están los embaucadores de moda que proliferan sobre los cadáveres de nuestras invenciones, los capitalistas *cool* y otros siniestros crápulas (Ibid.).

Justamente a esto nos referíamos con Emma Ingala páginas atrás con lo referente a las máquinas de guerra y su asfixia por parte de las líneas duras del Estado. Como dirán Deleuze y Guattari, citados por Ingala, en *Mil Mesetas*, “Hay en el fascismo un nihilismo realizado. A diferencia del Estado totalitario que se esfuerza por taponar todas las líneas de fuga posibles, el fascismo se construye sobre una línea de fuga intensa, que él transforma en línea de destrucción y de abolición puras” (Ingala, 2012: 339). Si el fascismo no es la tendencia de Tiqqun ni tampoco lo es el Estado es justamente porque habita en ese lugar extraño que Núñez, Ingala, Castro o Martínez nos recuerdan como la prudencia. Es por ello que la subversión de la semiocracia ha de hacerse desde dentro, ya que es ahí donde están contenidas las potencialidades, las cuales o bien pueden convertirse en una fuerza autodestructiva como sucede con los neofascismos que vemos diariamente o bien quedar nuevamente sofocados por los dispositivos en red y la semiocracia del Estado.

Ingala dirá que “la máquina de guerra trata de resistir esa apropiación, trata de abrir vías de escape en el sistema cerrado estatal” (Ingala, 2012: 339) y prosigue señalando que

la prudencia habrá de regir estos intercambios: no permitir que el Estado se apropie por completo de la máquina de guerra, pero tampoco consentir que la máquina de guerra invada totalmente la organización del Estado e implante una destrucción generalizada. Las líneas de fuga habrán de permanecer en situación de líneas de mutación y de cambio, de conexiones alternativas y creadoras -ni derivar en líneas de abolición y destrucción por una sobre-extensión de la máquina de guerra (Estado suicida), ni permanecer bloqueadas y obstruidas por la omnipresencia del aparato del Estado (Estado totalitario, en términos de Virilio [citado en el ya mencionado fragmento de *Mil Mesetas*] (Ibid.).

También conviene mencionar aquí que la máquina de guerra no sólo es de distinta naturaleza que el Estado, sino que “la máquina de guerra viene del afuera” (Ingala, 2012: 340). Por el Afuera no nos referimos a algo que queda en los márgenes, “a las afueras”, sino más bien en el sentido potencial que escondería, por ejemplo, lo raro para Mark

Fisher. El Afuera, dentro de los circuitos del Estado, es precisamente aquello que puede fugarse, “*aquello que no debería estar allí*” (Fisher, 2018c: 12). Es justamente este rasgo de “exterioridad real” (Fisher, 2018c: 20) lo que definiría lo raro. Prevenimos de una mala interpretación de esta exterioridad real como una exterioridad actual, por ponerlo más sencillo el Afuera, de la mano de Deleuze y Guattari nombrados por Andrew Culp, sería la “irreductibilidad del *nomos* a la ley, [el hecho de] que siempre habrá grupos no numerables, [...] que hay flujos que incluso el mejor axiomático nunca puede dominar, [...] que el poder produce ahora más de lo que puede reprimir” (Culp, 2016: 102). El Afuera pues es justamente donde se van a materializar los excesos, los excedentes, lo raro, de los procesos de desterritorialización de las líneas de fuga. El inconveniente del Afuera es que “uno no puede escribir suficientemente en el nombre del afuera [ya que] no tiene imagen, ni significación, ni subjetividad” (Ibid.). Así el único modo para mantener una relación con el Afuera es crear un “arma de guerra” (Ibid.) o un artificio o dispositivo para mejorar nuestra captación del mismo³³⁰, dispositivos de intensificación³³¹ (Fernández-Savater, 2020: 214).

De este modo podría pensar lo que Tiquun recoge del Autonomismo italiano como *separ/azione*. De hecho, renglones más abajo Tiquun nos ofrece una descripción de lo que ello mismo se refiere. Como comentan, *Separ/azione*

significa: no tenemos la menor relación con ese mundo. No tenemos nada que decirle, nada que darle a entender. No tenemos ninguna necesidad de que nuestras acciones de destrucción, de sabotaje, vayan seguidas de alguna explicación debidamente refrendada por la Razón humana. No actuamos en pos de eso que estamos viviendo ya en este momento, en pos de la irreconciliabilidad radical del Imperio y de tal experimentación, de la cual forma parte la guerra. Y cuando ante

³³⁰ “se trata de inventar dispositivos de intensificación para ver-sentir más y mejor lo que hay. *Filmar para ver* es el sugestivo título de un libro del director Jean-Louis Comolli sobre cine. La sensibilidad no es un dato natural, no se trata aquí de ninguna oposición entre naturaleza y artificio. Necesitamos toda clase de artificios y disciplinas que recreen nuestra mirada, refinen nuestra sensibilidad, afilen nuestra atención hacia lo existente” (Fernández-Savater, 2020: 214).

³³¹ En palabras de Tiquun, lo que ha de emerger nuevamente es el Afuera que fue convertido en Adentro, un Adentro ilimitado. “Lo que antes era *presente* en un cierto lugar delimitable se vuelve *posible en todas partes*. Lo que está plegado no existe ya positivamente, de manera concentrada, sino que se extiende hasta donde alcanza la vista, suspendido. Es el engaño final del sistema, y asimismo el momento donde es a la vez más vulnerable y más inatacable. La operación por la que el Estado liberal se pliega imperialmente puede describirse así: el Estado liberal había desarrollado dos instancias infra-institucionales por las que mantenía el respeto, controlaba la población; de un lado la policía, entendida en el sentido original del término - «La policía vigila todo lo que concierne a la felicidad de los hombres ... La policía vigila al vivo». (N. de La Mare, *Traite de la pólíce*, 1705)-, y del otro la publicidad, como esfera de lo que igualmente accesible a todos, y por tanto independientemente de su forma-de-vida” (Tiquun, 2008a: 60-61).

esa crítica global la gente razonable, los legisladores, los tecnócratas y los gobernantes preguntan: «Pero ¿entonces qué queréis?», nuestra respuesta será: «No somos ciudadanos. Jamás adoptaremos vuestro punto de vista sobre la totalidad, vuestro punto de vista sobre *la gestión*. Nos negamos a participar en el juego, eso es todo. No es cosa nuestra decidir con qué salsa queremos devoraros». La causa principal de nuestra parálisis, eso con lo que debemos romper, es la utopía de la comunidad humana, la perspectiva de una reconciliación final y universal (Tiqqun, 2014: 60).

Es en este punto donde Culp a rebufo de un Deleuze oscuro y Tiqqun coinciden: la destrucción del mundo. Pero al mismo tiempo, esta destrucción es creativa. Como dirá Culp recordando lo dicho en *El Anti-Edipo*, “Deleuze y Guattari dicen que el capitalismo destruye aquello que vino antes para poder crear su existencia terrenal, un proceso de tres pasos en el cual el primero es negativo (¡destruir!) y los dos siguientes son positivos (¡crear!; ¡crear!). Deleuze argumenta más tarde que el pintor ha de destruir clichés previos antes de crear una nueva imagen” (Culp, 2016: 24). De la misma manera vemos que Tiqqun dice unas páginas más adelante de la última cita: “*Debemos inventar una forma de guerra tal que el fracaso del Imperio ya no consista en verse obligado a matarnos, sino a sabernos vivos, cada vez más VIVOS*” (Tiqqun, 2014: 64).

Es por ello, para movilizar la percepción de su enquistada percepción de lo que hay, transmutar el poder por la potencia, las intensidades, etc., es preciso aflorar una sensibilidad que permita comprobar cómo el campo de batalla, la guerra en curso, está siendo debatida entre las sombras de un océano oscuro y hondo. Desde lo más profundo de las aguas respiran las centellas de un provenir sin imagen. Sin imagen, fija, que facilite al Imperio a identificarnos, ni sujeto político apto para el tablero político, sino indiscernibles, codificados, oscurantistas, místicos incluso. De ahí que hablemos en este texto de lo raro tal y como lo comprende Mark Fisher. Ya que posee un grado fundamental de experimentación³³².

³³² Como dirá Ingala citando al Franz Kafka de Deleuze, “no creemos sino en una *política* de Kafka, que no es ni imaginaria ni simbólica. No creemos sino en una o las máquinas de Kafka, que no son ni estructura ni fantasma. No creemos sino en una *experimentación* de Kafka, sin interpretación ni significancia, sino sólo protocolos de experiencia” (Ingala, 2012: 356). No sólo es con Kafka sino contra Kant que para Deleuze el papel de la experimentación va más allá de las sensaciones prefiguradas de la estética trascendental (Ingala, 2016: 398). Así, se nos aparece pues con Deleuze una inmanencia pura a diferencia de una trascendencia predefinida.

Así, toda esta interacción y creación de artificios o dispositivos de intensificación pasa por la reapropiación de los sentidos, del abandono paulatino de una anestesia de los mismos, etc., tal y comentan en la siguiente cita promoviendo una guerra por otros medios a los convencionales:

La guerra ya no puede entenderse como momento aislado de nuestra existencia, el de la confrontación última; a partir de ahora *nuestra propia existencia, en todos sus aspectos, ha pasado a ser una guerra*. Eso significa que el primer movimiento en esta guerra ha de pasar por la *reapropiación*. Reapropiación de los medios de vivir-y-luchar. Reapropiación, pues, de los espacios: el *squat*, ocupación o puesta en común de los espacios privados. Reapropiación de lo comunitario: constitución de lenguajes, de sintaxis, de medios de comunicación, de una cultura autónoma -que arrebate la transmisión de la experiencia de las manos del Estado-. Reapropiación de la violencia: cunitarización de las técnicas de combate, creación de fuerzas de autodefensa, dotación de armamento. En fin, reapropiación de las formas de supervivencia elementales: difusión de saberes-poderes médicos, de técnicas de robo y expropiación, organización progresiva de una red autónoma de abastecimiento (Tiqqun, 2014: 66).

La existencia pues, el mero hecho de saberse vivo (recuperada la potencial capacidad de morir sustraída por la *Life*®) implica el reconocimiento mismo de un estado de guerra en curso. Recobrada la presencia, al igual que las potencialidades dormidas, los dispositivos de captura y producción andarán al acecho. Desactivados, saboteados los parapetos de la semiocracia son precisos nuevos signos que permitan el paso, el contacto, con el Afuera. Se ha de “cortocircuitar el «aquí y ahora» para interpretar la escena de una manera diferente. Si bien todavía están en este mundo, se alejan de él. Esta es la vida de personajes tan agitados que llevan al mundo a la parálisis: el idiota de Dostoievski, el cabecilla de los siete samuráis de Kurosawa” (Culp, 2016: 48-49).

Entre estas figuras que propone Culp, Tiqqun optará por la del “guerrero³³³”:

El guerrero es ese ser que sólo accede a la sensación de estar vivo a través del combate, a través del enfrentamiento con el Otro; un ser que no consigue procurarse por sí mismo esa sensación de estar vivo. No hay nada más triste, en

³³³ Del mismo modo que Nietzsche en *Fragments póstumos* hablará de esa misma figura: “Nueva forma de / comunidad: / afirmarse de manera / guerrera. Si no, el espíritu / se debilita. Nada de «jardín», «esquivar las / masas» no basta. / ¡La guerra (¡pero sin / pólvora!) entre los / diferentes pensamientos! / ¡Y sus ejércitos!” (Tiqqun, 2008a: 99).

el fondo, que el espectáculo de esta forma-de-vida que, constantemente, espera del cuerpo-a-cuerpo la solución a su carencia de sí mismo. Pero tampoco nada más emocionante; porque esa carencia de sí mismo no revela una simple carencia, una falta de intimidad consigo mismo, sino por el contrario una positividad. El guerrero se ve completamente impulsado por un deseo, e incluso por un deseo exclusivo: su desaparición. [...] El guerrero aparece así condenado a su soledad (Tiqqun, 2014:73-74).

Y siguen más adelante con esta figura solemne y solitaria del guerrero diciendo que

El guerrero es una representación de la inquietud y de la devastación. A fuerza de no ser *ahí* [ni *así*], de no ser más que para-la-muerte, su inmanencia se ha hecho miserable y lo sabe. Pues nunca ha acabado de amoldarse al mundo. Por eso no se siente vinculado a él; sólo aguarda el fin. Pero se descubre también una ternura, incluso una delicadeza en el guerrero, la que le aporta ese silencio, esa semi-presencia. Si no se revela, muy a menudo no puede sino arrastrar a quienes le rodean en su carrera hacia el abismo. Es así como ama el guerrero: salvaguardando a los otros de la muerte que porta en su interior. En compañía de otros hombres el guerrero opta, pues, muchas veces, por la soledad. Y eso por benevolencia más que por hastío. O bien, irá a unirse a la manada enlutada constituida por los guerreros, los cuales no dejan de verse los unos a los otros dirigirse hacia la muerte. Pues no otra es su inclinación (Tiqqun, 2014: 75-76).

Más adelante Tiqqun sigue definiendo el guerrero como aquel que es capaz de vivir sin la sociedad, sin su aprobación, sin su consentimiento, sin su *representación*, cual nómada. La gloria del mismo recae en su misión: *la guerra permanente*. Su destino es el abismo del movimiento perpetuo.

El guerrero se nos presenta pues como el resultado de ese cortocircuito del “aquí y ahora” del mundo del que hablamos más arriba con Culp. “El guerrero no existe más que para la guerra, y como tal está consagrado a esta actividad” (Tiqqun, 2014: 75-76).

Así como Tiqqun propone la figura del guerrero, Andrew Culp traerá la del bárbaro, el cual, entendido desde su acepción peyorativa y discriminatoria por parte de los atenienses como aquellos que son incapaces de hablar la lengua, carentes de raciocinio, extranjero, sin virtud (Culp, 2016: 97). Tal y como los comprende Culp se caracterizan por dos aptitudes: primero, “rechazan ser educados en la lengua de la *polis* y [segunda], actúan con una rudeza salvaje que excede los límites de lo apropiado” (Culp, 2016: 98). En otras

palabras, “la primera boicotea los medios logocéntricos usuales de reconocimiento que le otorgarían los derechos comunales de ser humano [y la segunda,] les expulsa al incivilizado reino de las bestias faltas de decoro, protocolo y control” (Ibid.). El bárbaro se caracteriza, debido a su multiplicidad, por estar incapacitado para enrolarse en “ninguna síntesis” (Ibid.), con el único riesgo de que “su ferocidad amaine y su pasión disminuya” (Ibid.).

El bárbaro de Culp y el guerrero de Tiqqun se nos presentan pues, no como una subjetividad, sino como una técnica, una maquinaria, un proceso autónomo, soberano e inflexible (Ibid.). Tiqqun elabora esta noción de guerrero como técnica alegando que ello es

algo con carácter reappropriable, contaminante, cuyos efectos el Imperio no experimenta desde hace tiempo, y que intenta presentar como sujeto a fin de convertir ese algo en un ente cerrado, compacto, exterior. «Según magistrados genoveses el Black Bloc constituye “una banda armada”, de configuración horizontal, no jerárquica, compuesta por grupos independientes sin una dirección única, liberada por lo tanto del “peso de una gestión centralizada”, aunque de un dinamismo tal que es capaz de “elaborar sus propias estrategias” y de adoptar “decisiones rápidas y colectivas de gran resonancia”, aun manteniendo la autonomía de cada movimiento concreto. Por ello ha alcanzado “una madurez política que convierte al Black Bloc en un poder real”» («El Black Bloc es una banda armada» *Corriere della Sera*, 11 de agosto de 2001). Llevando hasta el delirio su incapacidad para entender la menor densidad ética, el Imperio se construye el fantasma de un enemigo que pueda abatir (Tiqqun, 2014: 85).

Algo totalmente nuevo, sumido en las condiciones del entorno y las intensidades que el mismo presenta. Un caso ya mencionado es el de Lawrence de Arabia, aunque también tenemos el de los partisanos italianos presentados en los siguientes términos por Valerio Romitelli en una entrevista con Amador Fernández-Savater:

La «política partisana» fue una política experimental: excluía la discusión en términos ideológicos (regímenes, sistemas o modelos buenos o malos) para pensar exclusivamente en cómo organizarse en el presente, en las condiciones existentes en la situación presente. Se trataba pues de una política completamente interna a la situación, al territorio y la población. [La política partisana] desarrollaba una estrategia autodeterminada, que se fundaba solamente sobre las

propias fuerzas, y se pensaba y decidía sobre el terreno (Fernández-Savater, 2020: 227).

Así, podríamos decir que la retaguardia se caracteriza por una complejización, un laberíntico hacerse en el entorno, enredarse con él de tal modo que el poder no tenga más que adentrarse en la boca del lobo. Como señala Tiqqun, la *técnica*, justamente, es algo por lo que tiene que pasar el Imperio. En sus palabras,

esas guerras particulares, esas configuraciones irregulares de la guerra, sin declaración previa, las que, gradualmente, han hecho que el Estado liberal se sumerja en el Partido Imaginario. Todas las doctrinas contra-insurgentes, las de Trinquier, Kitson, Beaufre o el coronel Château-Jobert, son unánimes al respecto: el único modo de luchar contra la guerrilla, contra el Partido Imaginario, pasa por el uso de sus técnicas (Tiqqun, 2014: 90).

De este modo, este sumergirse, se ve en las raras apropiaciones en campañas políticas, anuncios comerciales de televisión que intentan conectar con la “juventud” o esas patéticas formas seductivas que se desprenden de desesperadas intenciones. De todos modos, esto no sólo se reduce a nivel social, sino que también, la presencia de bárbaros o guerreros tiene efectos que se desparraman, justificando amenaza probable, por todo el tejido social, indiferenciando aquello que es civil y militar (Tiqqun, 2014: 93). De este modo lo social se informatiza, es decir, se genera información en plena confluencia entre los bárbaros, sus técnicas, por un lado, y por otro el Imperio mediante el aumento de “dispositivos de vigilancia borrosa, de rastreo y grabación” (Ibid.), lo que se llama “*low grade intelligence* (información de grado inferior)” (Ibid.). Se sentirá la presencia de la muerte en las manifestaciones pacíficas (Tiqqun, 2014: 93). Un “estado de emergencia permanente” (Tiqqun, 2014: 95), en el que el objetivo es la propia población, estas técnicas complejas para el Imperio, la aparición de figuras imaginarias y provisionales, siempre en transición, de bárbaros y guerreros que motivan, insuflan la insurgencia de retaguardia, la creación de laberintos, sumirse en el campo de intensidades, etc., bajo siempre el riesgo que supone la clandestinidad, el secreto o lo sectario mismo a ojos del Imperio y su incansable deseo asfixiante de toda forma, o en este caso, técnica.

Como explicará Tiqqun, la figura que contrarresta la del guerrero no es más que la del ciudadano. Éste es hablado por la lengua de los dispositivos, por hábitos desinflados. Un Sísifo que ostenta la felicidad de su condena, sin historia, sin más motivaciones que las que se le han impuesto y ha asumido. El ciudadano es el despliegue de autocontrol mismo

de los dispositivos. Una artificialidad entrometida. Siempre querer saber qué paso, para hacer un juicio, una moralina, una distinción, cuyo valor reside en la mera resonancia del espectáculo montado por el poder. Manuales de instrucciones hallados en restos de plástico. El ciudadano, sin irnos muy lejos de la teoría de Tiqqun, vendría a encarnar la figura del Bloom. El trabajador asalariado que sostiene la cultura del trabajo, la idolatría del mismo, en pos de mantener todo el ámbito mercantil funcionando, esperando que algún día todo acabe, ya sea apocalípticamente, con un despido o con un cambio rotundo de las políticas y leyes vigentes (Tiqqun, 2014: 125). El que acepta las medidas de austeridad, las líneas duras de la prensa mediática, y la industria del entertainment que es el campo de las democracias representativas (Tiqqun, 2014: 103). El ciudadano, el Bloom, el trabajador asalariado, no son más que los efectos epistémicos que produce en el cuerpo social, en su textura, el avance del Imperio, el espectáculo, etc., cercenando la aparición de bárbaros, guerreros e incluso técnicas más allá del ámbito controlado e hipervigilado por la red de dispositivos encarnados y esparcidos por cada individuo (Tiqqun, 2014: 125).

Así, volviendo a la cuestión del trabajo, este es “*la piedra angular en la fabricación del ciudadano*” (Ibid.), pues como está contemplado por la propia dinámica del capital, es “*preciso trabajar porque es preciso sentir la propia existencia, al menos en parte, como ajena a uno mismo*” (Ibid.), es decir, trabajar para ganarse uno su propia autonomía (Ibid.). Esta autonomía, el ganarse la vida, el *tener que ganarse* la vida, no es más que otra medida antiinsurgente (Tiqqun, 2014: 126) ya que la racionalización de las formas-de-vida por parte del Imperio a través de las figuras como la del ciudadano, teniendo como piedra angular el trabajo, su valor como medio para la autonomía, desvirtúa la posibilidad de cualquier misma forma-de-vida dejando sujeto a una productividad infinita que prosigue las líneas generales del Imperio. Ya no se puede dejar de trabajar, la vida a sido hurtada y puesta a buen recaudo. El trabajo, aunque sean trabajos de mierda como diría David Graeber³³⁴, siguen siendo formas socialmente aceptables para perseguir intereses privados, o la dichosa autonomía que no cesa de estar sumida dentro de los calabozos con lindos paisajes del neoliberalismo. Como nos dirá Tiqqun el trabajo no abandona su carácter militar, de ordenamiento, de producción de la vida. Legiones de

³³⁴ Cfr. Graeber, David (2018) *Trabajos de mierda* (trad. Iván Barbeitos) Madrid: Ed. Ariel.

trabajadores se manifiestan por la reducción de la jornada laboral y el aumento del salario mínimo, al igual que las condiciones laborales. Legiones.

Sabemos qué puede un trabajador, pero ¿qué puede un bárbaro o un guerrero? Tiqqun responde que,

*Hemos emprendido la búsqueda de una medida positiva de no-trabajo, de liberación de esa servidumbre de mierda de la que disfrutaban los patronos, y que el movimiento socialista oficial siempre nos ha impuesto como un título nobiliario. No, verdaderamente ya no podemos denominarnos “socialistas”, ya no podemos aceptar vuestra infamia». Eso a lo que se enfrenta con tal violencia el Movimiento del 77, ese movimiento que suponía la asunción escandalosa y colectiva de las formas-de-vida, fue el partido del trabajo, el partido de la *negativa* frente a toda forma-de-vida. Y la hostilidad del socialismo en relación a la legitimidad del Partido Imaginario pudo medirse en términos de miles de presos (Tiqqun, 2014:131).*

Continúan en la siguiente página diciendo que

la afirmación inmediata de necesidades o deseos, por cuanto implica de intimidad consigo misma, se contraviene *éticamente* con la pacificación imperial; y no cuenta siquiera con la excusa de la militancia. La militancia y la crítica de ésta resultan ambas, aunque de distinta manera, compatibles con el Imperio; una como forma de trabajo, la otra como forma de impotencia. Pero la práctica que quiere ir más allá, donde una forma-de-vida impone su modo de decir «yo», se precipita hacia la caída si no calcula el alcance del golpe [...] somos *untorelli*, agentes contagiosos, que sólo sirven para ser exterminados. Y en esta guerra de aniquilación, a lo que hemos de temer más es a la izquierda, porque es la depositaria oficial de la fe en el trabajo, de ese fanatismo especial que supone la negación de toda diferencia ética en nombre de la ética productiva. [...] Ese credo expresa el desarrollo de un ser, el Trabajador, que al margen de la producción no conoce más que la degradación, las distracciones, el consumo o la autodestrucción, un ser que ha perdido hasta tal punto el contacto con sus propias inclinaciones que se hunde si no es movido por alguna necesidad externa, por alguna *finalidad*. Cabe recordar a este respecto que la actividad mercantil, cuando surgió como tal en el seno de las antiguas sociedades, no pudo calificarse apropiadamente, al estar en sí misma no sólo privada de sustancia ética, sino que dicha privación quedaba elevada al rango de actividad autónoma. No puede, por lo tanto, sino definirse en negativo: como carencia de *scholè* para los griegos, a-

scholia; y como carencia de *otium* para los romanos, neg-otium. Y así, con sus fiestas, con sus manifestaciones *fine a se stesso*, con su humor acerado, su ciencia de las drogas y su temporalidad disolvente, como viejo *arte del no-trabajo*, el Movimiento del 77 hizo temblar decisivamente el Imperio (Tiqqun, 2014: 132-133).

El Movimiento del 77 supuso, tras la experiencia del mayo del 68, un verdadero incordio para las fuerzas del estado. Los movimientos, las multiplicidades, las políticas prefigurativas de los anarquistas, atentaban cual *untionelli*, cual virus, contagio, peste, todos los dispositivos de captura y producción provenientes del estado, habilitando la emergencia y afirmación disidente de formas-de-vida que ya estaban ahí, presentes. Ante la militarización ciudadana mediante el uso del trabajo, ante el avance imperialista de la actividad autónoma y acéfala de los mercados, asciende el *arte del no-trabajo*. Esa piedra angular que es el trabajo, el Trabajador, algo que señala Tiqqun fue la causa del tembleque del Imperio, es justamente lo que rescata en estas últimas líneas Tiqqun del Movimiento italiano del 77. Atentar contra la ética de la productividad y la eficiencia.

Todo esto mencionado no sería nada sin una fuga, sin una decisión, sin un corte en el corriente flujo del ser supuesto un trabajador, un ciudadano, y bloomificar así nuestra existencia. El deseo de devenir anónimo, secreto, de ocultarse, de hacer de las ciudades o los pueblos lugares para la conspiración, para una liberación paulatina del trabajo, supone abandonarse al proceso mismo que las figuras del bárbaro o el guerrero suponen. Por ello este libro no puede ser un programa, no ofrece una línea de actuación, sino que llama a una ampliación de los regímenes de percepción y por ende de actuación³³⁵. Se dirige a todos y a nadie, y en ese lugar extraño de enunciación nos invoca al anonimato, al odio práctico o al pesimismo, más que paralizante, activo, positivo, a la afirmación conspirativa y los riesgos que ello supone. No es baladía que nombren tan seguido las cuestiones vinculadas con el terrorismo o la incitación a la guerra civil, ya que ello supone excedernos del mismo mapa político, de la partida de ajedrez infinita³³⁶. Recordemos el no-lugar del bárbaro, su definición negativa por los atenienses³³⁷. Invocar al bárbaro

³³⁵ Ello supone “un acto de interrupción colectiva de las maneras establecidas de ver y vivir, una forma de *parar el mundo* como diría Carlos Castaneda” (Fernández-Savater, 2020: 17). A fin de cuentas, “*hacernos cargo* de un trozo de mundo” (Ibid.).

³³⁶ Como dirá Amador Fernández-Savater, antes que proseguir con un devenir compuesto por “comportamientos reactivos y manifestaciones, al fin, de una misma impotencia” (Fernández-Savater, 2020: 16), interrumpirlo para “convertirnos en agentes del propio cambio” (Ibid.).

³³⁷ Como mero apunte, consideramos con Andrew Culp, que la figura del guerrero o del bárbaro es una figura de insuficiencia, ya que sus sentidos se evocan a la sensación la cual desborda toda concepción

supone darse a la presencia, manifestar problemáticas “concretas, vividas, situadas, efectuadas a través de espacios, experiencias, dispositivos, *hechas con el cuerpo*” (Fernández-Savater, 2020: 17). Darse a la “*politización*” (Fernández-Savater, 2020: 18) que “ocurre cada vez que abrimos y sostenemos colectivamente preguntas sobre cómo queremos vivir juntos (Fernández-Savater, 2020: 19), no dejando la política de lado sino sumarla en el proceso en el que nos hemos sumido. Este viraje necesario se da justamente porque Tiqqun, tanto como el Partido Imaginario y el Comité Invisible, como hemos podido comprobar, no piensan que el gobierno reside en el gobierno, sino que “*está incorporado en los objetos y las infraestructuras que organizan nuestra vida cotidiana (y de la que dependemos totalmente)*” (Fernández-Savater, 2020: 82). Por ello no es posible hacer un programa, reduciendo el propio gesto una mera insensatez, de ahí que figuras como el guerrero acaezcan en el texto, ya que se trata de invocar el presente en situación, desde ningún lugar más que el que se nos da al encuentro.

De esos medios en los que nos hallamos sumidos, de esas técnicas propagadas por doquier en la infraestructura cotidiana, se deducen los mismos fines por las que fueron proveídas. Lo que señala Tiqqun con la generación de nuevas técnicas, y la invocación del guerrero, es que nos planteemos técnicas que evoquen otros fines, otros destinos que sólo podemos llegar con dichas figuraciones del Afuera. Artilugios, traducciones, experimentaciones, etc., con el fin de plantar una semilla que haga perder de vista la teología del dinero y la teleología de la ética productivista.

Así pues, sin programa, y con apuntes sobre una guerra en curso, proseguimos con el comentario de texto.

posible, descripción, atenuación, etc., de aquello que nos atraviesa. Es por ello que devenir indiscernible, secreto, conspirador, etc., es consecuente del campo del que proviene el bárbaro o el guerrero, ya que la sensación no se puede explicar, sino respetar y asumir como parte fundamental de lo que supone estar vivo (Culp, 2016: 111).

7. *La hipótesis cibernética de Tiqqun seguido de A propósito de Tiqqun de Giorgio Agamben y Fuck Off Google por el Comité Invisible*

El texto original de la Hipótesis Cibernética podemos encontrarlo en *Tiqqun II* del año 2000 publicado en la web *Bloom0101.org*. También *Fuck Off Google* lo hallamos en la web bajo la publicación de *A nos amis* del 2014.

Por otro lado, los textos añadidos a esta versión en castellano que utilizaremos han sido traducidos por Alfredo Borroso, Eugenio Tisselli, Raúl Suárez Tortosa y Santiago Rodríguez Rivarola para las editoriales Acuarela y A. Machado cuya publicación vio la luz el año 2015.

En esta primera ristra de citas, nos encontramos con un apartado en el que se intentan definir tanto el léxico como los sentidos que habitaremos a lo largo de los escritos de Tiqqun. La explicación, bien detallada e historiográficamente respetuosa, elabora en un ejercicio periodístico un rastreo de las ideas propuestas en sendos textos que trataremos a continuación. De todo este apartado he hecho una selección de lo que considero nos será relevante para el abordaje del texto.

El orden cibernético es un orden que alimentamos entre todos³³⁸, con nuestra participación, nuestros *feedbacks*, nuestros datos. El modelo serían Google o Facebook, si los pensamos como formas de gobierno y no simplemente como inocentes páginas de contactos o buscadores. El poder cibernético extrae y procesa información, gestiona lo vivo entendido como información, aspira a *gobernar el mundo como Facebook o Google gobierna las redes virtuales*. La visión cibernética del mundo es la de un vasto complejo de circuitos homogéneos que se trata de engrasar permanentemente, filtrando y ordenando la información, restableciendo una y otra vez el equilibrio, detectando las anomalías, estructurando las posibilidades, previendo o gestionando los accidentes. *Para que todo fluya*. En un orden circular. En un ecosistema controlado. En un hormiguero humano³³⁹ (Tiqqun, 2015: 9-10).

³³⁸ Esta cita viene a colación de esta otra en la que define lo que es una *tecnología de poder*: “Una *tecnología de poder*, para la cual gobernar significa «coordinar racionalmente» los flujos de información y decisiones que se producen «espontáneamente» en el cuerpo social” (Tiqqun, 2015: 9).

³³⁹ La comparación con un hormiguero humano recuerda a lo mencionado por Paul Virilio citado por Pelbart cuando señala tres consecuencias de la integración cibernética en la vida; primero la reducción de las distancias para agilizar los procesos, abolir la perspectiva, encoger el tiempo y el espacio, reducir la experiencia sensorial, etc.; segundo, pasar de individuo a dividuo, es decir, no hay humanos sino usuarios

Bien, por orden cibernético, lo que se comprende es la percepción de un avance atroz de la tecnología y su incorporación en la vida. Hay un devenir-tecnológico que queda capturado precisamente por estos grandes modelos mencionados como Facebook o Google. El gobierno por dicho modelo, diseño, se caracteriza justamente por la manutención de los flujos interactivos con las plataformas, o como señalan, *feedbacks*. Toda interacción queda recopilada, guardada, y dispuesta para ser consultada posteriormente, analizada e incluso vendida.

Esta operación llevada a cabo por aquellos que poseen el monopolio de “las máquinas tecnológicas de información y comunicación” (Pelbart, 2009: 71) tiene como objetivo operar en el “corazón de la subjetividad humana, no sólo en su inteligencia, sino también en su sensibilidad, en sus afectos, en sus fantasmas incoscientes” (Ibid.). Es por ello que es necesario que “*todo fluya*” (Tiqqun, 2015: 10), para mantener las formas de “ganado cibernético, o ciberzombies, como lo formuló Châtelet en su texto *Pensar y vivir como puercos*” (Pelbart, 2009: 163).

Es por esta razón que, líneas más abajo, señalan cual es el punto de incidencia revolucionaria, lo cual recuerda a algo que ya en las previas entregas hemos visto: “[...] la cuestión revolucionaria no es un problema de programa, sino *de ritmo*” (Tiqqun, 2015: 11). Esto recuerda precisamente al previo libro comentado, *Esto no es un programa*, pero en este caso no se trata del reconocimiento de la futilidad de la cuestión revolucionaria sujeta a un programa, sino precisamente al darnos cuenta de, precisamente, el estado actual de las formas-de-vida y el atravesamiento que supone la biotecnología.

Siendo esta la problemática y complejización de la cuestión revolucionaria consideramos que es suficiente para adentrarnos en la lectura del texto a comentar.

cual terminales, seres lisiados repletos de prótesis tecnológicas; y tercero, la catalización panóptica de toda estructura deontológica, una omnipresencia controladora técnico-social. En resumidas cuentas, “extrema velocidad, extrema parálisis, extrema desmaterialización, extremo control, extrema serialización” (Pelbart, 2009: 76).

7.1. *A propósito de Tiqqun*

Proseguimos pues con otro comienzo, en este caso del escrito de Giorgio Agamben, *A propósito de Tiqqun*.

[...] el poder circula y siempre lo ha hecho a través de dispositivos de todo tipo (jurídicos, lingüísticos, materiales, etc.), para Tiqqun el poder *no es otra cosa que eso*. No aparece como una entidad superior, soberana, con respecto a la sociedad civil y la vida, sino que *coincide desde dentro y completamente con la sociedad y la vida* (Tiqqun³⁴⁰, 2015: 24).

Agamben, a lo largo de este escrito hablará “a propósito” de los escritos hilvanados por Tiqqun. En esta cita como se puede leer, Agamben sitúa a Tiqqun como un minucioso analista de dispositivos. No conformándose un enemigo común como el Imperio, ve que el mismo se da fragmentariamente. Si Tiqqun señala la crisis de la presencia como un lugar de excedencia y por ende de captura a la par que resistencia del dispositivo, es precisamente porque la guerra no es de escala de clases, partidos, sindicatos, grupos, o minorías sino “de una singularidad cualquiera, de alguien cualquiera, como aquel que desafía un tanque en la Plaza Tiananmen, y que ya no se define por su pertenencia a una identidad específica, ya sea de un grupo político o de un movimiento social” (Pelbart, 2009: 36). Llevada la guerra a este nivel no resulta extraño que, como consecuencia, Tiqqun defienda la presencia constante de una guerra civil que no cesa de ser ocultada, y es precisamente esta denuncia que se hace los dispositivos la que lleva a Tiqqun a “[...] unir los dos planos que en los análisis de Foucault aún permanecen separados -los dispositivos de gobierno y los procesos de subjetivación- haciéndolos coincidir completamente el uno con el otro” (Tiqqun, 2015: 25).

¿A qué se refiere Agamben con esta referencia a Michel Foucault? Como sabemos, Agamben es un gran estudioso de la obra de Foucault, elaborando su teoría entorno a las cuestiones vinculante a la biopolítica, llevando dicha cuestión más allá de una cuestión meramente epocal, sino más bien recurrente en la vida humana, ya que su relación con el

³⁴⁰ No es, en este caso, Tiqqun quien poseería la autoría de este texto, sino Giorgio Agamben. Es curioso como la organización ha absorbido el texto para ubicarlo, alistarlo, en sus filas. También, y esto son fabulaciones nuestras, se hace patente en algunos de los textos de TCIPI como cierto estilo agambeniano se filtra en las líneas de sus textos.

poder siempre ha estado mediada por una institución legítima que discrimina entre la vida que merece ser protegida de aquella que queda fuera, la *nuda vida*.

Peter Pál Pelbart expresa esta distinción de forma prístina. Según Pelbart, todo esto comienza con Agamben estableciendo una diferencia entre *biós* y *Zoé*. *Bios* se refiere a la vida cualificada, “una forma-de-vida, un modo de vida de un individuo o grupo” (Pelbart, 2009: 64), mientras que *Zoé* se vincula “a la vida como un hecho, es el hecho de la vida, natural, biológica, la «vida desnuda»” (Ibid.). Así, lo que pasa con el poder soberano es que toda forma de *biós* es reducida a mera *Zoé*, a cierto desorden bárbaro podríamos decir, presentándose este poder como única vía posible para la supervivencia de la *biós*. Dicho por Pelbart:

el contexto contemporáneo reduce las formas-de-vida a vida desnuda, desde lo que se hace con los prisioneros de Al Qaeda en la base de Guantánamo, o con la resistencia palestina, o con detenidos en las cárceles de Brasil hace pocos años atrás [el libro de Pelbart es del 2009], hasta lo que se perpetra en los experimentos biotecnológicos, pasando por la excitación anestésica en masa a que somos sometidos cotidianamente, reducidos como estamos a un manso ganado cibernético (Pelbart, 2009: 64).

De este modo, el elogio de Agamben a Tiqqun por sus análisis de dispositivos viene precisamente por este juego tramposo al que el poder somete al *Biós*. Por ello, como señala más adelante Agamben, la escritura de Tiqqun no se esfuerza por ser anónima únicamente, sino que habla desde un lugar en que la idea de autor pierde todo sentido (Tiqqun, 2015: 26), ya que se dirige a esas formas-de-vida que subsisten bajo las capas de silicona, en cada lágrima, en aquello que el cuerpo ya no aguanta más, y como dirá Peter Pál Pelbart, lo que no se aguanta más es el “*adiestramiento* y la *disciplina*. Junto a esto, tampoco aguanta más el sistema de martirio y narcosis que el cristianismo primero, y la medicina luego, elaboraron para lidiar con el dolor, uno en la secuencia y tras el rastro del otro: culpabilización y patologización del sufrimiento, insensibilización y negación del cuerpo” (Pelbart, 2009: 56).

Tiqqun pues, no es una persona jurídica ni una forma de subjetividad, es decir, lo único que hay es un encadenamiento de palabras que respetan o no la gramática intentando desplazar la cotidianeidad del *SE* producido por la red de dispositivos del Imperio. Por ello la escritura de Tiqqun no sólo cancela la figuración de un autor difuminándola en un

colectivo, en un *nosotros*³⁴¹, sino que invita a ser participe al lector de esa agrupación poniendo entre paréntesis su presencia por un momento y evocándole a ese vacío, desierto, desde el cual producir una apertura.

Dicho esto, consideramos oportuno señalar cómo, en las líneas siguientes, Agamben conecta su teorización sobre la biopolítica haciendo una fuerte alusión a la cuestión del terrorismo de estado y sus semejanzas con el grupo anarquista francés mediante la criminalización de sus actos, especialmente tras lo sucedido en la comuna Tarnac, en el que la gendarmería francesa fue mandada a capturar a un grupo de jóvenes anarquistas por ser los autores del libreto *La insurrección que viene*. Explica cómo se creó una orden especial, excepcional, para ir contra ellos. Lo cual, como ya mencioné, da pie para hablar de lo referido al terrorista y su papel fundamental para los estados de derecho.

Antes de pasar al siguiente texto nos entusiasmaría citar el último comentario poético que regala Agamben, señalando con él el espectro al que pertenecen los decires de Tiqqun, como aquello que o bien excede o bien se queda corto con respecto a *lo terrorista*.

Me gustaría concluir recordando una historia que me contó un viejo amigo mío, José Bergamín, poeta e intelectual que peleó en la Guerra Civil española del 36. El gobierno republicano les había enviado a los Estados Unidos a él y a otro poeta, Rafael Alberti, para buscar apoyo del gobierno norteamericano, pero fueron detenidos en la frontera por la policía que les interrogó largamente, acusándoles de comunistas. Tras diez horas de interrogatorio, después del cual obviamente no les dejarían entrar, mi amigo les dijo: «Escuche, no soy y nunca he sido un comunista, pero aquello que ustedes llaman comunista, seguramente lo sea». Pienso que nosotros, en el mismo sentido, debemos decir: «No somos y jamás seremos terroristas; pero aquello que ustedes parecen designar con la palabra “terrorista”, eso somos». (Tiqqun, 2015: 28).

Si recordamos la parada que hicimos en Agamben, comentado por Peter Pál Pelbart, sobre los conceptos de *Biós* y *Zoé* podemos contemplar aquí justamente lo que supone darse a las formas-de-vida frente al poder que se presenta hegemónico en su afán por la captura

³⁴¹ En el que se dan tanto los sujetos como los dispositivos dejando la idea de autor, como genio creador, no solo sin sentido o funcionamiento, sino como una figura de mal gusto e inauténtica. No en un sentido discriminatorio sino anclada a una ontología aún regida por los principios de autoridad y responsabilidad penal (Tiqqun, 2015: 26).

Tiqqun, Partido Imaginario, Comité Invisible

y la producción. Somos aquello que no encaja, sino que se lo hace encajar, he ahí las resistencias, las excedencias tanto por exceso como por falta.

Continuemos pues con el capítulo *Fuck Off, Google*, este ya escrito por el Comité Invisible.

7.2. *Fuck Off, Google*

“Como en todo período de transición, el paso de la vieja gobernabilidad económica a la cibernética incluye una fase de inestabilidad: una apertura histórica en la que la propia gobernabilidad *como tal* puede ser puesta en jaque” (Tiqun, 2015: 40).

La integración tecnológica como medio de organización y control social, es algo que de momento es un proceso de perfeccionamiento e intrusión suave en la cotidianeidad. Como recuerda Peter Pál Pelbart, Deleuze en un pequeño apéndice de su libro *Conversaciones*, el cual se titula *Post-Scriptum* nos señala que, siguiendo lo dicho por Michel Foucault, hemos pasado de una sociedad disciplinaria a una sociedad de control, “expresión de Burroughs” (Pelbart, 2009: 85). Partiendo de las “instituciones de confinamiento, como la familia, la escuela, el hospital, la prisión, la fábrica, la caserna” (Ibid.), tras la Segunda Guerra Mundial, este esquematismo social se generaliza, los muros se caen y se expande, se estiran, “asumiendo modalidades más fluidas, flexibles, tentaculares, informes y desperdigadas” (Ibid.). Este “espacio *liso*” (Ibid.) por el que navegamos, no sólo es el objetivo sino la prueba misma que hallamos en la cotidianeidad al ver como esas instituciones son puestas en estado de crisis, inestabilidad, a favor de esta transición cibernética.

El CI continúa hablando de algo llamado “diseño ontológico” (Tiqun, 2015: 40), difundido por Terry Winograd, el cual fue mentor de Larry Page, uno de los fundadores de la empresa Google³⁴². Sobre éste citan directamente a Terry:

Al surgir de nuestras formas ya existentes de estar en el mundo y afectar profundamente la clase de seres que somos, (el diseño de las tecnologías de la información) constituye una intervención en el trasfondo de nuestro patrimonio... es necesariamente una tarea reflexiva y política (Tiqun, 2015: 40).

Esto queda vinculado a la cibernética, a esa ciencia empleada por la aspiración gubernamental estructurada complementariamente con el latir del capitalismo. En este

³⁴² Este manifiesto fue escrito a cuatro manos como señala Andrew Culp, las cuales pertenecen a los ya mencionado y a, por un lado, Jared Cohen director de Google Ideas, formado como experto en antiterrorismo ocupando previamente a su fichaje por Google un puesto en el Departamento de Estado, “donde convenció a Condoleezza Rice para que integrase las redes sociales en la «caja de herramientas diplomáticas» de la Administración Bush” (Culp, 2016: 20). Por otro tenemos a Eric Schmidt, presidente ejecutivo de Google. Hecho el cuarteto el manifiesto fue publicado en “*The New digital Age*” (Ibid.) en el que se revela “la profunda ambición de Google por extender sus intereses del gobierno estadounidense tanto dentro como fuera de sus fronteras ¿Su herramienta central? La conectividad” (Ibid.).

sentido lo que señala Terry es justamente que la incidencia de las tecnologías en la vida cotidiana influye al modo en el que nos relacionamos con el otro y sobre todo cómo vemos a aquel. Por ello el CI dirá que

El sujeto racional de Occidente, que aspira a dominar el mundo y todo lo que en él puede ser gobernado³⁴³, deja paso a la concepción cibernética de un ser sin entrañas, un *yo sin yo*, un ser emergente y climático constituido por su exterioridad y sus vínculos. Un ser que, bien armado con su Apple Watch, llega a entenderse satisfactoriamente a sí mismo solamente a partir de datos externos, es decir, estadísticas que cada uno de sus comportamientos genera. Es un *Yo Cuantificado* dispuesto a monitorear, medir y optimizar frenéticamente cada uno de sus gestos y de sus afectos. Para la cibernética más avanzada, ya no existe el ser humano y su entorno, sino un sistema-ser que es, en sí mismo, parte de un ensamblaje complejo de sistemas de información y concentradores de procesos autónomos: un ser que puede entenderse mejor desde el camino medio del Budismo Indio que desde Descartes. «Para el hombre, estar vivo significa lo mismo que participar en un amplio sistema global de comunicación», afirmó Wiener³⁴⁴ en 1948. (Tiqqun, 2015: 40-41).

La integración de la vida en estos sistemas pretende ser total y totalizante. Los dispositivos de saber/poder estadístico marca la regularidad con a la que nos movemos, deseamos, actuamos, etc., con el fin de construir aquello que el CI llama como “*Yo Cuantificado*” (Ibid.). De este modo, *SE* cultiva un deseo evocado a la misma teleología inscrita en los dispositivos cuantificadores de uso diario. Sumergido pues en una red de contactos con sus correspondientes *feedbacks* cartografiados permanentemente, el *yo* cuantificado marca una distinción con aquellos de las sociedades disciplinarias, ubicados dentro de los márgenes, de los muros de las instituciones. La tecnología pues, incorporada a la vida, biotecnologías, hacen inseparables el sistema de ensamblajes complejos de sistemas de información y sus concentradores de procesos autónomos, y cualquier emergente forma-de-vida. Captura y circulación.

³⁴³ Venía hablando sobre la concepción dualista tan marcada por Occidente en la que siempre hay una distinción entre yo y mundo, cuerpo y mente, individuo y sociedad, etc. (Tiqqun, 2015: 40).

³⁴⁴ Norbert Weiner, mencionado en el primer apartado, es un matemático e informático teórico que aportó conocimientos sobre cibernética durante la brecha de la Primera Guerra Mundial, en la que la concepción del hombre y el mundo se vio alterada. Es justamente en este punto, a finales del siglo XIX, en el que vemos el carácter apocalíptico en el que se funda toda esta ciencia, viéndose a sí misma no sólo como redentora sino como una condena necesaria (Tiqqun, 2015: 39).

Así como la economía política produjo un *homo economicus*, manejable dentro de los marcos industrializados, la cibernética está produciendo su propia humanidad. Una humanidad transparente, vaciada por efecto de los propios flujos que la atraviesan, electrificada y conectada al mundo a través de la información y el creciente número de aparatos que la difunden. Se trata de una humanidad inseparable de su entorno tecnológico, puesto que este la constituye y, por tanto, la maneja. Tal es el objeto actual del gobierno: ya no el ser humano o sus intereses, sino su «entorno social». Un entorno cuyo modelo es la *Smart city* (*ciudad inteligente*). *Smart* ya que, mediante sus miles de sensores, produce información cuyo procesamiento en tiempo real hace posible la autogestión. *Smart*, en fin, puesto que produce y es producida por habitantes *smart*. La economía política solía reinar sobre las personas dejándolas libres para perseguir sus propios intereses; la cibernética en cambio, las controla al otorgarles la libertad de comunicarse. (Tiqqun, 2015: 41-42).

Una cierta “libertad negativa”, como diría Isaiah Berlin en su libro *Dos Conceptos de la Libertad* del 1958, engañosa. Los medios quedan dispuestos, la libertad de actuar es manifiesta, dentro de los límites del derecho penal, pero ahora con la incorporación, a “tiempo real” de dispositivos de control, que median entre todos, entre nosotros, entre empresas, entre gobiernos, entre uno mismo (el yo que no es del todo cuantificado y el que está por serlo), etcétera. La autogestión de los intereses personales dentro de las Smart cities queda reducido, nuevamente, a una mera gestión con los sistemas desplegados por doquier. Si precisamente hablamos de integración el CI es precisamente en su carácter de hipostasis, de subirse a la nube, quedar registrado, codificado y disponible para ser computarizado para vaya uno saber qué fines. Lo valioso, lo que sirve a la sociedad de control es precisamente la acumulación de información en cada una de estas gestiones que realizamos diariamente. Así,

Tras la promesa futurista de un mundo lleno de personas y objetos totalmente conectados, en el que los coches, los refrigeradores, los relojes, las aspiradoras y los consoladores estarían directamente conectados entre sí, y también a Internet, hoy tenemos algo que ya es directamente observable: el funcionamiento del sensor más polivalente de todos: *yo*. Hice footing e, inmediatamente, compartí mi ruta, mi tiempo, mi rendimiento y la evaluación de mi carrera. Siempre *posteo* fotos de mis vacaciones, mis veladas, mis revueltas, mis colegas; de lo que voy a comer y de a quién me voy a follar. En apariencia no hago gran cosa; sin embargo, produzco un torrente continuo de datos. Trabaje o no, mi vida cotidiana

permanece igualmente valiosa: es un verdadero *stock* de información (Tiqqun, 2015: 43).

Tanto si es de forma voluntaria (redes sociales) como involuntaria (dispositivos de vigilancia y captura facial mediante IA), la población no sólo está siendo monitorizada, reducida a datos y consultada, sino que mediante estas proto-Tecnópolis el yo-sistema aplasta cualquier forma-de-vida para ser amplificadas, generalizadas, a esta tendencia cibernética. Como dirán Danowski y Viveiros de Castro recordando a Bruno Latour, esta “transformación del mundo” (Danowski & Viveiros de Castro, 2019: 67) no sólo supone el “fin de la bella inmanencia pagana, [una] duplicación fantasmática de la realidad, traición a la Tierra, olvido del ser, sentimiento del absurdo, relativismo, nihilismo. Sobre todo en su fase posromántica, primero con los existencialismo y, más tarde, con los (de)constructivismos posmodernos, la separación entre el hombre y el mundo se vuelve una inconmensurabilidad ontológica absoluta” (Ibid.). Latour, citado por Danowski y Viveiros de Castro, nos presenta dos formas complementarias: “la de la desaparición del mundo al ser absorbido por el sujeto y transformado en su objeto (en una construcción social, una figura retórica, un fantasma del deseo)” y la otra, que consideramos es vinculante con lo que venimos exponiendo junto con el CI, “la de la desaparición del sujeto al ser absorbido por el mundo y transformado en cosa entre cosas, un artefacto orgánico montado por un relojero ciego” (Ibid.), lo cual nos resuena a esa última frase sobre el Budismo Indio de unas citas más arriba (Tiqqun, 2015: 41).

Este tornarse mundo, como un gran ensamblaje del que somos meramente un objeto más dentro de un sistema atroz y dantesco, oculta el deseo mismo que encontramos en el neoliberalismo: “ya no necesitamos rendir cuentas al mundo, ya no tendremos que lidiar con ningún límite, porque nos habremos vuelto mundo, al volverse mundo mismo, el cosmos en su totalidad, una “forma de inteligencia magníficamente sublime”: Hombre-Universo” (Danowski & Viveiros de Castro, 2019: 95). Esta sería la posición encarnada por los singularistas en los que confluye “la idea de una autofabricación del hombre del futuro y de su ambiente por la eugenesia y por la síntesis tecnológica de una nueva naturaleza” (Danowski & Viveiros de Castro, 2019: 93), encabezados por Vernor Vinge y Ray Kurzweil (Ibid.). Los singularistas contemplan que esta discontinuidad antropológica, “un súbito arrebatamiento cibernético que viene siendo preparado por el aumento exponencial de la capacidad de procesamiento de la red mundial de

computadoras” (Danowski & Viveiros de Castro, 2019: 94), es algo deseable y necesario para el progreso, manutención y destino humanos.

Por otro lado, tanto si la tecnofilia como la tecnofobia dividen el espectro de lo que está ya sucediendo al cuerpo social, el CI da un paso atrás y contempla justamente el concepto mismo de lo técnico. Sobre ello dirá lo siguiente:

La tecnofilia y la tecnofobia forman una pareja diabólica unida por una falsedad central: la que afirma que «lo técnico» existe. Aparentemente, dentro de la esfera de la existencia humana, es posible dividir entre lo que es técnico y lo que no lo es. Pero, de hecho, no es así. Uno solamente debe observar el estado incompleto en el que nacen los humanos, el tiempo que les toma lograr desplazarse por el mundo o hablar, para darse cuenta de que su relación con el mundo no viene dada en absoluto, sino que es más bien un resultado de todo un proceso de elaboración. Puesto que no se debe a una compatibilidad natural, la relación del ser humano con el mundo es esencialmente artificial, o *técnica*, si preferimos hablar en griego. Cada mundo humano es una particular configuración de técnicas culinarias, arquitectónicas, musicales, espirituales, lingüísticas, agrícolas, eróticas, marciales, etc. Y precisamente por esto podemos decir que no existe una esencia humana genérica: solamente existen técnicas específicas. También porque cada técnica configura el mundo, materializando así una cierta relación con él, una cierta *forma de vida*. Entonces, uno no «construye» una forma de vida: uno simplemente incorpora técnicas a partir del ejemplo, del ejercicio o el aprendizaje. He aquí la razón por la que el mundo que nos es familiar rara vez nos parece «técnico»; porque el conjunto de artificios que le dan su estructura ya forma parte de nosotros. Más bien son aquellos que no nos son familiares los que parecen poseer una extraña artificialidad. Podemos deducir de esto que el carácter técnico de nuestro mundo solamente se revela en dos circunstancias: la invención y la avería. Solamente cuando presenciamos un descubrimiento, o cuando falta, se descompone o se rompe algún elemento familiar, la ilusión de que vivimos en un mundo *natural* cede ante la evidencia de lo opuesto (Tiqqun, 2015: 51-52).

Lo técnico, deducimos de la cita, ya contempla una forma-de-vida, una dirección, una teleología, una relación con el entorno que apunta hacia algún lado. Lo técnico es introyectado, es practicado, aprendido, es lento, pesado, forma el hábito, y paulatinamente se vuelve parte de nuestra cotidianeidad. Un saber-hacer con el entorno. La presencia supone esto precisamente, mediante la incorporación de técnica uno halla modos de darse a la existencia. Además, a raíz de la cita podemos comprender que las técnicas, su

incorporación, no es más que circunstancial y provisoria. Frente a una emergencia, una avería de la técnica, nos damos a la invención, una técnica nueva, distinta, que solventa dicha dificultad. Por el contrario, lo cibernético no sólo solventa el problema, sino que se lo lleva por delante. Como explica Peter Pál Pelbart, “todo sufrir debe llamar a un actuar, pero un actuar que no impida el sufrimiento; las patologías de lo viviente reclaman una medicina, pero una medicina que respete las patologías como una condición de vida” (Pelbart, 2009: 59). Esa condición de vida, del cual emerge la urgencia, la hostilidad del entorno y la descomposición del cuerpo, es justamente lo que lo cibernético viene a extirpar de la vida a favor de un ser-sistema inmutable, como los datos que se almacenan en SAIs³⁴⁵.

Así, lo que vemos con la aplicación de la cibernética como mundo-sistema, es nuevamente una pretendida homogeneización de las formas-de-vida, una biotecnología que ponga en equivalencia a todos con todos y, como dijo el CI más arriba, siendo libres los mismos de participar o no de ello³⁴⁶.

De este modo el CI prosigue señalando que,

Toda herramienta configura y encarna una relación particular con el mundo y los mundos formados de esta manera no son equivalentes o, al menos, no lo son más que los humanos que los habitan. Y así como esos mundos no son equivalentes, no son jerarquizables. Nada puede calificar a cualquiera de estos mundos como «más avanzado» que los demás. Son sencillamente distintos, cada uno con su propio potencial y su propia historia. Para poder jerarquizar los mundos es necesario introducir un criterio implícito que haga posible la clasificación de las diferentes técnicas. En el caso del progreso, este criterio reside en la simple productividad cuantificable de las técnicas, considerada independientemente de las implicaciones éticas de cada una de ellas o del mundo sensible que estas generan. Por este motivo, no existe más progreso que el progreso capitalista y esto a su vez explica por qué el capitalismo consiste en la destrucción ininterrumpida de lo existente. Además, el hecho de que las técnicas produzcan mundos y formas de vida no significa que la esencia del ser humano sea la

³⁴⁵ Siglas que refieren a “Sistemas de alimentación Ininterrumpida”. Estos sistemas sobreviven a pesar de cualquier apagón, cualquier interrupción en la línea de corriente eléctrica.

³⁴⁶ Siguiendo a Nick Land en *Meltdown*, escrito éste del 1996, para cumplir con la revolución maquínica, la máxima expresión de un aceleracionismo de derechas, convendría disolver las formas yojas propias del trabajo a una pura cibernización quedando así presos de estas redes. En palabras de Noys, “la máquina cibernética es a la vez una liberación de la carne y la destrucción de la carne, resulta en la *jouissance* de la inmersión en la inmanencia” (Noys, 2018: 101).

producción, tal como creyó Marx. Y he aquí lo que tanto tecnófilos como tecnófobos pasan por alto: la naturaleza *ética* de toda técnica. (Tiqqun, 2015: 53).

Esta naturaleza ética de la técnica es precisamente la que contempla la teleología misma de la aplicabilidad de esta³⁴⁷. Si el CI se refiere a la esfera ética olvidada es precisamente por la procedencia de esta implantación cibernética: la ética productiva. Esta comprende como principales objetivos el aumento de la eficiencia y la productividad, arrasando con todo aquello que se antepone, incluida la vida misma para la cual se han estipulado estos patrones como esenciales para la conservación de la especie humana. Tal es el avance de esta ética o lógica, que sus mutaciones han sido integradas, incluso deseadas por el común denominador poblacional. Así, Peter Pál Pelbart nos habla del salto de “la *sujeción* a la *servidumbre*” (Pelbart, 2009: 90) en referente nuevamente al cambio de las sociedades disciplinarias a las de control donde queda más expuesta esta lógica productivista y aún así más difusas, al mezclarse las esferas productivas (fábricas) y las reproductivas (hogares). Recordando lo señalado por Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas*, diferencia entre *sujeción social* y *servidumbre maquinica*, señalando que mientras en la sujeción social uno podía distinguirse con la servidumbre esta distinción no es ya posible. En palabras de Deleuze y Guattari, “allí los hombres no están sometidos, sino que son piezas de una máquina que sobrecodifica el conjunto (lo que llamamos ‘esclavitud generalizada’, por oposición al a esclavitud privada de la Antigüedad)” (Pelbart, 2009: 91).

Es por ello que el CI afirmará lo siguiente acerca de este avance cibernético que no ha dejado de ser la lógica productivista:

La tecnología no es la consumación del desarrollo técnico sino, por el contrario, la expropiación de las distintas técnicas constitutivas de lo humano. La tecnología es la *sistematización* de las técnicas más *efectivas* y, por tanto, el aplanamiento y empobrecimiento de los mundos y relaciones con el mundo que cada una despliega. La tecno-logía es *el discurso acerca de las técnicas que se proyecta constantemente sobre la realidad material*. [...] el capitalismo es esencialmente tecnológico: es la organización provechosa de las técnicas más productivas en un sistema. Su figura cardinal no es la del economista, sino la del ingeniero. El ingeniero es un especialista en técnicas y, por tanto, su principal expropiador:

³⁴⁷ Como recuerda Peter Pál Pelbart, la técnica no es meramente el dominio de la naturaleza, sino más bien una relación concreta entre la humanidad y la naturaleza (Pelbart, 2009: 180). Por ello, con Agamben, lo que propone es que se muestre, se desvele aquel hiato, la separación que se establece entre una y otra, qué se entiende por naturaleza y qué se entiende por humanidad, y cómo, así, se alza la técnica como intermediaria. Operar justamente en ese vaciamiento tanto del hombre como del animal (Ibid.).

alguien que no se deja afectar por ninguna de ellas y expande su propia ausencia del mundo por todos lados. Es una figura triste y servil. La solidaridad entre el socialismo y el capitalismo se confirma ahí: en el culto al ingeniero. (Tiqqun, 2015: 53-54).

Sumado el Ingeniero a la lista de subjetividades que Tiqqun viene elaborando, junto con el Trabajador, el Ciudadano, la Jovencita, nos encontramos en este caso con una subjetividad, cuya función no es más que la traducción de toda técnica al sistema capitalista. El Ingeniero pues viene a representar la parte fundamental, la infraestructura misma del capitalismo, siendo tecnológica su esencia. Una entidad acéfala cuyo mero propósito es la criba y búsqueda de potencialidades que permitan el aumento de las capacidades, las aptitudes de un capitalismo cada vez más glocalizado. Lo efectivo, lo eficiente, propio de la ética productivista, es justamente lo contamina cualquier técnica transformándola, elevándola, a esa enciclopédica recopilación ingeniera llamada tecnología.

Del mismo modo que al Trabajador y al Ciudadano se le opuso la figura del guerrero (Tiqqun) y la del bárbaro (Andrew Culp) tenemos en este caso la presencia del *Hacker* como opuesto a la del ingeniero. Así, comparando una figura con la otra el CI dirá:

La figura del hacker contrasta punto por punto con la del ingeniero, a pesar de los esfuerzos artísticos, policiales o empresariales por neutralizarla. Mientras que el ingeniero captura todo lo que funciona para hacerlo funcionar aún mejor y servir así al sistema, el hacker se pregunta «¿cómo funciona esto?» con el fin de encontrar los puntos débiles del artefacto en cuestión, pero también para inventarle usos alternativos y experimentar con él. En este caso, experimentar significa explorar las implicaciones *éticas* de tal o cual técnica. El hacker extrae técnicas del interior del sistema tecnológico para liberarlas. Si somos esclavos de la tecnología, se debe precisamente a que en nuestras vidas cotidianas existe un conjunto de artefactos que consideramos como «técnicos», a los que siempre veremos cómo cajas negras mientras no nos veamos a nosotros mismos como algo más que inocentes usuarios³⁴⁸. (Tiqqun, 2015: 54-55).

La diferencia que se podía intuir entre una y otra figuración queda pues expuesta en esta cita. Si por un lado el Ingeniero se evoca a un *éxito* constante, alienado en su acéfalo

³⁴⁸ Recomendamos, viendo las tendencias de estos comentarios, la lectura del breve *Manifiesto Hacker* del 1986 de Loyd Blakenship.

discurrir progresivo y científico en el que desarrolla nuevas tecnologías, aumentando sin sentido más que el que le otorga la lógica productivista, y busca la forma de implementarlas, diseminarlas por el cuerpo social, ya sea mediante Start-up's o reuniones con grandes empresas siguiendo los derroteros de un análogo Silicon Valley, por el otro tenemos al hacker, cuya aparición consiste en la interrupción de todos estos procesos, la intromisión, el sabotaje, la búsqueda del *exilio* de la prisión que supone ser un usuario más de dicha tecnología y su velada teleología³⁴⁹. Acabar con esa *servidumbre* que señalamos previamente junto con Deleuze y Guattari traídos por Pelbart. Aumentar, nuevamente, amplificar la sensibilidad, los rasgos perceptivos que quedan invisibilizados por el asombro de las nuevas tecnologías³⁵⁰. Reconocer la contaminación inherente a todo discurso tecnológico. Ir más allá de la participación indirecta con la tecnología como un tecnófobo o tecnófilo y des-devenir, desplegar, este devenir-sistema que los gobiernos han tomado del diseño de empresas tecnológicas como las mencionadas al inicio de este escrito. Antes que sumirnos en una temporalidad homogeneizante propia del Imperio, es más sugestiva la imagen que propone Deleuze con un llamado por Pelbart como “bizarro mosaico [...] del tiempo” (Peter Pal Pelbart en VVAA, 2002: 27) que comprende

el presente como síntesis pasiva sub-representativa, o contemplación contractante (Plotino, Hume); el pasado como Memoria ontológica, Memoria-mundo, Cono Virtual (Bergson); el futuro como retorno selectivo que rechaza el Sujeto, la Memoria, el Hábito (Nietzsche); la oposición Aïon/Cronos (estoicos); el tiempo del acontecimiento (Péguy, Blanchot); lo Intempoestivo (Nietzsche); el tiempo como “desfase” (Simondon); la Censura y un tiempo que no rima (Hölderlin); el tiempo recobrado, el tiempo puro o reencontrado del arte (Plotino, Proust); el tiempo liberado de su subordinación al movimiento (Kant invirtiendo a Aristóteles); el tiempo como Diferencia, o como Otro (Platón contra Platón); el tiempo como Potencia, no como Finitud (Bergson contra Heidegger); el tiempo como afuera (Blanchot, Foucault) (Peter Pal Pelbart en VVAA, 2002: 27-28).

Esta idea se repite como señala Mark Fisher al comentar lo que significaría para Lovecraft “la sombra fuera del tiempo” (Fisher, 2020: 26) dentro del contexto de lo raro, señala que

³⁴⁹ Huidas como las que insinuaba Kafka como recuerda Pelbart. No se trata de hallar la libertad, sino de experimentar una salida. Kafka propone protocolos de experimentación, devenires insólitos, “estados del deseo en relación con una máquina: la máquina de la justicia, la máquina familiar, la máquina capitalista, la máquina tecnocrática...” (Pelbart, 2009: 118).

³⁵⁰ Como dirá Culp, “estos comportamientos diarios muestran que nuestro mundo aparentemente moderno de mercancías no nos ha robado nuestro sentido del asombro; estamos tan maravillosamente conmovidos por los medios de comunicación como solíamos estarlo antaño por los ángeles” (Culp, 2016: 16).

“la sombra es algo que se le *recorta* al tiempo. Esta idea de cosas «recortadas» de su lugar habitual nos indica la afinidad de Lovecraft con las técnicas modernistas del *collage*” (Ibid.), así la sombra “de lo que hay *fuera del* tiempo es, en parte, una sombra de lo que hay más allá del tiempo tal y como lo entendemos y lo experimentamos normalmente” (Fisher, 2020: 27). ¿Cómo aparece aquí el hacker? Justamente, trayendo las sombras que señalan un más allá del tiempo amputado y procesado del ingeniero y su tecnología. Este gesto permite una apertura a otros tiempos menos desbocados, diferentes formas de darse a la presencia, formas-de-vida con sus técnicas y su comprensión del cosmos ante la aparición constante de cualquier urgencia, interrelacionándose, compartiéndose, dándose al encuentro, no presas como meros usuarios de un sistema cibernético inmenso. Tanto el mosaico de Deleuze como el collage de los modernistas traído por Fisher dan cuenta de cierta temporalidad de la técnica que se distingue, precisamente, de aquella que construye el ingeniero.

Con este último párrafo terminamos con este comentario sobre *Fuck Off Google* para dar comienzo al texto principal del libro, *La hipótesis Cibernética*, escrito este por Tiqqun. Continuemos.

7.3. *La hipótesis Cibernética*

El gesto cibernético se afirma mediante una negación de todo lo que escapa a la regulación, de todas las líneas de fuga que componen la existencia en los intersticios de la norma y de los dispositivos, de todas las fluctuaciones comportamentales que no sigan, en definitiva, las leyes naturales. En la medida en que ha conseguido producir sus propias verdades, la hipótesis cibernética es hoy el *antihumanismo más consecuente*, aquel que quiere mantener el orden general de las cosas a la vez que se jacta de haber superado lo humano (Tiqqun, 2015:70).

Cuando Tiqqun habla de la hipótesis cibernética, versa sobre el complemento perfecto del proyecto capitalista. La cibernética, tras el liberalismo (el cual absorbe (Tiqqun, 2015: 69) producto de la primera guerra mundial, se presenta como una ética que trasciende la política de Estado y nos ubica en un régimen en el que el control policial ha pasado a manos de la propia sociedad mediante el empleo de dispositivos. Una organización social que, apoyada en la objetividad ofrecida por las ciencias sociales, la tecnología y la manutención de los flujos de información de las redes ayuda a la idea de pilotaje (Tiqqun, 2015: 70), gobernanza y administración de la misma. Si Tiqqun señala que hay una trascendencia de la política es precisamente porque las figuras de soberanía, como puede ser el jefe de estado, la realeza, los primeros ministros, etc., son figuras anticuadas que convienen diluir, transformar, *pasivizar*, en diferentes centros de procesamiento de datos, persecución y ejecución protocolos de seguridad remotos (Tiqqun, 2015: 73). El Leviatán líquido (no sólo ha sido liquidada su figura, sino que como un fantasma se lo mantiene vivo en la estructura cibernética de la sociedad).

Lo que Tiqqun indica con la hipótesis cibernética es que el dominio de lo óptico, la dispersión de dispositivos y la administración de los flujos de información como componentes integrantes de la cibernética permitirán un control objetivo de la población, de lo viviente.

Con la cibernética, la producción de subjetividades singulares y la producción de totalidades colectivas se engranan para replicar la Historia bajo la forma de un *falso movimiento de evolución*. Genera el fantasma de un Mismo que consigue siempre integrar al Otro: como explica un cibernético, «toda integración real se funda en una diferenciación previa» (Tiqqun, 2015: 74).

Prótesis biónicas, extensiones cibernéticas, durabilidad de órganos, acceso privilegiado a datos privados, mejora sustancial de los procesos neuronales, reducción del espíritu a un conjunto de recuerdos replicables...

La hipótesis cibernética nos presenta un frente bélico que carcome lo vivo y todo lo que dura (Tiqqun, 2015: 74). Aquello que se inició en el siglo XVIII, o llamado el siglo de las Luces y la Razón, progreso evocado a la ciencia y la técnica, la ilustración, lo ilustrado, la luz, el avance, peldaño a peldaño, hacia arriba (supuestamente), no tendría que tener como acepción las cualidades del avance. Ya que es la razón instrumental la que guía los pasos de este tipo de proyecciones, proyecto ilustrado. El dominio de la naturaleza, de los medios adecuados para cumplir con el sueño de autoconservación, en sí mismo, el proceder, enfocado a los medios y despreciando la irracionalidad de los fines, se evoca al círculo tanático del perfeccionamiento, del progresismo, del subir peldaños, de trascender lo humano tomado como naturaleza impía que, también, ha de ser dominada y llevada hacia la luz. No hace falta retomar lo dicho por Adorno y Horkheimer en *La Dialéctica de la Ilustración*, ni recordar lo que supuso el Holocausto entre otras barbaridades de la segunda guerra mundial, o incluso fijarnos en el hombre empresario de sí de Foucault, el hombre unidimensional de Marcuse y un largo etcétera. Aquí, centrándonos en el Bloom, y aplicándole la hipótesis cibernética, vemos como la preocupación por los medios triunfa sobre los fines. Las sociedades teleológicas entienden la cibernética como un medio provisional.

Tiqqun, al final de la primera intervención cita a Abraham Moles, un sociólogo, filósofo y psicólogo de las ciencias de la comunicación nacido en Francia en el 1920. Publicó varios libros que se movían dentro del campo de estudio del comportamiento humano señalando las diferentes posibilidades que ofrecía la tecnología en la sociedad en plena era de la información.

Abraham Moles, su más celoso ideólogo francés, ha sabido expresar esta pulsión exclusivamente de muerte que anima a la cibernética: «Concebimos que una sociedad global, un Estado, puedan encontrarse regulados de forma tal que estén protegidos contra todos los accidentes del devenir: de tal manera que cambien eternamente para seguir siendo iguales. *Es el ideal de una sociedad estable expresado por medio de mecanismos sociales objetivamente controlables*» (Tiqqun, 2015: 74).

En esta cita podemos ver la necesaria equivalencia, la homogeneización que precisa la cibernética para, nuevamente ese juego tramposo que bien señaló Agamben como indicamos más arriba junto con Pelbart sobre el *Biós* y el *Zoé*, protegenos de cualquier accidente del devenir. Siendo pues el objetivo ser “objetivamente controlables” como señala Abraham Moles, la teleología, lo que corresponde a la esfera ética de la técnica, merece ser sacrificado a favor de esta necesidad intrínseca a todo proyecto de sociedad estable.

Antes esta amenaza de Moles, Tiquun señala que el cometido de estas siguientes líneas será proseguir

Estudiando la formación de la hipótesis cibernética, propongo aquí *una genealogía de la gubernamentalidad imperial*. Y a continuación le opongo otros saberes guerreros, que ella borra cotidianamente y por los cuales acabará siendo derribada. (Tiquun, 2015: 74).

Análisis genealógico y plan de ataque. Sigamos.

Sobre el nacimiento³⁵¹ de la cibernética, tarea que llevará a cabo mediante una genealogía como veremos a continuación, dirá lo siguiente:

Norbert Wiener, erudito norteamericano de origen ruso, se encarga de desarrollar con algunos colegas una *máquina de predicción y de control* de las posiciones de los aviones enemigos con el objetivo de destruirlos. Entonces solo era posible prever con exactitud correlaciones entre algunas de las posiciones del avión y algunos de sus comportamientos. El desarrollo del «Predictor», la máquina de previsión encargada a Wiener, requiere pues un método particular de tratamiento de las posiciones del avión y de comprensión de las interacciones entre el arma y su blanco. *Toda la historia de la cibernética apunta a conjurar esta imposibilidad de determinar a la vez la posición y el comportamiento de un cuerpo*. La intuición de Wiener consiste en *traducir el problema de la incertidumbre en problema de información* dentro de una serie temporal donde algunos datos se conocen y otros no, y en *considerar al objeto y al sujeto del conocimiento como un todo*, como un «sistema». La solución consiste en introducir constantemente en el juego de los datos iniciales *la distancia* constatada entre el comportamiento deseado y el comportamiento efectivo, de manera que coincidan cuando la distancia se anule,

³⁵¹ Si hablamos de nacimiento es precisamente porque no tratamos los orígenes. No se trata de una ficción que dé cuenta del *gignomai*, sino de una recopilación de datos, reseñas, escritos, textos, etc., que dan cuenta de la realidad de una idea y sus primeros desarrollos, sus expresiones, sus volcamientos, huellas.

como ilustra el mecanismo de un termostato. El descubrimiento supera considerablemente las fronteras de las ciencias experimentales: controlar un sistema dependería en última instancia de que se instituya una circulación de informaciones llamada «feedback» (retroalimentación) o retroacción. El alcance de estos resultados para las ciencias naturales y sociales se presentó en 1948 en París en una obra que responde al título sibilino de *Cybernetics*, que designa para Wiener la doctrina del «control y la comunicación en el animal y la máquina» (Tiqqun, 2015: 77).

Varias cosas. Geolocalización, predicción de la conducta, reducción del cuerpo a un sistema animado (y animal) y traducción del flujo de datos al algoritmo comportamiento deseado = comportamiento efectivo. El proyecto del señor Wiener consiste, como su nombre indica, en adelantarse, predecir, anticipar el comportamiento de la sociedad mediante un avanzado tratamiento de la información y el mantenimiento de los captadores de la misma (feedback). Una sociedad abierta a la cerrazón del dispositivo de control.

La acumulación de información, de todo tipo, equivale a, eliminando del mapa la cuestión de la incertidumbre, poder. No es la invocación de la frase típica de “saber es poder” sino una versión cibernética de la misma, “información es poder”. Esta herramienta bélica no solo toma a la sociedad en su conjunto como esencialmente terrorista, sino que, si se presta atención, en las redes sociales deambulan torrentes de información que cumplen con la función de otorgar la sensación de, dos cosas: estar al día y así generar más información, y depositar en dicha información la posibilidad de saberse con una opinión informada, es decir, justificar una ideología, ya que hay un juicio discriminatorio del *feed* que se mira y un *back* que lo respalda (me gusta/no me gusta) (comportamiento deseado = comportamiento efectivo).

No resulta difícil realizar una analogía con la palabra con la que se nombró a la creación de Weiner. El “Predictor” se refiere, además de a este dispositivo, a un test de embarazo, un control de paternidad. Ambos tienen como objetivo aportar una predicción, canalizar objetivamente un deseo, advertir sobre un futuro. Una situación embarazosa, que puede producir dolores de parto, puede ser abortada o, dependiendo del caso (circunstancias), tenerlo. Ese nacimiento, puede ser el origen de la inestabilidad, de la incertidumbre, de lo indescifrable, de la información nula... Aunque del mismo modo, este nuevo ser, puede ser una nueva forma de subsistencia del capitalismo, un nuevo modo de organización de la producción y el consumo. Dicho de otro modo, este control de natalidad fiscaliza

aquello que puede ser absorbido por el capital y aquello que no. Como la eugenesia espartana, sólo los elegidos por el oráculo serán los que sirvan a la *comuni3n*. Si hay una historia de los vencedores y otra de los perdedores, tambi3n la hay de la eugenesia, de la muerte de lo que nace en el seno de la propia patria. Es decir, no aquello que hace oposici3n antagonista directa, sino aquello que indirectamente ataca la constituci3n de la propia formaci3n desde dentro.

Por resumir el 3ltimo p3rrafo, la funci3n del “Predictor” es la de corroborar el grado de amenaza que se est3 dando y sus posibles neutralizaciones.

Continuando con la cibern3tica, explica Tiqqun que 3sta

Supone que el *control de un sistema se obtiene mediante un grado 3ptimo de comunicaci3n entre sus partes*. Este objetivo reclama en primer lugar la extracci3n continua de informaciones, es decir, procesos de *separaci3n* de los seres de sus cualidades, producci3n de diferencias. Dicho de otra manera, el dominio de la incertidumbre pasa por la *representaci3n* y la *memorizaci3n* del pasado. Por un lado, la imagen espectacular, la codificaci3n matem3tica binaria -inventada por Claude Shannon y expuesta en *Mathematical Theory of Communication* el mismo a3o en que se enuncia la hip3tesis cibern3tica- y, por otro, la invenci3n de m3quinas de memoria que no alteran la informaci3n y el incre3ble esfuerzo por su miniaturizaci3n -es la funci3n estrat3gica determinante de las nanotecnolog3as actuales-, conspiran juntas para crear estas condiciones a nivel colectivo. As3 organizada, la informaci3n debe a continuaci3n volver al mundo de los seres, vinculando unos a otros, del mismo modo en que la circulaci3n mercantil garantiza su puesta en equivalencia. La retroacci3n, clave de la regulaci3n del sistema, reclama ahora una *comunicaci3n* en sentido estricto. La cibern3tica es el proyecto de una recreaci3n del mundo mediante el bucle infinito de estos dos momentos: la representaci3n que separa, la comunicaci3n que vincula; la primera dando la muerte, la segunda imitando la vida (Tiqqun, 2015: 79).

Poner en equivalencia el comportamiento deseado y el comportamiento efectivo supone, como se3ala Tiqqun, almacenar la informaci3n, mantener los canales de recepci3n y producir en base a ello una representaci3n, un perfil que imita la vida. Esa representaci3n convierte lo dicho y hecho, no solo en algo fundamentalmente necesario para la cibern3tica, sino que es imprescindible para predecir, controlar y ejecutar las medidas necesarias para mantener cierto grado de inestabilidad. La amenaza se hace manejable,

analizable, controlable, predecible, etc., si está compartimentado cual duplicado, una “imagen espectacular”. Esto no solo permite imitar la vida sino, y aquí el problema, dirigirla hacia una virtualidad que termina por eliminar las fronteras con aquello que la separa. Como ya dijimos más arriba junto con Pelbart, las esferas de la producción y reproducción se entremezclan (Pelbart, 2009: 90) mediante la reiterada constante de “La Representación y la memorización del pasado” (Tiqqun, 2015: 78) y una subsecuente “separación de los seres de sus cualidades” (Tiqqun, 2015: 78). Así, se establecen los medios de “comunicación que vinculan” (Tiqqun, 2015: 79), no al otro, sino a todo un sistema de usuarios, o como Tiqqun le llama, “el Infierno del cibernético” (Tiqqun, 2015: 83).

Pero la cuestión no se queda ahí, Tiqqun va más allá y, ante este infernal destino, ese futuro mediante el que se explica “la descomposición de lo viviente, el desequilibrio en economía, la disolución del vínculo social, la decadencia...” (Tiqqun, 2015: 83), se crea la “segunda cibernética” (Tiqqun, 2015: 83) como si de una segunda naturaleza se tratara, para contrarrestar la entropía que conllevaría la mera subsunción de lo social a lo cibernético.

Así, “lo que se llamará la «segunda cibernética» será el proyecto superior de una experimentación sobre las sociedades humanas: una *antropotécnica*” (Tiqqun, 2015: 83).

Tenemos pues un primer nivel de la cibernética, que consiste en la manutención de la separación del ser de sus cualidades y el almacenamiento de la información circulatoria. En este segundo nivel, esta segunda cibernética, hallamos la *antropotécnica*³⁵², que

consiste en luchar contra la entropía general que amenaza a los seres vivos, las máquinas, las sociedades, o sea, crear condiciones experimentales de una revitalización permanente, restaurar constantemente la integridad de la totalidad. «Lo importante no es que el ser humano esté presente, sino que exista como soporte viviente de la idea técnica», constata el conferenciante humanista Raymond Ruyer. Con la elaboración y el desarrollo de la cibernética, el ideal de las ciencias experimentales, que estaba ya en el origen de la economía política por vía de la física newtoniana, viene de nuevo a echarle una mano al capitalismo (Tiqqun, 2015: 83-84).

³⁵² Cfr. Sloterdijk, Peter (2013) “Introducción: sobre el giro antropotécnico” en *Has de cambiar tu vida* (trad. Pedro Madrigal) Madrid: Ed. Pre-Textos, p.11

Como apuntamos previamente, la cibernética se constituye como complemento del propio capitalismo. Ahora sabemos que dicho complemento está compuesto por dos niveles: la técnica y la antropotécnica. Ya sabemos a qué se refiere Tiqqun con la primera, con la técnica, pero ¿qué hay de la segunda? “*la segunda cibernética ya no es una hipótesis de laboratorio, sino una experimentación social*” (Tiqqun, 2015: 84). Pero ¿a qué se refiere Tiqqun con esta definición? ¿En qué consistiría una experimentación social?

Consideramos que Jorge Alemán presenta de un modo semejante a cómo apunta Tiqqun con dicha definición cuando dice que,

El procedimiento de los medios orientados por las corporaciones dominantes se define como un acto de enunciación que siempre busca esconder su carácter histórico, y también los intereses que promueve bajo un modo supuestamente universal. En este aspecto, el orden simbólico que atraviesa al Neoliberalismo, se comporta como un dispositivo racional que aparenta promover diversas formas de subjetividad, mientras la repetición de lo mismo en el circuito ilimitado de la mercancía prosigue su marcha incesante y circular. [el despliegue del Neoliberalismo] intenta, en su dominación sociohistórica, tocar y alterar severamente el lugar del advenimiento del sujeto en el campo del lenguaje (Alemán, 2016: 13-15).

Jorge Alemán señala algo semejante a lo que viene esbozando Tiqqun. El Neoliberalismo, al igual que esta segunda cibernética, se expande a través del desplazamiento de las subjetividades del cuerpo social, a la par que borra las trazas de su trama sociohistórica, de su avance. Lo que está en disputa es “el campo del sentido, la representación y la producción biopolítica de subjetividad” (Alemán, 2016: 15).

Esta segunda cibernética, a la que apunta Tiqqun, pone el énfasis sobremanera en generar una indistinción entre las ciencias naturales y las ciencias humanas (Tiqqun, 2015: 83). Es decir, producir subjetividades de la certeza, anclados a la fuerza imposible de totalización de la economía política. Tanto Tiqqun, como Jorge Alemán, contemplan que el avance del Neoliberalismo y de esta segunda naturaleza tiene por objetivo la suplantación, mediante objetivaciones, de toda forma-de-vida, alterando “el lugar del advenimiento del sujeto en el campo del lenguaje” (Alemán, 2016: 15).

De ahí que Tiqqun, al hablar de esta segunda cibernética hable directamente de antropotécnica. Uno de los horizontes a los que apunta esto de la antropotécnica es a lo que Herbert Simon,

profeta de la Inteligencia Artificial, retoma en los años sesenta [del] programa de Von Neumann con el fin de construir un *autómata de pensamiento*. Se trata de una máquina dotada de un programa, llamado *sistema experto*, que tiene que ser capaz de *tratar la información* para resolver los problemas de cada ámbito de competencias particular y, por asociación, ¡el conjunto de los problemas prácticos con que se enfrenta la humanidad! El *General Problem Solver* (GPS), creado en 1972, es el modelo de esta competencia universal que resume todas las otras, el modelo de todos los modelos, el intelectualismo más aplicado, la realización práctica del adagio preferido de los pequeños maestrillos sin maestría según el cual «no hay problemas, solo hay soluciones» (Tiqqun, 2015: 81).

Análisis de la información obtenida, traducción matemática, calculo predictivo, solución. Es curioso como el “modelo de todos los modelos” sea llamado GPS. No sólo parece solucionar problemas de forma general, sino que indica cual es la ruta (sino la mejor) para resolver el problema. La antropotécnica recuerda a ciertos pasajes de *La Jovencita*, ya que, mediante su dispositivo, todo aquello que excede es tratado (como información), de forma competente. Por ello, al igual que el GPS no ve problemas, sino gestiones, soluciones. Es de este modo que la fantasía cumple su fin con la creación de un “*autómata del pensamiento*” o Inteligencia Artificial, capacitada para organizar, de forma eficiente mediante cálculos probabilísticos, una serie de opciones posibles ante cualquier inconveniente. Un HAL como en *2001: Odisea en el espacio*, novela ésta del escritor de ciencia ficción Arthur C. Clarke.

El objetivo, pues, de esta segunda cibernética

es construir lo que Giorgio Cesarano³⁵³ llama una sociedad animal estabilizada que «[entre las termitas, las hormigas, las abejas] tiene como presupuesto natural de su funcionamiento automático la negación del individuo; así la sociedad animal en su conjunto (termitero, hormiguero o panal) se plantea como individuo plural, cuya unidad determina y es determinada por el reparto de papeles y de las funciones -en el marco de una “composición orgánica” en la que es difícil no ver el modelo biológico de la teleología del Capital» (Tiqqun, 2015: 84).

³⁵³ Filósofo y poeta italiano nacido en Milán en 1928 produjo varios ensayos sobre filosofía y poesía, ambos de carácter crítico con el avance del liberalismo como economía política, la industrialización de grandes partes del mundo, apoyando así las grandes resistencias que nacieron en dicha época de entre guerra y levantamiento de frentes antagónicos revolucionarios. Fallece en su ciudad natal en 1975.

Volvemos a la misma idea de antes: el individuo como un objeto más en un universo de objetos. Una “composición orgánica” con órganos, institucionalizaciones, dispositivos, Estados atomizados, etc., un control absoluto del progreso de la humanidad como una gran masa orgánica. Un rejunte, a fin de cuentas, de cuerpos y tecnología.

Esta percepción recuerda a lo que Peter Pál Pelbart comenta sobre la película *Crash* de David Cronenberg, basada en la novela de James G. Ballard. Dirá parafraseando a Cronenberg, que dicho libro “esta anticipando la psicología del siglo XXI. Si en esta película los autos se usan físicamente, sexualmente, es porque de ahora en más el cuerpo humano debe ser concebido con sus extensiones tecnológicas y nerviosas” (Pelbart, 2009: 74). Y una línea más adelante recordando lo que señaló una psicoanalista paulista hablando del film, “el auto pasa a ser “una alegoría de extrañas relaciones posibles con lo inhumano tecnologizado”” (Ibid.). La “composición orgánica” supone pues una hibridación tras una deshumanización con todo el ensamblaje tecnológico. Si las hormigas tienen el hormiguero, nosotros el Internet de las cosas, esta antropotécnica, segunda cibernética³⁵⁴.

Pasemos pues, tras esta última cita, al tercer capítulo de *La hipótesis cibernética*.

Bajo la influencia de George Bateson³⁵⁵ -el von Neumann de las ciencias sociales- y de la tradición sociológica norteamericana obsesionada por la cuestión de la desviación (el vagabundo, el inmigrante, el criminal, el joven, yo, tú, él, etc.), la sociocibernética se dirige prioritariamente hacia el estudio del *individuo como lugar de feedbacks*, es decir, como «personalidad autodisciplinada». Bateson vierte en el *reeducador social en jefe* de la segunda mitad del siglo XX, en el origen tanto del movimiento de la terapia familiar como de los cursos sobre técnicas de venta desarrolladas en Palo Alto. Porque la hipótesis cibernética reclama una configuración radicalmente nueva del sujeto, individual o colectivo, en el sentido de un *vaciado*. Descalifica la interioridad individual como mito, y con ella toda la psicología del siglo XX, incluido el psicoanálisis. Ya no se trata de arrancar al sujeto de los vínculos tradicionales exteriores, como había

³⁵⁴ Muy semejante al ejemplo de Pelbart con la película de Cronenberg encontramos la novela de Thomas Pynchon del 1973 titulada *El arcoíris de gravedad*. En ella el protagonista, Tyrone Slothrop, en un sitio llamado la “Zona”, Alemania de posguerra, es sometido desde su infancia a un condicionamiento pavloviano con un plástico llamado Imipolox G hasta tal punto que forma parte de su erotología. Este plástico es empleado en la fabricación de cohetes V-2 alemanes, los cuales al ser detonados provocan una erección y un desvarío de experiencias sexuales. (Noys, 2018: 79).

³⁵⁵ Gregory Bateson, como señala Tiqqun, es un sociólogo estadounidense nacido en Inglaterra el 1904 y fallecido el 1980. Es conocido por sus estudios en el ámbito de la lingüística y la comunicación, aunque sus estudios atraviesan diferentes ramas del conocimiento humanístico.

ordenado la hipótesis liberal, sino de reconstruir vínculos sociales privando al sujeto de toda sustancia. Hace falta que cada cual se convierta en *un envoltorio sin carne*, el mejor conductor posible de la comunicación social, el lugar de un bucle retroactivo infinito y *sin nudos*. El proceso de cibernización consume así el «proceso de civilización», hasta la abstracción de los cuerpos y de sus afectos en el régimen de los signos (Tiqqun, 2015: 86-87).

Aquí retorna la teoría de Agamben sobre la *Biós* y la *Zoé*, sólo que con una vuelta de tuerca más: desde el nacimiento se debe reescribir la psicología los individuos para sumirlos en el nuevo apparatus cibernético. Dicho con otras palabras, aplicar una aplanadora terapéutica eliminando cualquier resquicio que quede de posible emergencia de fallo y que ponga en riesgo el conjunto. Así, una ideática *Tabula Rasa*, compone parte del ideario programático de la segunda cibernética. No será sin la aplicación de antropotécnicas emergentes, como señala Tiqqun en la cita, de los *neighborhoods* de Palo Alto. Una semiótica “consensuada” sobre las normas sociales que definirán lo prohibido y sancionable en la sociedad, del mismo modo que, toda esta terapéutica marcará el recto camino. A esto precisamente es a lo que se refiere Tiqqun con “desviación” como corriente de la sociología.

George Bateson pues explora las torsiones, la plasticidad de la moral a los requisitos de la cibernética y su avance, dando origen a lo que, con Tiqqun, llamaremos “sociocibernética”:

La *sociocibernética* deberá concentrarse en los fenómenos intermediarios de *feedback sociales*, como los que la escuela antropológica norteamericana cree entonces descubrir entre «cultura» y «personalidad», para construir así una caracterología de las naciones destinada a los soldados norteamericanos. La operación consiste en reducir el pensamiento dialéctico a una observación de procesos de *causalidades circulares* dentro de una totalidad social invariante *a priori*, en confundir contradicción e inadaptación, tal como se da en la categoría central de la psicología cibernética, el *double bind*. En tanto que ciencia de la sociedad, la cibernética tiene por finalidad inventar una regulación social que prescinda de macroinstituciones como el Estado o el Mercado en beneficio de los micromecanismos de control, de los *dispositivos*. La ley fundamental de la sociocibernética es la siguiente: *crecimiento y control evolucionan en relación inversa*. Es por tanto más fácil construir un orden social cibernético a pequeña escala: «el restablecimiento rápido de los equilibrios exige que las anomalías sean

detectadas en los lugares mismos en que se producen y que la acción correctora se efectúe de *manera descentralizada*» (Tiqqun, 2015: 86).

De lo que se trata a fin de cuentas es de introyectar una seriada semiótica hasta tal punto que los fallos psíquicos, las patologías, los pesares, los dolores de cabeza, la depresión, la desesperanza, etc., no sean más que inadaptaciones, desenganches momentáneos, etc., ya que, como señalan ha de ser un movimiento circular. Los síntomas han de ser boomerangs, han de volver a estar a la mano, listo para volver a circular a una velocidad “responsable” dentro de los circuitos cibernéticos. La sociocibernética explica los fenómenos sociales de inadaptación con la mentalidad de aquella Inteligencia Artificial ya mencionada, el GPS. Es una mera gestión, una ampliación, algo que debe ser solventado, ya sea con medicamentos prescritos nuevos o una combinatoria de los ya existentes. Como echar el polvo debajo de la alfombra.

La descentralización, como señala Tiqqun, es fundamental como ya hemos visto más arriba con el paso de las sociedades disciplinarias a las de control. En este caso, la descentralización permite a la psicología cibernética tratar a particulares, a autogestionarlos sin necesidad de estar avalados por ninguna institución. A ello se refiere Tiqqun cuando nos menciona la intrusión del Mercado en los micromecanismo de control, los dispositivos. Es mediante estos micromecanismos que las formas-de-vida, ya aplanadas, quedan varadas en un circuito cerrado sin tener muy claro porqué en una socialdemocracia se sienten tan oprimidos y opacados. Así, desconocidos, sin poder, en plena carestía afectiva, incapacitados para articular un sentimiento si no es por esas circularidades dispuestas por los psicologismos positivistas de la cibernética y su programa sistemático.

El problema de la cibernética ya no es el de la previsión del futuro, sino el de la reproducción del presente. Ya no se trata de un orden estático, sino de una dinámica de auto-organización. Al individuo ya no se le supone ningún poder: su conocimiento del mundo es imperfecto, sus deseos le son desconocidos, es opaco a sí mismo, todo se le escapa, de modo que es espontáneamente cooperativo, naturalmente empático, fatalmente solidario. Él no sabe nada de todo esto, pero SE sabe todo sobre él. Aquí se elabora la forma más avanzada del individualismo contemporáneo, sobre la que se injerta la filosofía de Hayek³⁵⁶, para la que

³⁵⁶ Friedrich August von Hayek, economista y filósofo ubicado en la defensa del liberalismo como economía política. Vivió prácticamente todo un siglo, nacido en 1899 en Viena, condujo sus estudios, publicaciones, y presencia pública a batallar en contra del socialismo, las economías planificadas y los

cualquier incertidumbre, cualquier posibilidad de acontecimiento es solo un problema temporal de ignorancia (Tiqqun, 2015: 91).

Con esto pasamos al terreno de la informatización de la cotidianeidad y sus consecuencias para el cuerpo social. La reproducción del presente, dinámica auto-organizativa, cooperativa, buenista por “naturaleza”, solidario y entregado al otro. Un cierto humanismo fabricado opaca la complejidad de misma del deseo, opacando con sobreinformación todo aquello que uno debe saber sobre el tema y cualquiera que le pique la curiosidad, y cuando aparezca la incertidumbre, la duda, el propio desconocimiento frente a la angustia, frente al síntoma, será reducido a “un problema temporal de ignorancia” (Ibid.) fácilmente solucionable o, mejor dicho, gestionable.

Todas esas crisis no son más que oportunidades para proseguir con el movimiento perpetuo de nuevas informaciones, novedosos métodos terapéuticos, aseveraciones que rezuman una plastificada objetividad semejante a la de los cables por los que se recopila la información o los dispositivos de ondas. De este modo Tiqqun señalará que mediante

la precarización de los objetos y de los sujetos del capitalismo [este] tiene como corolario un incremento de la circulación de informaciones con respecto a ellos: esto es tan verdadero para el trabajador-parado como para la vaca. *La cibernética apunta por consiguiente a inquietar y a controlar en el mismo movimiento.* Está fundada en el *terror*, que es el factor de evolución -de crecimiento económico, de progreso moral-, pues proporciona la oportunidad de una producción de informaciones. El *estado de urgencia*, que es el propio de las crisis, es lo que permite a la autorregulación ser relanzada, automantenerse como movimiento perpetuo. Hasta el punto de que, a la inversa del esquema de la economía clásica en que el equilibrio de la oferta y la demanda debía permitir el «crecimiento» y a partir de ahí el bienestar colectivo, ahora es el «crecimiento» un camino sin límites hacia el equilibrio. Por tanto, es correcto criticar a la modernidad occidental como proceso de «movilización infinita» cuyo destino es el «movimiento hacia más movimientos». Pero desde un punto de vista cibernético, la autoproducción que caracteriza tanto al Estado y el Mercado como al autómeta,

experimentos que se realizaban en las cercanías de Europa con la Rusia de Lenin y la China de Mao, apuntando a la superación del capitalismo liberal a razón del comunismo como paso consecuente tras la fase socialista o de capitalismo intervenido por el estado. Fallece el año 1992 dejando tras de sí una estela de estudios en defensa de la libertad individual.

al asalariado o al parado, es indiscernible del autocontrol que la atempera y ralentiza (Tiqqun, 2015: 92-94).

El crecimiento infinito requiere d un reincidente estado de urgencia, de emergencia, de excepcionalidad, crisis constantes, no a nivel general como pueden ser las crisis cíclicas del capitalismo sino crisis que se extienden a lo largo y ancho del cuerpo social, microcrisis. De todas ellas se extrae una porción de información que valdrá para elaborar estadísticas poblacionales, estatales, continentales, globales. Los estudios de mercado sólo consistirán en la compra de dichos baremos estadísticos. Recordemos que el “yo cuantificado” es precisamente el que está siendo agente y a la vez objeto del sistema cibernético. En esos momentos de crisis se extrae pues una información valiosa perteneciente a esa forma-de-vida que emerge de entre tanta planificadora. Es cuando el “momento político” (Tiqqun, 2015: 102) entra en juego, como captador y normalizador. Extrae la forma de las formas-de-vida (Ibid.) y amplía con ello la posibilidad de mercado y control. Un nuevo *target* posible. Una perpetuación del crecimiento y una subsecuente mejora del bienestar social. Así, el tejido biopolítico se rehace una y otra vez. Ante un descosido, un arreglo, un parche. Recuerden el ya mencionado *patchwork* páginas atrás.

Para que se realicen es necesario y suficiente que cualquier acción contingente sea tomada en el interior de una mezcla de *dispositivos de vigilancia y de captura*. Los primeros se inspiran en la prisión en tanto que esta introduce un régimen de visión panóptica, centralizada. [...] Los segundos están inspirados en la técnica informática en tanto que aspiran a un régimen de división en zonas descentralizado y en tiempo real (Tiqqun, 2015: 102-103).

Una mezcla de las sociedades disciplinarias y de control quedan reducidas a dispositivos que permiten la producción de discursos en un sentido u otro. Polarizando toda crisis hacia una tendencia o hacia otra. Los saberes/poderes amputan cualquier emergencia singular, cualquier presencia, a las exigencias inscriptas en dichos constrictores. Los dispositivos, esparcidos por todo el campo social, por todo hablante, en una conversación cualquiera, por la radio, la televisión, etc., aparece una polarización, una vectorización del pensamiento, una línea rígida que permite deambular más sosegadamente por las cañerías de la semiocracia cibernética.

Un factor estratégico al que apuntará Tiqqun en las siguientes líneas es en la fabricación de una graduación de riesgos. ¿A qué se refieren? El riesgo de, por ejemplo, ataques terroristas, guerras civiles, etc., es la invocación de un fantasma de auto-destrucción

contra el conjunto poblacional. Así, la unidad y sus posibilidades de progreso, las promesas de abundancia y la estabilidad general del sistema se verían perjudicadas, y por ende la vida de cada uno de sus usuarios, ingenieros, ciudadanos, trabajadores, jovencitas. Por ende, ante la amenaza, frente al riesgo, los dispositivos de control, en nombre de la seguridad, en nombre de un aumento sustancial de fondos públicos destinados al aumento de la militarización de las ciudades, etc., son incluidos en el plan cibernético (Tiqqun, 2015: 107-108). Sociedades paranoicas con una prolifera lista de teorías de conspiración.

De este modo, las sociedades de control ya no tratan con individuos sino con *dividuos* (Tiqqun, 2015: 108). ¿Qué es un dividuo? Siguiendo las investigaciones de Mizuho Narita³⁵⁷ sobre la distinción que se establece entre individuo y dividuo, llega a postular que el dividuo no es más que una parcelación de un yo sin centro. Dicho con otras palabras, no hay más que máscaras que se dan en la relación con el otro (ya sea físicamente presente como a través de internet) tirando por tierra la identidad verdadera y singular. Lo que se considera en este artículo es precisamente lo que viene a presenta Tiqqun cuando dicen que los dividuos lo son de riesgo (Tiqqun, 2015: 108), ya que es en la relación con el otro, en la que se juega una favorable o desfavorable conexión con el otro. Es decir, la responsabilidad es de cada quien con su máscara. No hay individuos sino dividuos, máscaras para todo tipo de relaciones.

Este concepto de dividuo aparece en el ya mencionado escrito de Gilles Deleuze, *Post-Scriptum*³⁵⁸. En el vemos que dividuo se asemeja a “masses, samples, data, markets, or «banks»”³⁵⁹ (Deleuze, 1992: 5). Y más arriba señala como las sociedades disciplinarias se dividen en dos polos: “the signature that designates the *individual*, and the number or administrative numeration that indicates his or her position within a *mass*”³⁶⁰ (Ibid.). Pero va más allá, y aquí es donde entra el dividuo, señalando que, “in the societies of control, on the other hand, what is important is no longer either a signature or a number, but a

³⁵⁷Cfr. Narita, Mizuho (2017) “El individuo y los dividuos: el problema de la traducción del yo en las obras literarias” en *The Kobe Gaidai Ronso: The Kobe City University Journal*, Nº1, Vol. 67. p.59-71

³⁵⁸ Nos hemos decantado por la versión en inglés del texto ya que consideramos que el uso de la palabra ‘dividuo’ se hace explícita en esta traducción y no en el recopilatorio *Conversaciones* de Gilles Deleuze traducido por José Luis Pardo para la editorial Pre-Textos del 1999.

³⁵⁹ Trad.: “indicadores [de masa], datos, mercados o «bancos»” (Deleuze, 2012b).

³⁶⁰ Trad.: “la marca que identifica al individuo y el número o la matrícula que indica su posición en la masa” (Deleuze, 2012b).

code: the code is a *password*, while on the other hand the disciplinary societies are regulated by *watchwords*” (Ibid.).

Anudando lo que Mizuho Narita indica en su artículo y Deleuze delimita podríamos señalar que el dividuo es la reducción de la individualidad a un código de seguridad que permite o niega el acceso a la vinculación con el otro. Acceso del cual uno se hace cargo, tanto de la *password* que es como del control de accesos a su perfil. El dividuo sería como comprenderíamos hoy en día los usuarios, los perfiles, que vemos en cada una de las plataformas. La contraseña no da acceso privilegiado, un poder de decisión semejante al de una gestión. Un usuario que gestiona los permisividad o cancelación a otros usuarios registrados en la misma red³⁶¹.

El problema, como comenta Tiqqun, es que este dividuo devenga un potencial riesgo para la red. Recuerden el mencionado hacker en contraposición con el ingeniero. Así, el capitalismo cibernético disemina por los dispositivos una dimensión ética definida por el “principio-responsabilidad” (Tiqqun, 2015: 110). El uso correcto de las redes, de los poderes como usuario, como dividuo. La cuestión está en que cada dividuo posee un potencial riesgo para la estabilidad de la red. Es por ello preciso autoneutralizarse, autocontrolarse, etc., para que no pase nada, nuevamente (Ibid.). Lo interesante del asunto es que el propio sistema aprende de las conductas radicales de los dividuos de riesgo. La trazabilidad, la vigilancia ciudadana, el aumento de las capacidades de una IA y de los sistemas de encriptamiento, etc., aprovechan cualquier irrupción para mejorarse y aplastar al dividuo y su comportamiento en la red. “*Toda crisis, en el capitalismo cibernético, prepara un refuerzo de los dispositivos*” (Ibid.).

Como dirá Tiqqun, podemos comprobar una “ascensión del ciudadano como subjetividad política que tiene totalmente autorreprimido el riesgo que representa objetivamente” (Ibid.). El objetivo final es convertir a cada individuo en dividuo, en mero sample, en yoes cuantificables, etc., a fin de cuentas, sumirlos en un “*devenir-dispositivo*” (Ibid.)

³⁶¹ Tal es su condición que de la misma se desprende lo que Pelbart señala como una subjetividad financiaría cuyo objetivo no es más que “hacer rendir su cuerpo, su sexo, su comida, invierte en las más diversas informaciones para rentabilizarse, para hacerse rendir, para hacer rendir su tiempo” (Pelbart, 2009: 92). Esta tendencia al aumento del rendimiento encuentra su paroxismo precisamente con la ganancia y pérdidas del tiempo: “para poseer todo su tiempo, pierde todo su tiempo” (Pelbart, 2009: 93), es decir, se pierde tiempo trabajando en la adquisición de artefactos que agilizan los procesos de trabajo para tener más tiempo libre. La paradoja está en que cuanto más tiempo invierte en la adquisición de estos artefactos, menos tiempo libre tiene, hasta que, en su momento, superada la paradoja, lo que resta no es más que aburrimiento sintomático. El capitalismo ya no da trabajo, da tiempo. Ya no hay esclavos del trabajo sino esclavos del tiempo (Pelbart, 2009: 93).

dentro de un “*sistema-dispositivo*” (Ibid.). El modelo de humanidad cibernética, como señalan, no cesa por otro lado, de requerir seres humanos (Ibid.), tal y como se puede en *Soylent Green*, película dirigida por Richard Fleischer allá por el 1973.

Tras una desterritorialización atroz de lo que suponen los dividuos y con el “*objetivo de regulación social*” (Tiqqun, 2015: 118), es preciso asegurar, “*garantizar*” (Ibid.) que el sistema se sostenga, y por ello que la participación ha de copar cada rincón con dispositivos de repetición.

Así, los ciudadanos se lanzan a proyectos sin fin, a planificaciones, a una mera gestión de las vacaciones, del tiempo libre y compartirlo. Tiqqun dirá sobre la reducción de la vida a una mera consecución de proyectos de la ciudadanía que:

El ciudadano desposeído de todo se proyecta como experto *amateur* de la gestión social y concibe la nada de su vida como sucesión ininterrumpida de «proyectos» a realizar: como señala con fingida ingenuidad el sociólogo Luc Boltanski³⁶², «todo puede acceder a la dignidad del *proyecto*, incluso las iniciativas hostiles al capitalismo». De la misma manera que el dispositivo «autogestión» fue un embrión en la reorganización del capitalismo desde hace treinta años, la protesta ciudadana no es más que el instrumento actual de la modernización de la política. Este nuevo «proceso de civilización» se basa en la crítica a la autoridad desarrollada en los años setenta, momento en que cristalizaba la segunda cibernética (Tiqqun, 2015: 118-119).

Los proyectos, autogestionados, auto-organizados, por más que sean en contra del capitalismo, han de pensarse desde otra rúbrica que no sea la de un antagonismo que, como vemos en la cita, no es más que un instrumento de modernización de la política (Ibid.). La cibernética avanza sin parangón desterritorializando y reterritorializando, aplanando a todos en meros dividuos y asegurándoles una viable y segura conexión con los demás dividuos.

Todo este despliegue de dispositivos por parte del programa cibernético, por lo que se refiere a la economía capitalista, se encuentra, como señala Tiqqun, con una contracción muy clara: “La contradicción del sistema [capitalista], su antagonismo catastrófico,

³⁶² Luc Boltanski, sociólogo francés nacido el 1940 no sólo fundó escuelas e instituciones de estudios en dicho campo, sino que sus iniciativas le llevaron a colaborar con Pierre Bourdieu, compañero de militancia política con el que desbrozaban temas tan concurridos por la izquierda como la teoría de las clases sociales, la pedagogía, entre otros vinculados al interés de ese hipocampo en pleno periodo de entreguerras y nacimiento de las democracias en el marco del capitalismo tardío.

vendría del hecho de que el Capital mide todo valor en tiempo de trabajo, a la vez que se ve llevado a disminuirlo merced al incremento de productividad que permite la automatización. En resumidas cuentas, el capitalismo está condenado porque demanda a la vez menos trabajo y más trabajo” (Tiqqun, 2015: 130).

¿Cómo sale del bache el capitalismo cibernético? Tal y como señala Tiqqun, la veta por la que el mismo capitalismo pudo recomponerse y perfeccionarse en dicho plan cibernético es justamente al reconocer un nuevo nicho de mercado que ya Negri y Castoriadis apuntaron como una liberación con la utilización de las máquinas para dedicarnos enteramente a ese tiempo de no-trabajo, un nuevo sujeto del comunismo (Tiqqun, 2015: 133). La creatividad, el *general intellect*, desligados de las trabas de la explotación, permitirá una nueva “emancipación de sí y de la colectividad” (Ibid.).

Este es, justamente, el nicho que encuentra el capitalismo cibernético para proseguir con la cadena de explotación. “El tiempo de no-trabajo, el conjunto de los momentos que escapan a los circuitos de la valorización mercantil, [...] es también un factor de crecimiento, tiene un *valor de potencia* en tanto que permite mantener la base humana del Capital” (Ibid.). De este modo, se comienzan a implementar, tras la crisis de los setenta, tanto en la cotidianeidad civil como en las empresas soluciones cibernéticas: “desarrollo de las telecomunicaciones, organizaciones en red, «management participativo» o por proyectos, paneles de sondeo de consumidores, controles de calidad, porque contribuyen a hacer subir de nuevo las tasas de beneficio” (Ibid.).

Así, siguiendo este recorrido, Tiqqun concluye que, “SE puede afirmar *hoy* que el «nuevo espíritu del capitalismo» es heredero de la crítica social de los años sesenta-setenta: en la medida exacta en que la hipótesis cibernética inspira el modo de regulación social que emerge entonces” (Tiqqun, 2015: 133).

Esta nueva emancipación que veían Castoriadis y Negri, al igual que los Autonomistas, acaba siendo absorbido por la revolución tecnológica del capitalismo. Toda esa creatividad e innovación fue dispuesto para que el crecimiento, el aumento de los beneficios, con nuevos nichos de explotación, prosiguiera su camino con la expansión y mejoramiento de los sistemas cibernéticos diluyendo el sujeto emancipado que en un momento se había propuesto para acabar con la teleología del capital³⁶³.

³⁶³ “El trabajo inmaterial habría revelado que hoy la subjetividad es no sólo un capital insustituible, sino el propio “epicentro de toda poiesis”” (Pelbart, 2009: 99).

Negri, como comenta Peter Pál Pelbart, ve que la creatividad ya no está dirigida hacia esa resolución emancipatoria, sino que por el contrario “sólo refuerza una normatividad de la creatividad, de la cual la estética de la mercancía es un testimonio cotidiano” (Pelbart, 2009: 95). De ahí que conceptos como trabajo inmaterial de Negri sean tan relevantes hoy en día, ya que constatamos en la cotidianeidad como este trabajar de forma inmaterial, dirigido a la fabricación y capacitación de subjetividades dispuestas para trabajar

en televisión, en video, en publicidad, en informática, en moda -y tal vez esto valga igualmente para el campo de la salud, y en especial, el de la salud mental, o el de la educación-, lo que se requiere cada vez más es la subjetividad de quien trabaja, su personalidad, su movilidad, autonomía, decisión, comunicación, coordinación, capacidad de administración de la propia actividad y de la de los otros. En cierto sentido, el trabajo puede incluso ser definido como la capacidad de activar y administrar la cooperación productiva de un colectivo, por más que dicha cooperación comporte rasgos efímeros y contingentes, relacionamientos superficiales y oportunistas, que producen lo que Richard Sennet llamó la *corrosión del carácter* (Pelbart, 2009: 97-98).

La cibernización comporta pues, en la variación paulatina del trabajo material al inmaterial (ya no es necesario saber como atornillar un tornillo sino tener conocimientos de composición de imagen) revela que “hoy la subjetividad es no sólo un capital insustituible, sino el propio “epicentro de toda poiesis” (Pelbart, 2009: 99).

De este modo, con toda esta cibernización, lo que resta no son sólo subjetividades creativas sino, como dice el economista Gary Becker, “capital humano” (Tiqqun, 2015: 132). Este capital humano sirve como complementariedad “entre los agentes económicos” (Ibid.) que se define precisamente por “la implementación de una circulación regular de informaciones, por las redes de comunicación” (Ibid.). El capital humano es ese lugar extraño en el que se complementan “la actividad y el entorno, lo viviente humano y lo viviente no-humano” (Ibid.). Dicho con otras palabras, el capital humano sería un punto de traducibilidad, de codificación cibernética, entre la creatividad y la innovación, y su grado de fructificación en la esfera económica. Es lo que podríamos llamar el *procesado del feedback*.

Hace falta aclarar aquí que cuando nos referimos a subjetividad y que esta ha sido desterritorializada por la cibernética, nos referimos con Pelbart a que “la subjetividad no es algo abstracto” (Pelbart, 2009: 98), son justamente formas-de-vida, “de los modos de

sentir, de amar, de percibir, de imaginar, de soñar, de hacer, pero también de habitar, de vestirse, de embelesarse, de gozar, etc.” (Ibid.) Y seguimos a Pelbart cuando atestigua que “si es un hecho que la producción de subjetividad está en la médula del trabajo contemporáneo, lo que ahí se pone en juego es la vida. Como nunca antes, el trabajo necesita de la vida, y su producto afecta a la vida en una escala sin precedentes” (Ibid.).

Frente a esta marabunta de cables y redes de dispositivos, Tiquun hace llamamiento que bien podría ser asumido por la corriente aceleracionista de izquierda al modo en el que Mark Fisher contempla con el Realismo Capitalista o el deseo poscapitalista una revisión del enfoque de este expansionismo cibernético al que el capitalismo tendió en los últimos años. En palabras de Tiquun,

Todo socialismo -que reivindique más o menos explícitamente las categorías de democracia, producción, contrato social- defiende a día de hoy el partido de la cibernética. La política no-ciudadana tiene que asumirse como *anti-social* en tanto que anti-estatal, tiene que negarse a contribuir a la resolución de la «cuestión social», rechazar la disposición del mundo en forma de problemas, rechazar la perspectiva democrática que estructura la aceptación por parte de cada uno de los requisitos de la *sociedad*. *En cuanto a la cibernética, ya no es hoy sino el último socialismo posible* (Tiquun, 2015: 136).

Que el único socialismo posible sea la cibernética, marca la tendencia que mencionamos antes. El concebir de otro modo, que no problemas sino, fallos estructurales propios del sistema capitalista (Realismo Capitalista de Mark Fisher) y el mostrarse en una postura no-ciudadana e incluso “anti-social en tanto que anti-estatal” (Ibid.) nos recuerda a los ya mencionados Andrew Culp, Peter Pál Pelbart o incluso Thomas Ligotti, y en cierto modo, un poco más alejados de estas posturas radicales, pero en sintonía reverberante, a Amador Fernández-Savater o Ignacio Castro Rey.

Señalado pues el plan de movimiento para desplazar la constancia de la cibernética, terminan el capítulo para dar comienzo a una recopilación de técnicas de las que los escritores, poetas y filósofos podemos acercarnos para proponernos desde otro lugar, devolviendo el misterio a la *otra cosa*. Para ello presentan, de la mano del escritor William Burroughs, una teoría de la *insinuación*, a la que no dudaran en adjuntar a Deleuze y Guattari y sus consideraciones sobre la escritura y difusión de la misma.

Como indican Danowski y Viveiros de Castro, los aceleracionistas siguen la intuición de que un mundo que ya terminó, “debe *terminar de terminar*” (Danowski & Viveiros de Castro, 2019: 101), y prosiguen más abajo señalando que

la única forma de hacer advenir este afuera [el mundo desértico del capitalismo tardío más allá del simulacro cibernético] es produciéndolo desde adentro: colocar la megamáquina capitalista en *overdrive*, acelerar la aceleración que la define, potenciar la destrucción creativa que la mueve hasta que ella termine por autodestruirse y nos recree (en) un mundo radicalmente nuevo. Después del apocalipsis, el reino (Danowski & Viveiros de Castro, 2019: 101-102).

Así, la intuición que marca Tiqqun con los aceleracionistas que es desde dentro que se puede invocar un afuera tiene ciertas resonancias. La cuestión del *overdrive*, de pisar el acelerador, ya no estamos tan seguros. Aun así, Tiqqun citando a Burroughs como veremos en la siguiente cita se aproxima a lo que contemplan estos aceleracionistas de izquierdas precisamente cuando con el escritor americano señalan no un ataque frontal, sino como el ya mencionado hacker que acompaña la cibernización, se aprovecha de ella, la goza³⁶⁴. Es más sutil, más ávido el movimiento que ambos proponen, de ahí que desde la cita a Burroughs justo hablen la *insinuación*:

«Sería más útil [que no una inmovilización temporal de los flujos de información con piratería, propagaciones de virus, *spamming*, etc...] descubrir cómo alterar los modelos de exploración para permitir al sujeto liberar sus propios modelos espontáneos». Lo que se pone en juego es cualquier enunciación no es la recepción, sino el contagio. Llamo *insinuación* -el *illapsus* de la filosofía medieval- a la estrategia consistente en seguir los quiebros y requiebros del pensamiento, las palabras errantes que me conquistan a la vez que constituyen el terreno baldío donde vendrá a establecerse su recepción. Jugando con la relación

³⁶⁴ En lo que si estamos de acuerdo, y aquí seguimos la definición extensa de Danowski y Viveiros de Castro, tanto Tiqqun como los aceleracionistas de izquierdas, como Mark Fisher por ejemplo, tienen como enemigo ideológico al ambientalismo, “junto con otros discursos “reterritorializadores” de la misma laya que soñarían con el retorno a condiciones de existencias menos artificiales, supuestamente más fieles a la indiscernibilidad ontológica entre la especie, la vida y el mundo (continuidad, horizontalidad, correlación material). La defensa de la urgencia de frenar a la descontrolada locomotora del crecimiento económico no lograría ocultar, piensan los aceleracionistas, el objetivo de rescatar los valores y relaciones vigentes en el pasado precapitalista, un pasado que es no solo irrecuperable, sino totalmente fantástico y, en última instancia, sórdido. Como pregunta ácidamente Mark Fisher en su blog *k-punk*, ¿qué trabajador de hoy querría volver a la condición campesina y al “lodo orgánico” de sus ancestros?” (Danowski & Viveiros de Castro, 2019: 104). Así, como iremos viendo, la postura de Tiqqun y la aceleracionista de izquierda convergen en ciertas cuestiones, en este caso en la posibilidad en, como dice el dicho alemán, no tirar al niño con el agua sucia de la bañera, es decir, acompañar el progreso cibernético explorando sus posibilidades, insinuar las líneas de fuga, de intensidad

del signo con sus referentes, sirviéndose de los clichés en sentido contrario, como en la caricatura, dejando al lector acercarse, la insinuación hace posible el encuentro, una presencia íntima, entre el sujeto de la enunciación y los que se conectan al enunciado. «Hay contraseñas debajo de las consignas. Palabras que permitirían el paso, que serían componentes de paso, mientras que las consignas, las órdenes marcan las paradas, las composiciones estratificadas, organizadas», escriben Deleuze y Guattari. La insinuación es la bruma de la teoría y sirve a un discurso cuyo objetivo es el de permitir las luchas contra el culto de la transparencia ligado, desde su origen, a la hipótesis cibernética (Tiqqun, 2015: 139).

Como vemos en la cita vuelven los conceptos de presencia, de intimidad, de una cercanía, tomar el pulso, etc., como modos de ataque. Como dirán, “*atacar a la hipótesis cibernética, hay que repetirlo, no es criticarla y oponer una visión concurrente del mundo social, sino experimentar al lado de ella, efectuar otros protocolos, crearlos enteramente y gozar de ellos*” (Tiqqun, 2015: 140). La *insinuación* supone pues un juego del *misunderstanding*, la presentación de *positivos falsos*, y una serie de técnicas que, no desacreditan a la cibernética, sino que la usan para perfilar una serie de *actos irreversibles* que obliguen a las mismas directrices de la cibernética a desvelarse y moldearse. El mensaje que trasmite Tiqqun, como ya hemos podido comprobar a lo largo de las lecturas, es que los antagonismos, muchas veces encarnados en la izquierda, son sólo un impedimento para la revolución. Lo que se señala, nuevamente, es acabar con la oposición y adherirse a “una cierta desenvoltura” (Tiqqun, 2015: 141) en la situación. Esta potencia pretende el *desplazamiento*, mediante la *insinuación*, que “proviene del más puro involuntarismo” (Tiqqun, 2015: 141).

La *insinuación* toma su carácter en la siguiente analogía que hace Tiqqun. Trayendo el acontecimiento que supuso la *fake new* traída por Orson Wells allá por el 1938, alertó éste a toda la población de New Jersey que se encontraba escuchando la radio de que un ataque alienígena estaba sucediendo en ese mismo instante. Ello supuso “una desintegración de la masa *en la masa*” (Tiqqun, 2015: 146). Una de las formas de la *insinuación*, como señalan, se encuentra en el *pánico*. Es en esta movilización en la que vemos como “las comunidades se separan del cuerpo social concebido como totalidad y quieren escapar de él. Pero como están cautivas física y socialmente, están obligadas a atacarle” (Tiqqun, 2015: 146). En palabras de Tiqqun:

Lo que en el pánico rompe los diques y se transforma en carga positiva potencial, intuición confusa (en la con-fusión) de su superación, es que *cada cual es como la fundación viviente de su propia crisis*, en lugar de sufrirla como una fatalidad exterior. La búsqueda del pánico activo - «la experiencia pánica del mundo»- es por tanto una técnica de asunción del riesgo de desintegración que cada uno representa para la sociedad en tanto que *dividuo de riesgo*. Lo que aquí cobra forma es el fin de la esperanza y de toda utopía concreta, como puente elevado hacia el hecho de no esperar ya nada, de no tener nada que perder. Esta es una manera de reintroducir, por una sensibilidad particular a los posibles de las situaciones vividas, a sus posibilidades de desmoronamiento, a la extrema fragilidad de su planificación, una relación serena con el movimiento de fuga hacia adelante del capitalismo cibernético. En el crepúsculo del nihilismo, se trata de convertir el miedo en algo tan *extravagante* como la esperanza (Tiqqun, 2015: 147-148).

La insinuación supone pues la detonación de ciertos puntos de fuga, la introducción de un afuera dentro del circuito del sistema. Para ello es preciso estar cerca, pegado incluso, acompañando el progreso de la cibernética. Tornar esos dividuos controlados en *dividuos de riesgo*. El pánico pues, el miedo resultante de un gesto insinuante (decir por la radio pública que nos atacan los alienígenas) desvela una nueva percepción de la realidad. Cesa la utopía concreta, la planificación estipulada, y la excepcionalidad ya no proviene de un gobierno, de un jefe de Estado, etc., sino de un “sálvese quien pueda”. De este modo, agitado el gallinero, se desvelan las limitaciones, las insuficiencias, los narcóticos habituales para darse una apertura a otra subjetividad, una que responde a la emergencia de un trastocamiento de la realidad. Una rareza como diríamos con Mark Fisher.

Tiqqun señala más adelante que una forma de generación de ruido es la de los dividuos o máscaras distorsionadas, cuyo deseo pase por la sobreproducción de malos feedbacks³⁶⁵ (Tiqqun, 2015: 149). En lugar de responder ante las situaciones de pánico o de emergencia con una posición, se presentaría algo ajeno a lo que debería señalarse, tornando esa espera de lo cibernético en una respuesta de “pura *potencia reverberante*” (Tiqqun, 2015: 149).

La fuerza de lo que llamamos *política extática* no viene de un afuera sustancial sino de la desviación, de la pequeña variación, de los remolinos que, partiendo del interior del sistema, lo empujan localmente a su punto de ruptura y, por tanto,

³⁶⁵ “La experimentación, que no es la experiencia acabada, sino su proceso de realización, se sitúa *en la fluctuación, en medio de los ruidos, al acecho de la bifurcación*” (Tiqqun, 2015: 151).

de las intensidades que todavía se dan entre formas-de-vida, a pesar de la atenuación de esas intensidades en el presente (Tiqqun, 2015: 150).

A lo que se refiere Tiqqun con *política extática* es justamente esto, a desplazar, desviar, poner una pequeña piedra en el trayecto de un monopatín, a insinuarse. Así, devenimos una “*multiplicidad irreconocible*” (Tiqqun, 2015: 153) que desde dentro hace movimientos raros, extraños, pone algo allí donde no tendría que haber nada. El Afuera no tiene que ser un antagonismo sustancial como señalan y que lo raro de Fisher no representa, sino que pareciera venir de otro lado, pero aún así está aquí, ahí está, sacando a relucir los límites de este capitalismo cibernético. Por ello Mark Fisher, al igual que Peter Pál Pelbart, nos señala que las desgracias, las penas, las tristezas, las depresiones, el pesimismo, los sentimientos bajos, etc., son un punto en el que, en este caso, la insinuación podría llevarse a cabo. En un entorno en el que sólo puede haber problemas que requieran una gestión, estas desgracias se muestran como insuficiencias resultantes de un sistema abrasivo, agotador, vampírico, tanto con el residual trabajo material como el trasvasado trabajo inmaterial, la difuminación de las esferas del trabajo y el no-trabajo...

Así Tiqqun dirá que, ya sean

Virtuales o reales, los espacios del Imperio se estructuran en territorios, estirados por las cascadas de dispositivos que trazan las fronteras y luego las borran cuando se vuelven inútiles, en un barrido constante que es el propio motor de los flujos de circulación. Y en un espacio de este tipo, estructurado, territorializado y desterritorializado, la línea del frente con el enemigo no puede ser tan clara como en el desierto de Lawrence³⁶⁶. El carácter flotante del poder, la dimensión nómada de la dominación, exigen en consecuencia un incremento de actividad de información, lo que significa una organización de la circulación de los saberes-poderes (Tiqqun, 2015: 160).

Siendo tal el borrado, la difuminación de los límites, el carácter flotante del poder, etc., es preciso pues mantener una relación de cercanía, de acompañamiento como mencionamos con el capitalismo cibernético. No por ello dejar de lado aquello que se trata de proteger, las formas-de-vida, la presencia, las relaciones por afinidad, la cercanía con el otro y la posibilidad de darnos otro mundo canalizando el odio hacia éste de tal

³⁶⁶ Aquí Tiqqun se refiere a Thomas Edward Lawrence o más conocido como Lawrence de Arabia. Personaje mítico que formó parte de la revolución árabe contra los otomanos.

modo que las insinuaciones acaben por provocar nuevos encuentros y distintas salidas, distintas fugas. Desnudar los dispositivos tal y como se desnuda a los alienígenas de *Ellos Viven*, película esta de John Carpenter del 1988.

Sobre el encuentro, sobre ir más acá por un lado mientras se va más allá con las desviaciones, Tiqqun dirá que:

El encuentro es ese instante duradero en el que las intensidades se manifiestan entre las formas-de-vida *en presencia* en cada uno. Este es, más acá de lo social y de la comunicación, el territorio que actualiza las potencias de los cuerpos y se actualiza en las diferencias³⁶⁷ de intensidad que desprenden, que son. El encuentro se sitúa más acá del lenguaje, más allá de las palabras, en las tierras vírgenes de lo no-dicho, al nivel de una suspensión, de esta potencia del mundo que es también su negación, su «poder-no-ser». ¿Qué es el otro? «Otro mundo posible», responde Deleuze. El otro encarna esta posibilidad que tiene el mundo de no ser, de ser otro. Es por ello que en las sociedades llamadas «primitivas» la guerra está revestida de esa importancia primordial de aniquilar cualquier otro mundo *posible*. No sirve de nada sin embargo pensar el conflicto sin pensar el goce, la guerra sin pensar el amor. En cada nacimiento tumultuoso al amor, renace el deseo fundamental de transformarse transformando el mundo. El odio y la suspicacia que los amantes suscitan en torno a ellos son la respuesta automática y defensiva a la guerra que ellos hacen, por el solo hecho de amarse, a un mundo en que cualquier pasión tiene que desconocerse y morir (Tiqqun, 2015: 166-167).

Transformar el mundo conlleva, no sólo invocar las figuras del guerrero, del bárbaro, las insinuaciones, el hacker, etc., sino acabar con la técnica no en el sentido ludista del término como una carga contra las máquinas y la precarización de las clases obreras, sino precisamente con la sustracción de las mismas hacia una presente que manifiesta una urgencia, una situación de pánico en el seno del sistema demanda un trastocamiento de los dispositivos, de las técnicas. Desviaciones, aperturas, conspiraciones, etc., no son más que meras sugerencias flotantes que contrarrestan las tentaculares expansiones del

³⁶⁷ Aquí se refiere a la teoría de lo múltiple que, como ya habrán podido leer más arriba, Tiqqun no para de mencionar. No, no es lo múltiple en relación con el Uno, sino con la multiplicidad. Este concepto, que Deleuze heredó de Henry Bergson, y a su vez Tiqqun de Deleuze, se refiere más bien a aquello que la multiplicidad es por sí misma. No es algo cerrado, sino un concepto abierto, que señala una interacción que puede derivarse en una unión o una intersección, una disyunción o conjunción, alienación y separación, etc... Dicho con otras palabras, lo que viene a señalar la multiplicidad es el crisol que nace de la experimentación y apertura, desubjetivaciones, etc., que viene a darse, a donarse, mediante las distintas formas de relación entre distintos agentes o cosas que se dan al encuentro. De ahí la imagen del rizoma en comparación con las ramificaciones de un árbol.

capitalismo cibernético, esa axiomática (“estructura que vuelve homogéneos u homólogos los elementos variables a los cuales se aplica” (Pelbart, 2009: 100)) de dividuos donde el valor de cambio como axioma intocable, “pleno de *indiferencia* y de equivalencias” (Ibid.), cuyo objetivo no es más que el de obligarse a multiplicarse como axioma “a fin de mantener garantizada la conjunción de los flujos que huyen por todas partes” (Ibid.). A esto nos referíamos más arriba con el estar cerca, mantenerse pegado para tomarle el pulso, para percibir por donde vienen los fallos de esa pretendida conjunción, aquello que se le va de las manos, aquello que huye por todas partes.

Es por ello que, adelantando unas páginas, encontramos a Tiqqun elogiando el *ritmo* en vez del *programa* (Tiqqun, 2015: 167-168), incluso proponiendo una *política de ritmos* (Tiqqun, 2015: 168). Pero ¿qué es el *ritmo* y porqué se lo diferencia del *programa*? El *ritmo*, según comentan en las mismas páginas, es un acontecimiento en el que se manifiestan los rastros que componen la Historia. En contraposición al *programa*, que es justamente la crítica que elabora Tiqqun contra las representaciones antagónicas contemporáneas, no entiende de *ritmo* ya que las condiciones de posibilidad de traducibilidad del mismo son insuficientes. Por poner un ejemplo, el *ritmo* desde el *programa* no es más que una variable calculable: *la velocidad* (Tiqqun, 2015: 168). Por eso no estamos tan seguros de que Tiqqun pueda seguir completamente a lo que señalan los aceleracionistas.

Es ante esto que definirán la *política del ritmo* como

la búsqueda de una reverberación, de *otro estado* comparable a un trance del cuerpo social, a través de la ramificación de cada cuerpo. Pues hay dos regímenes posibles del ritmo en el Imperio cibernético. El primero, al que se refiere Simondon, es el del ser humano técnico que «asegura la función de integración y prolonga la autorregulación fuera de cada mónada de automatismo», técnicos cuya «vida está hecha del ritmo de las máquinas que le rodean y que les une unos a otros». El segundo ritmo intenta socavar esta función de interconexión: es profundamente des-integrador sin ser simplemente rudista. Es un *ritmo de la desconexión*. La conquista colectiva de este *justo a tiempo disonante* pasa por un abandono previo a *la improvisación* (Tiqqun, 2015: 169).

¿Qué supone esta improvisación? La improvisación, el ritmo, el pánico, son formas en el que la revolución asimétrica se da. La improvisación se da en un momento concreto, con unos materiales cuya significación es la que ofrece la situación, la presencia implica un

ritmo de desconexión. No es un *programa*, como titula Tiqqun el ya comentado libro. Los movimientos, los ritmos, se han de improvisar en situación permitiendo dar cuenta de una realidad alternativa dando cabida a actos irreversibles mediante los que la afinidad sacuda los filamentos de la axiomática del capitalismo cibernético, posibilitando una asociación en un plano en el que el goce, el amor, la guerra, no se estanque de tal manera que se repitan historias pasadas y acabemos conquistando la Bastilla en nombre de la clase burguesa. Es por ello que es preciso reapropiarse de este gusto bélico a la escala de los micromecanismos de la cibernética, pequeñas batallas que marcan, insinúan, líneas de fuga, huidas posibles, amplificar las potencialidades del campo de inmanencia frente la determinación de dicha desterritorialidad por la axiomática.

Es tal la urgencia que, como recuerda Andrew Culp a Deleuze, “nos pide que nos reunamos con el mundo como una cuestión de fe, que creamos en algo incluso tan efímero como las fugaces sensaciones del cine” (Culp, 2016: 22), pero nos advierte Culp, y aquí nos devuelve a Tiqqun, que es preciso que dicha fe no nos despiste de las ambigüedades, de las ambivalencias que supone este reunirse con el mundo. Culp nos pone ejemplos como que “los afectos están gobernados por los tiranos, las revoluciones moleculares se tornan fascistas y las máquinas de guerra nómadas son enroladas para luchar a favor del Estado” (Culp, 2016: 23). Cuestiones que ya tratamos con Ingala previamente. Por ello Culp nos indica que “debemos encontrar un apetito por la destrucción que no traicione el «sueño abolicionista» de Deleuze y Guattari” (Culp, 2016: 47), apetito tal que nos permita darnos una guía práctica para negar todo aquello que encontramos intolerable en el presente. “La utopía se convierte en un mapa que transforma el aquí-y-ahora en un no-lugar” (Culp, 2009: 50).

En consonancia con Culp, Tiqqun hablando sobre la violencia unas páginas más adelante dirá que la presencia

Se conquista por una reapropiación de la violencia, una reapropiación que puede ir hasta la mutilación. Esta violencia que no quiere educar en nada, que no quiere construir nada, no es el terror político del que tanto hablan las almas buenas. Esta violencia consiste por entero en desmontar las defensas, en la apertura de los recorridos, de los sentidos, de los espíritus (Tiqqun, 2015: 174).

Un ritmo de desconexión, de amputación, de desubjetivación como dividuo o ser-sistema, un ritmo del desmontar, el ritmo propio de la violencia como pura apertura que provoque un “desequilibrio *irreversible*” (Tiqqun, 2015: 177).

Una de las formas que exploran es justamente la del anonimato, o el devenir-opaco. El de ocultar, dejar de ser transparente, de codificarse hasta tal punto que los vínculos, las interconexiones en la red cibernética no sean trazables, expropiables, etc., sino que su hermetismo sea casi invisible.

Así, “*Lo importante será quizá crear vacuolas de no-comunicación, interruptores para escapar al control*” (Tiqqun, 2015: 177) dice Deleuze citado por Tiqqun. Es una “guerra irregular” (Tiqqun, 2015: 177) en el seno del Imperio. Las palabras, como continúa la cita de Lyotard, está podridas. Están “completamente penetradas por el dinero: no por accidente, sino por naturaleza” (Tiqqun, 2015: 177). Hay una representación que ha hundido sus raíces violentamente hasta llegar al centro experiencial y creativo del perdido ser en el sistema. Estos “*bloques negros*” (Tiqqun, 2015: 177), zonas opacas, etc., son espacios en los que la palabra adquiere, no una higienización, sino una oxigenación en la que en contacto con este químico gaseoso se deteriora dejando ver el ritmo que se halla, allí mismo, cubierto de *spam*. Es decir, mediante la opacidad, usamos otro lenguaje, más cuidado, ya que todo el tinglado de la opacidad, de la clandestinidad, del anonimato, se hace por una razón: la conspiración. Por eso lo de las vacuolas de no-comunicación, ya que son precisos espacios opacados dentro del sistema para que la comunicación pueda conservar su potencialidad de experimentación³⁶⁸.

Además de estos espacios opacos en los que la experimentación debe haber una “*base inatacable*” (Tiqqun, 2015: 178). Esto es, un lugar autoabastecido cuya independencia de la guerra sea un hecho. Los puntos opacos, virtuales y físicos, son espacios que, situados en un *plano de consistencia*, se muestran como ofensa y disrupción de los dispositivos del Imperio. El plano de consistencia, según Pelbart, siempre se invoca junto con el plano de composición, plano de inmanencia, cuerpo sin órganos³⁶⁹, contra los planos de “organización trascendente, su unidad y sus capturas” (Pelbart, 2009: 25). Lo cual nos permite intuir por dónde va la idea. De todos modos, según Ingala podríamos definir este

³⁶⁸ La creación, experimentación en el lenguaje supone devolver al lenguaje su carácter intensivo. Como dirá Ingala, “ya no hay lugar para distinguir los elementos lingüísticos de los no lingüísticos, y ni siquiera para distinguir una forma de expresión y una forma de contenido” (Ingala, 2012: 325).

³⁶⁹ Como aclara de un plumazo Ingala, estos nombres, presentados como sinónimos en *Mil Mesetas*, en lo fundamental de estos es que son “componentes -en el sentido matemático del término, es decir, como los elementos de un vector dado, como los factores que determinan, figuran o descomponen su dirección- de paso, componentes que suponen puntos de desterritorialización, que implican un Afuera. En tanto que administradores de los pasajes, constituyen el lugar en el que se determinan las condiciones tanto para evitar los peligros cuanto para caer en ellos” (Ingala, 2012: 329-330). Más adelante aclara justamente la doble cara de estos componentes señalando su ambivalencia ya que pueden ser “potencia creadora y vital o agente mortífero y destructivo” (Ibid.).

plano de consistencia como aquel en el que “actúan las presuposiciones recíprocas y las inserciones mutuas” (Ingala, 2012: 321) tal y como señalan Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas*. El plano de consistencia es el lugar en el que la creación, los diagramas (Ingala, 2012: 326), se dan, entregados, al encuentro. Un movimiento en el desierto de lo desterritorializado, abierto a la experimentación en un espacio desestratificado (Ingala, 2012: 328). Así, el plano de consistencia, ese lugar opaco, polirítmico, permite una amplificación de la percepción diluyendo los límites entre lo visible e invisible (Ibid.). De este modo, esta vez siguiendo a Pelbart, podríamos señalar que “el ser es modulación de consistencia, ritmo de montaje y desmontaje” (Pelbart, 2009: 198) en un incesante flujo de vida que interacciona en su devenir. Una “conjugación de procesualidades de consistencia intrínseca que comprometen, ellas mismas, relaciones generalizadas de transversalidad existencial” (Ibid.).

Con esto (planos de consistencia como eje, ritmos confluyendo), no hay una pretensión a la autonomía como podría pensarse por alguna “ideología californiana” (Tiqqun, 2015: 181) en la inconmensurabilidad de “la «autorealización» de las personas y la «autoorganización» de lo social³⁷⁰” (Tiqqun, 2015: 181), sino de otra cosa bien distinta como señala Tiqqun en la siguiente cita:

Dado que la autonomía es, en la historia de la filosofía, una noción ambigua que expresa a la vez la superación de toda obligación y la sumisión a leyes naturales superiores, puede servir para alimentar los discursos híbridos y reestructurantes de los cyborgs «anarco-capitalistas». La autonomía de la que yo hablo no es temporal ni simplemente defensiva. No es una cualidad substancial de los seres, sino la condición de su devenir. No parte de la supuesta unidad del Sujeto, sino que engendra multiplicidades. No ataca solamente a las formas sedentarias del poder, como el Estado, para luego surfear sobre sus formas circulantes,

³⁷⁰ Si bien, como señalan Danowski y Viveiros de Castro serían los singularistas del Breakthrough Institute, “un *thunk tank* norteamericano (californiano, como los singularitanos) de incierta localización en el espectro político” (Danowski & Viveiros de Castro, 2019: 95), cuyo propósito nos es más que el de un planteamiento cibernético tal y como indica Tiqqun. Estos confían en “soluciones centralizadas, capaces de implementar ambiciosos proyectos de tecnoingeniería a cargo del gran capital, como fuerte inversión material, orgánicamente (si cabe el adverbio) enraizados en la *Big Science*: fraccionamiento hidráulico de rocas para la obtención de combustible fósil, expansión y perfeccionamiento de las usinas nucleares, grandes proyectos hidroeléctricos (las represas en la cuenca amazónica, por ejemplo), generalización del monocultivo de vegetales transgénicos, geoingeniería ambiental, etcétera” (Danowski & Viveiros de Castro, 2019: 96). En resumidas cuentas, “tecnófilos corcupianos” (Ibid.) de la cual, como señalan los autores, se extrapolaría una necesaria implementación de filosofías de la gratitud, la superación y la posibilidad, “un contubernio de Nietzsche con Pollyanna, de cuya copulación abominable emergería una hija monstruosa, una Barbie ecopolítica que podríamos bautizar como Gratitud de los Ricos” (Danowski & Viveiros de Castro, 2019: 97).

«móviles», «flexibles». Se procura los medios para durar o desplazarse, para retirarse o atacar, para abrirse o cerrarse, para unir los cuerpos mudos o las voces sin cuerpo. Piensa esta alternancia como el resultado de una experimentación sin fin. «Autonomía» quiere decir que hacemos crecer *los* mundos que somos. El Imperio, armado con la cibernética, reivindica la autonomía para él solo en tanto que sistema unitario de la totalidad: está obligado a aniquilar así toda autonomía en aquello que le es heterogéneo. Decimos que la autonomía es para todo el mundo y que la lucha por la autonomía debe amplificarse. La forma actual que toma la guerra civil es en primer lugar la de una *lucha contra el monopolio de la autonomía*. Esta experimentación será el «caos fecundo», el comunismo, el fin de la hipótesis cibernética (Tiqun, 2015: 181).

Frente a esta prominente autonomía planificada y organizada mediante sistemáticas reterritorializaciones en un vasto desierto desterritorializado, Tiqun, con todo lo ya mencionado, nos deja intuidas ciertas fugas, huidas que podemos intercambiar en este devenir-autónomo del capitalismo cibernético. La cuestión de la opacidad, la insinuación, el hacker, el plano de contención, la política de los ritmos, etc., no hacen más que recordarnos aquello que hemos estado palpando en los libros ya comentados: las formas-de-vida, la presencia, ese NOSOTROS, nuestras dotación de técnicas en relación con el siempre ahí mundo y los otros, darnos al encuentro con los ritmos, con las intensidades, las afinidades que nacen de la experimentación, el juego del niño en lugar del fantasear del adulto, el abandono, el des-venir, la desconexión, de una cotidianeidad cuyos afectos no han de verse cual problema sino como efecto de un sistema de servidumbre productiva donde la medida, por encima de todo, es la velocidad y su relativa eficiencia.

Pues bien, con este último comentario cerramos el último capítulo de *La hipótesis cibernética*. A continuación, el último libro de la lista de publicaciones de TCIPI titulado *A nuestros amigos*, publicado en 2014, fue un libro que, de casualidad encontramos al hacer una visita a unas amigas. Al verlo sobre una pila de libros, doblado del uso que se le habría dado, no nos quedó más cuartel tomarlo prestado a sabiendas del flujo doctoral. Lo curioso es que pasó desapercibido ante nuestras investigaciones e indagaciones y, sin una razón aparente, nos dio la impresión de que él vino a nosotros. Y sí, no sólo celebramos aquella noche con vino otro tipo de cuestiones, sino que secretamente ardíamos en deseos por abandonarnos a su lectura. Espero que las anotaciones que aquí presentemos sobre este último libro aprovechen lo ya expuesto para continuar con esta deseada experimentación.

8. *A nuestros amigos*

Este texto, cuyo original en francés apareció en el portal *Bloom0101.org* en el año 2014, tuvimos la suerte tenerlo en castellano el mismo año gracias a la traducción del Bloque Libertario publicado por la editorial mexicana *Anarquía es una Sinfonía*.

Vayamos pues con la primera cita, un tanto larga, pero la consideramos relevante.

Organizarse jamás ha querido decir afiliarse a la misma organización. Organizarse es actuar según una percepción común, al nivel que sea. Ahora bien, lo que hace falta a la situación no es la “cólera de la gente” o la escasez, no es la buena voluntad de los militantes ni la difusión de la conciencia crítica, ni siquiera la multiplicación del gesto anárquico. Lo que nos falta es una percepción compartida de la situación. Sin esta argamasa, los gestos se borran sin huella en la nada, las vidas tienen la textura de los sueños y los levantamientos acaban en los libros escolares. La profusión cotidiana de informaciones, para unos alarmantes y para otros simplemente escandalosas, modela nuestra aprehensión de un mundo globalmente ininteligible. Su aspecto caótico es la niebla de la guerra detrás de la cual ésta se hace inacabable. Es por su aspecto ingobernable que es *realmente* gobernable. Ahí está la artimaña. Adoptando la gestión de crisis como técnica de gobierno, el capital no sustituyó simplemente el culto al progreso con el chantaje de la catástrofe, quiso reservarse la inteligencia estratégica del presente, la visión general de las operaciones en curso. Esto es lo que importa disputarle. De lo que se trata, en materia de estrategia, es de volver a darnos dos golpes de ventaja sobre la gobernanza global. No hay ninguna “crisis” de la que haría falta salir, hay una guerra que nos hace falta ganar. Una inteligencia compartida de la situación no puede nacer de un solo texto, sino de un debate internacional. Y para que un debate tenga lugar hace falta derramar piezas de éste. He aquí pues una. Nosotros hemos sometido la tradición y las posiciones revolucionarias a la piedra de toque de la coyuntura histórica y hemos buscado cortar los mil hilos ideales que retienen en el suelo al Gulliver de la revolución. Hemos buscado a tientas qué pasajes, qué gestos y qué pensamientos podrían permitir extraerse del punto muerto del presente. No hay movimiento revolucionario sin un lenguaje capaz de decir a la vez la condición que nos está hecha y lo posible que la fisura. Lo que sigue es una contribución a su elaboración. Con dicho fin, este texto aparece simultáneamente en ocho lenguas

y sobre cuatro continentes. Si estamos por todas partes, si somos legiones, nos hace falta en lo sucesivo organizarnos, mundialmente (CI, 2014: 12-13).

Con esta declaración de principios el Comité Invisible, pseudónimo empleado en esta ocasión en el lugar del autor, nos señala las líneas generales por las que el texto (y los previos) proseguirá. Se pueden detectar las trazas de éstas cuando se refieren a la reversión de los idearios enquistados, la ampliación perceptiva del campo de una guerra en curso, la creación de una semiótica vírica que contrarreste la sumisión de la presente semiocracia, la difusión de estas insinuaciones a nivel mundial, consideramos, el reforzamiento de una repetida diferenciación desconectada de los procesos productivos del Imperio. Desertar del presente anestesiado, desplazar la tónica del poder a las potencialidades, las intensidades, experimentando las líneas de fuga de las axiomáticas contemporáneas, etcétera.

Hay una historia, unos testigos que nos han sido delegados, que esperan ser recogidos con la intensidad que nos brinda nuestra impotencia. Dicho continuum histórico al que nos invoca el Comité Invisible es el de la guerra contra el Imperio, contra la miseria, la desgracia y los abusos del sistema capitalista y sus distintas caras, como pudimos ver con la hipótesis cibernética. Una guerra que se nos presenta en el cuerpo, en la cotidianidad difusa entre las esferas del trabajo y el no-trabajo. El desecho del nacimiento de aquello que no es un ahora frenético. Los pies pesados del alma asfixiada por el mandato de la eficiencia y la circularidad productiva. Se requieren brechas mínimas, acupuntura como la de un haiku, una caricia en mitad de la bruma, las resonancias acústicas de las voces que no llegan a ser escuchadas por la apisonadora del espectáculo, visiones perdidas hacia el futuro por exceso de televisión... El Comité Invisible nos llama a abandonar paulatinamente esas superficies serviles de las gestiones diarias y transitar nuestras diferencias, no en un embate anarquista global, sino por una, como ya mencionamos en varias ocasiones, afinidad con el otro donde priman la escucha y el hablar propio de la parresia gestado en el seno de la presencia.

Resumida pues la introducción de este escrito, el CI recupera los antecedentes de la crisis que vivió Grecia allá por los finales del 2009, donde la deuda acumulada ponía el balance económico griego en una inestabilidad que rezumaba a callejón sin salida frente a las demandas de rescate de la Troika. Sobre ello el CI dirá al inicio de este capítulo titulado “Merry crisis and happy new fear” con la siguiente cita que:

Es sabido por todos que apenas después de haber sido nombrado, en 2010, el director de la Elstat, el instituto griego de estadística³⁷¹, se puso sin descanso a falsificar las cuentas de la deuda del país, para agravarlas, con el propósito de justificar la intervención de la Troika. Es pues un hecho que la “crisis de las deudas soberanas” fue lanzada por un hombre que era entonces un agente oficialmente remunerado por el FMI, institución que supuestamente “ayuda” a los países a salir de ellas. Se trataba aquí de experimentar a gran escala, en un país europeo, el proyecto neoliberal de completa remodelación de una sociedad, los efectos de una buena política de “ajustes estructurales”. Con su connotación médica, la crisis fue durante toda la modernidad esa cosa natural que ocurría de manera inesperada o cíclica, fijando el plazo para tomar una decisión, una decisión que pondría término a la inseguridad general de la situación crítica. El final era feliz o desafortunado, de acuerdo con la exactitud de la medicación aplicada. El momento crítico también era el momento *de la crítica* – el breve intervalo en que estaba abierto el debate acerca de los síntomas y la medicación. Actualmente ya no hay nada de eso. El remedio ya no está ahí para poner fin a la crisis. Por el contrario, la crisis es abierta con vista a introducir el remedio. Ahora se habla de “crisis” a propósito de aquello que se tiene la intención de reestructurar, así como se designan como “terroristas” a aquellos que uno se prepara a golpear (CI, 2014: 15-16).

Lo que carburamos en la siguiente cita es la percepción de una apropiación por parte de los poderes del Imperio, ya sea el FMI o el Elstat como órgano del gobierno griego, de las crisis cíclicas que el sistema produce cada cierto tiempo. Ante estas, la posibilidad del amañamiento, del juego sucio, de la corrupción, no está invalidado sino tras la aplicación de dichos datos malformados que Andreas Georgiu impuso. Aquí se abren dos flancos: por un lado, la posibilidad de ejecutar órdenes corruptas y, por otro lado, el capado de la posibilidad del “momento *de la crítica* -el breve intervalo en que estaba abierto el debate acerca de los síntomas y la mediación” (Ibid.). Esta apropiación de las crisis cíclicas (“1968, 1989, 2001 y 2008” (Danowski & Viveiros de Castro, 2019: 103)) tiene dos funciones que pueden representarse con la imagen de un operario desenrollando la mítica alfombra roja. Habilitan una continuidad y permanencia y, por otro lado, taponan, asfixian, diluyen, cualquier debate sobre la crisis actual. La que señala el CI, siguiendo con la

³⁷¹ Se refieren al, ahora exdirector de estadísticas de Grecia y ejecutivo del Fondo Monetario Internacional llamado Andreas Georgiu, quien fue declarado culpable a mediados del 2017 con una pena de dos años de cárcel.

metáfora, es que no es relevante que se decida democráticamente a qué hora se celebrará la gala sino la participación global en una crisis estructural que se lleva por delante millones de vidas con remiendos como las políticas de austeridad. Y no solamente eso sino las catástrofes planetarias y humanitarias que ya de largo vienen siendo señaladas³⁷².

El CI, en referente a esto, señalará dos discursos que adopta el neoliberalismo ante estas situaciones de crisis.

1. la crisis es el momento vivificante de la “destrucción creadora”, creadora de oportunidades, de innovación, de empresarios de entre los cuales sólo los mejores, los más motivados, los más competitivos, sobrevivirán. [...] El capitalismo crea un conflicto en cada uno de nosotros. Somos alternativamente el agresivo empresario y el teleadicto de sofá que, en lo más profundo de sí, prefiere una economía menos competitiva y estresante, en la cual todo el mundo ganaría lo mismo (CI, 2014: 16)

2. La crisis como

método político de gestión de poblaciones. La reestructuración permanente de todo, tanto de los organigramas como de las asistencias sociales, tanto de las empresas como de los barrios, es la única manera de organizar, a través de un desquiciamiento constante de las condiciones de existencia, la inexistencia del partido adverso. La retórica del cambio sirve para dismantelar toda costumbre, para destrozar todos los vínculos, para desconcertar toda certeza, para disuadir toda solidaridad, para mantener una inseguridad existencial crónica (CI, 2014: 16).

Estos dos puntos conllevan a que “la depresión de masas que [abatió y prosigue de forma residual en los griegos] es el producto *deseado* por la política de la Troika, y no su efecto colateral” (CI, 2014: 17). ¿Qué quieren decir estos dos puntos, objetivos, y por qué la depresión puede llegar a ser una consecuencia deseada por la Troika? Tanto los dos puntos como sus consecuencias tienen su raíz en el lenguaje, en trastornos por el empleo del mismo cual gestión al servicio de la política neoliberal. Como dirá Peter Pál Pelbart,

la expropiación de lo Común en una sociedad del espectáculo es la expropiación del lenguaje. Cuando todo el lenguaje es secuestrado por un régimen

³⁷² Para una prístina recopilación de información referente a sendas problemáticas recomendamos la introducción extensa sobre el tema en *¿Hay mundo por venir?* De Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, libro este que ya venimos citando.

democrático-espectacular, y se autonomiza en una esfera separada de modo tal que ésta ya no revela nada y nadie se enraíza en ella, cuando la comunicatividad, aquello que garantizaba lo común, queda expuesta al máximo y traba la propia comunicación, alcanzamos un punto extremo de nihilismo (Pelbart, 2009: 36).

Se trata de erradicar cualquier posible fuga, cualquier huida, cualquier (como vimos con la *hipótesis cibernética*) problema o error. Cronificar en sociedad una serie de afectos controlables, objetivables, de tal modo que el segundo punto del neoliberalismo (gestión de poblaciones) sea posible. Lo que queda amputada a final de cuentas “es la soledad más poblada del mundo” (Pelbart, 2009: 48). Que los encuentros no se multipliquen, sino que se plieguen en un mismo punto dejando de lado no sólo al otro, sino a “movimientos, ideas, acontecimientos, entidades” (Ibid.). ¿Y cómo quedaría amputada esta soledad si estamos cada vez más conectados? Precisamente por la imposibilidad de una despersonalización radical, “para establecer otra conexión con los flujos del mundo... “El máximo de soledad deseante y el máximo de socius”” (Ibid.).

Así, capados, en lugar de pertenecer en soledad a una “asociación de malhechores” (Ibid.) como señala Godard, habitamos el punto extremo de nihilismo, esa depresión deseada por la Troika, etcétera. Soledad solipsista, encajonada dentro de una red, anulada la posibilidad de la deserción, de la traición “(a la familia, al a clase, a la patria, a la condición de autor)” (Ibid.) a compromisos infames a los que la forma del yo de hipervínculo permite.

Este solipsismo queda sumido pues en una espera infinita bajo la promesa del cambio proporcionada por la adopción del gobierno de políticas neoliberales. Ajustarse el cinturón como máxima tras la aplicación de políticas de austeridad no sólo demuestra el cinismo del neoliberalismo sino cuanto nos necesita. Es por eso que, tanto Pelbart como el CI, nos instan a recuperar el mundo que ya está ahí, ese NOSOTROS que desborda la empresa de una individuación a un Yo Cuantificable.

La mentira de toda la apocalíptica occidental consiste en arrojar al mundo el luto que nosotros no podemos rendirle. No es el mundo el que está perdido, somos *nosotros* los que hemos perdido el mundo y lo perdemos incesantemente; no es él el que *pronto* se acabará, somos *nosotros* los que *estamos acabados*, amputados, atrincherados, somos *nosotros* los que rechazamos de manera alucinatoria el contacto vital con lo real. La crisis no es económica, ecológica o política, *la crisis es antes que nada de la presencia* (CI, 2014: 20).

La presencia retorna, la conspiración se deja entrever en las líneas del CI. Hay un desapego más que justificado en sus líneas. Una demanda que articula un retorno a aquello que no se fue, como las comunidades de Jean-Luc Nancy tras la aparición de las sociedades (Pelbart, 2009: 26-28). La aparición, la presencia del cuerpo kafkiano, ““afectivo, intensivo, anarquista, que sólo comporta polos, zonas, umbrales y gradientes” con el que se deshacen y se confunden las jerarquías, “no conservando más que unas intensidades que componen zonas inciertas, que las recorren a toda velocidad y se enfrentan en ellas a unas potencias, sobre ese cuerpo anarquista devuelto a sí mismo”” (Pelbart, 2009: 62).

No existe ninguna humanidad, sólo existen terrestres y sus enemigos -los occidentales, de cualquier color de piel que sean. Nosotros revolucionarios, con nuestro humanismo atávico, haríamos bien en fijarnos en los levantamientos ininterrumpidos de los pueblos indígenas de América Central y de América del Sur, estos últimos veinte años. Su consigna podría ser: “Poner la tierra en el centro”. Se trata de una declaración de guerra *al Hombre*. Declare la guerra, ésa podría ser una buena manera de hacerle volver sobre la tierra, si no se hiciera el sordo, como siempre (CI, 2014: 22).

Desplazados los Hombres, recorreremos la indigencia de un NOSOTROS varado a orillas de islotes de plástico. Recuperar la presencia de la crisis en la que se encuentra supone, en dicho cambio, amplificación, de la percepción, la captación de un presente en guerra. La bruma con la que se construyen los telediarios no es más que encapsulaciones de una guerra en curso, invisible. En ese terreno, el de la indigencia, ya no vivimos de descripciones, sino de construcciones (CI, 2014: 29). El vínculo con el mundo ya no nos sirve frente a los desafíos que supone el gran proveedor, de muerte y vida. Se alcanzan “*verdades éticas*” (Ibid.) que atraviesan todo actuar, obligándonos a conspirar, a retrasar, a traicionar, a desertar, etc., de los flujos lumínicos en los que estamos inscriptos. “Las verdades éticas no son así verdades *sobre* el Mundo, sino las verdades a partir de las cuales permanecemos en él. Son verdades, afirmaciones, enunciadas o silenciosas, que se experimentan, pero no se demuestran” (Ibid.). Cuando estas verdades éticas³⁷³, inmanentes, están a flor de piel, erizan el bello, se erige una retaguardia que señala

³⁷³ Como dirá Amador Fernández-Savater, las verdades éticas “no son verdades que iluminan, sino *verdades que queman*” (Fernández-Savater, 2020: 77).

“Cuando el mundo es tocado, somos nosotros mismos quienes somos atacados” (CI, 2014: 30).

Así, se canaliza “*el hastío*³⁷⁴ *por la vida que se nos hace vivir*” (Ibid.) como uno de tantos lemas de Occupy Wall Street en septiembre de 2011 o los “indignados³⁷⁵” de la Plaza del Sol el 15 de mayo entre otros. Esta concentración, revela la “alegría de luchar” (CI, 2014: 33), de darnos a la presencia, una apertura generalizada frente a una situación que desborda la miseria y el descaro del neoliberalismo. Como dirá Pelbart,

Como se ve, cuando se concibe lo común como fondo virtual, como vitalidad social pre-individual, como pura heterogeneidad no totalizable, nada tiene que ver con unidad, medida, soberanía, y mucho menos con las figuras mediáticas, políticas, imperiales que pretenden hipostasiarlo, representarlo o expropiarlo. De ahí que la resistencia pase hoy por un éxodo en relación a esas instancias que trascendentalizan lo común, por las composiciones y recomposiciones que lo llevan a cabo, por las redistribuciones de afecto que estas composiciones y recomposiciones propician, por los nuevos posibles que a partir de ahí se abren e inventan (Pelbart, 2009: 24).

Abandonar, traicionar, conspirar, desertar, supone una serie de decisiones que ponen en juego la propia existencia cronificada a su supervivencia solipsista. Habitar la vitalidad social pre-individual supone para el enquistado yo cierto riesgo, ya que supone cortar-*SE*, virar-*SE*, amputar-*SE*, de esa ratonera impersonal (que no despersonalizada) a la que somete el neoliberalismo. Por ello el CI dirá que “victoria depende de criterios cualitativos: de determinación, de coraje, de confianza en uno mismo, de sentido estratégico, de energía colectiva” (CI, 2014: 33).

³⁷⁴ Hastío por la miserable forma de vida del individuo metropolitano -desconfianza escrupulosa / escepticismo refinado, smart / amores superficiales, efímeros / sexualización que es perturbada, en consecuencia, por todo encuentro / y después, regreso periódico a una separación confortable y desesperada / distracción permanente, por lo tanto, ignorancia de sí mismo, por lo tanto, miedo de sí mismo, por lo tanto, miedo del otro (CI, 2014: 31).

³⁷⁵ El CI sobre la indignación como fuerza trastocada del movimiento dirá que: “Al asignarles la indignación como contenido, se los condena a la impotencia y a la mentira. “Nadie miente más que el hombre indignado”, constataba Nietzsche. Miente sobre su extrañeza respecto a aquello de lo que se indigna, fingiendo no estar para nada en eso de lo cual se conmueve. Postula su impotencia para deslindarse más fácilmente de toda responsabilidad respecto al curso de las cosas; después la convierte en afecto *moral*, en afecto de *superioridad moral*. Cree tener derechos, el desgraciado. Si ya hemos visto muchedumbres en cólera hacer revoluciones, jamás hemos visto masas indignadas hacer otra cosa que protestar impotentemente. La burguesía se ofende y después se venga; la pequeña burguesía, por su parte, se indigna y después regresa a su cómodo refugio (CI, 2014: 35).

La insurrección que señalan el CI y Pelbart, consecuencia del hastío, de la desgracia existencial, de la crisis de la presencia, se proyecta desde ella al presentar la democracia como problema³⁷⁶ (CI, 2014: 34). Es otra colectividad la llama a organizarse, un comunalismo, una afinidad, un NOSOTROS que desborda cualquier representación popular³⁷⁷ en el parlamento. En Argentina es obligatorio ir a votar, en España aún se miden las ratios de participación como si fuese o no de interés general el asunto democrático. Los infiernos democráticos se corresponden con la infame pulcritud de la esfera del espectáculo. Así, toda insurrección popular, devastadora, asoladora, queda como un gesto bárbaro próximo, como ya vimos con Agamben, a la *nuda vida*. La insurrección se convierte en una mera “neutralidad factual” (CI, 2014: 34).

El CI explica esta maniobra contra-insurreccional del siguiente modo: “la maniobra espectacular es muy conocida, consistiendo en tomar el control simbólico de los movimientos celebrándolos inicialmente *por aquello que no son*, con el propósito de enterrarlos más fácilmente cuando haya llegado el momento” (CI, 2014: 35). Por ello, una contra-maniobra ante esta captura simbólica, esta homogeneización del mismo movimiento, ha de pasar por una necesaria y definitiva destrucción del “mito de la asamblea general, es decir, el mito de su centralidad (CI, 2014: 36). El tamiz por el que debían pasar todos los encuentros, ya no es necesario ya que se comprende, como vimos en el capítulo anterior, la ocupación, el movimiento, como planos de consistencia, cuerpo sin órganos, etcétera. La vitalidad de lo pre-individual proporciona no sólo una sensibilización distinta sino también la cercanía, la alegría de guerrear juntos, favoreciendo los vínculos, el actuar ilegalmente de forma conjunta y estratégica (CI, 2014: 37). Se produce una alteración de los pensamientos y los sentimientos (CI, 2014: 38). Por ello el CI señala que “el sentimiento de impotencia colectiva, tras la alegría de haberse encontrado y *contado*, dispersó a los propietarios de las tiendas de campaña Quechua con tanta seguridad como las macanas y los gases” (CI, 2014: 38). La pretensión a la propiedad privativa, a la jerarquización aplastante y demarcación autoritaria no tienen cabida frente la emergencia de un plano de consistencia. Uno, por instinto, no va a molestar a un perro mientras come, y si lo hace corre el riesgo de que le muerda.

³⁷⁶ De hecho, una línea siempre recurrente para Tiqqun es precisamente la que señalan con esta frase: “en la verdadera democracia, el *estado político desaparecería*” (Tiqqun, 2008a: 65), indicando así que no sólo la democracia se halla en otro lugar, sino que aquella, en contraste, desvelaría todo el tinglado con el que se han compuesto las democracias contemporáneas.

³⁷⁷ De hecho, según el CI la palabra ‘popular’ proviene del latín *popular*, lo cual significa “asolar, devastar” (CI, 2014: 34).

A diferencia del plano de consistencia tenemos la asamblea, la democracia representativa, sobre la cual el CI indicará su carácter formalizador y estructurante de un afecto, de una realidad emotiva, que ellos insinúan como angustia (CI, 2014: 39). Esta angustia, el no fiarse de sí mismo, lleva a la elaboración de todo un sistema que amortigua las asperezas que supone la insurrección, la fuerza devastadora de lo popular. Así, la sensibilidad, la apertura, las verdades éticas que emergen al darnos a la situación, a la presencia quedan obturadas por el vacío que instaura la democracia, sus procesos, entre cada atomizada existencia, motivándolas individualmente, a participar de un mundo en común (Ibid.). La política de ritmos, los malhechores, los guerreros y bárbaros, etc., por la regularización de la democracia, sacrifican la verdad misma de la insurrección. En palabras del CI: “Lo contrario de la democracia no es la dictadura, es la verdad. Es justamente porque son momentos de *verdad*, en los que el poder está desnudo, que las insurrecciones nunca son democráticas” (CI, 2014: 39).

Para contener esta verdad ética y el vacío constituyente de las sociedades atómicas entregadas a un redoble de lo común, una espectacularidad impotente de lo popular, el gobierno, la gobernanza requiere de un despliegue de tácticas, de medidas policiales, discursivas, materiales, etc., para sostener dicha esfera especular de las “emociones populares” (CI, 2014: 41). Intervenir constantemente en la sensibilidad, modificando de tal modo que pueda dirigirse la verdad hacia la de la gobernanza, la del Imperio (Ibid.). “Es, en suma, librar una guerra que nunca tiene su nombre ni su apariencia sobre aproximadamente todos los planos tiene su nombre ni su apariencia sobre aproximadamente todos los planos donde la existencia humana se mueve. Una guerra de influencia, sutil, psicológica, indirecta” (CI, 2014: 41).

Gobernar, tal y como lo presenta el CI nos recuerda a la distinción que enarbola Amador Fernández-Savater con los paradigmas del gobernar y el habitar. Por presentarlo de forma resumida, el paradigma del gobernar se distingue del habitar por tres puntos: arrancarse los ojos (“lo que se ve no es lo que pasa” (Fernández-Savater, 2020: 208)) y la introducción del vacío; deducir y perseguir lo justo a partir de este vaciamiento; doblegar el “ser a lo que debe-ser” (Fernández-Savater, 2020: 210). En definitiva, un “*golpe de fuerza*” (CI, 2014: 44) que hace de las suyas para derrocar al poder establecido (representado por “el Plan, el Programa, la Hipótesis” (Ibid.)) o sostenerlo (principalmente la figura del Estado tal y como la comprenderían Deleuze y Guattari como ya vimos con Emma Ingala).

Por otro lado, tenemos el paradigma del habitar que está en consonancia con la tendencia misma de TCIPI. En este paradigma encontramos tres puntos contrapuestos a los ya mencionados: en lugar de negar la realidad en nombre de una abstracción, “percibir y «creer en el mundo», como pedía Deleuze” (Ibid.); al contrario de una presencia martilleante y superyoica del deber-ser, “detectar y entrar en contacto con los puntos de potencia (energías, fuerzas, intensidades) que ya están ahí³⁷⁸” (Ibid.); y por último, más que generar una deontología a partir de un vaciamiento para forzar, doblegar la realidad, “cuidar, acompañar y favorecer los distintos puntos de potencia” (Ibid.).

El paradigma del habitar comprende de otro modo la revolución, precisamente en aquel que el CI comprende las verdades éticas ya mencionadas. Estas se nos dan, se manifiestan, se presentan. Es, como dirá Fernández-Savater algo que ya sabemos que está ahí, pero acaba por ser sustituido por una corriente de hipostasis espectacular.

De este modo el CI comenta sobre los abusos “legítimos” del Imperio, el paradigma del gobernar, del siguiente modo:

Los que tomaron el poder retroproyectan sobre la totalidad social que ahora controlan la fuente de su autoridad, y la harán así callar legítimamente *en su propio nombre*. Es así como se realiza regularmente la proeza de disparar sobre el pueblo en nombre del pueblo. El poder constituyente es el traje de luces que viste el origen siempre sórdido del poder, el velo que hipnotiza y hace creer a todos que el poder constituido es mucho más de lo que es (CI, 2014: 44).

Esa autoridad, otorgada por el marco de la legalidad no es más que una forma de “anclar su existencia frágil en un plano que lo supera, en una trascendencia que supuestamente lo deja fuera de alcance” (CI, 2014: 45). El poder, así resguardado, siguiendo las pautas del paradigma del gobernar, se presenta como un “orden sin afuera, su existencia sin *vis-à-vis*, que sólo es capaz de someter o aniquilar” (CI, 2014: 45). De esta forma, las figuras del Estado de derecho se nos desvelan como “alguien que nunca se equivoca, pues está fundado en la razón; alguien que no tiene enemigos, puesto que oponérsele equivale a ser un criminal; alguien que puede hacerlo todo, careciendo de honor” (CI, 2014: 45).

Ante este panorama, el CI señalará que el motivo de las insurrecciones (populares) en su camino por la destitución de dicho poder, tendría que privarle de su fundamento (CI,

³⁷⁸ “Partir de lo que hay es, en cierto sentido, una decisión no-libre. Es partir de algo no elegido, ni conquistado, sino de *algo que nos pasa* (en primer lugar, por el cuerpo, como vibración o afecto). Algo tal vez involuntario, incluso «sufrido» o «pasivo», una presión” (Fernández-Savater, 2020: 213).

2014: 45). Explica que, “destituir el poder es privarlo de legitimidad, conducirlo a asumir su arbitrariedad, a revelar su dimensión contingente. [...] Es forzar al gobierno a reducirse al nivel de los insurrectos, que no pueden seguir siendo unos “monstruos”, [solo] enemigos” (CI, 2014: 45). La representación, sus pretensiones totalizantes, han de toparse con aquello que la excede, aquello que justamente proviene del paradigma del habitar. Traer de vuelta, sacar a relucir, la fragilidad previa al derecho. “Conducir a la policía a ser ya simplemente una pandilla, a la justicia una asociación de malhechores. En la insurrección, el poder en turno no es ya sino una fuerza entre otras sobre un plano de lucha común [...] es restablecerlo sobre tierra” (CI, 2014: 45).

No se señala en estas páginas una llamada a la revuelta armada, sino al desvelamiento, a la apertura. Para ello incitan a actos irreversibles. Desvelamientos que revelen dicho plano que parece ser sepultado, camuflado, vaciado, insistentemente, por el neoliberalismo. Guerreros, insinuaciones, allí donde se marque la luz de una huida, en el plano material de la afinidad. Por ello, “para volver irreversible la destitución, nos hace falta [...] renunciar a nuestra propia legitimidad. [...] abandonar la idea de que uno hace la revolución en nombre de algo” (CI, 2014: 46).

Habitamos un mundo, en el que este “no nos cerca, nos atraviesa” (CI, 2014: 47), en el que “no nos pertenecemos. Estamos siempre-ya diseminados en todo aquello a lo que nos vinculamos” (CI, 2014: 47). Estar en situación, ahí, presencia, supone “Percibir un mundo poblado no de cosas, sino de fuerzas, no de sujetos, sino de potencias, no de cuerpos, sino de vínculos” (CI, 2014: 47). Por ello hablamos de afinidad, de un NOSOTROS impersonal, un comunismo que emerge de la asunción de la presencia misma, convocado por la misma urgencia de lo que ya está uno siendo.

Frente a esta brecha insinuada de la afinidad, las políticas de la representación, el poder, la tendenciosa homogeneización, axiomatización, de las formas-de-vida, han virado de un jefe hobbesiano, una especie de Leviatán representado por un cabeza de estado militar y monárquico a, como dirá el CI, residir “ahora en las infraestructuras de este mundo. El poder contemporáneo es de naturaleza arquitectural e impersonal, y no representativa y personal” (CI, 2014: 50). Como pudimos ver con la hipótesis cibernética, el poder ha quedado reducido a la mera repetición de los dispositivos de control y producción. Esto lleva al CI a disuadirnos de la idea de la revolución por arriba, ya que

Los políticos no están ahí para ello, están ahí para distraernos, ya que el poder está en otra parte. [...] El poder está por mucho en otra parte, en otra parte que en las instituciones, pero sin embargo no está oculto. O si lo está, lo está como la *Carta robada* de Poe. Nadie lo ve porque todos lo tienen, en todo momento, ante sus ojos: bajo la forma de una línea de alta tensión, de una autopista, de una glorieta, de un supermercado o de un software de computadora. [...] Aquí radica el secreto, y *es que no hay ninguno* (CI, 2014: 50).

El poder se ha diseminado, se ha encarnado, se ha tecnologizado y estratégicamente dispuesto allí donde se han hallado problemas, *bugs*, en este sistema de redes. La democracia representativa, siguiendo las palabras del CI, no es más que una porción más de la torta del espectáculo. Un *show* de máxima cobertura televisiva y radiofónica. Un comentario infinito sobre las gradaciones polarizadas de discursos políticos, declaraciones, mítines, etc., cuando los tentáculos del poder ya están dispuestos, esparcidos por todo el territorio. Ya sean políticas de austeridad, políticas socialistas o de tendencia neoliberal, la condición de vaciamiento³⁷⁹ y sociedad, de la amputación de formas-de-vida e inclusión sistemática al marco legislativo, tecnológico, etc., no cesarán. Es por ello que el CI señala lo siguiente:

la verdadera estructura del poder es la organización material, tecnológica, física de este mundo. *El gobierno no está más en el gobierno*. Las “vacaciones del poder” que han durado más de un año en Bélgica lo atestiguan inequívocamente: el país ha podido prescindir de gobierno, de representante elegido, de parlamento, de debate político, de asuntos electorales, sin que nada de su funcionamiento

³⁷⁹ Pelbart recordando lo mencionado por Richard Sennett en su libro *El declive del hombre público* nos ilustra este vaciamiento como el desplazamiento debido a las sociedades industriales de la esfera teatral de la vida social por la implementación de un orden interior originario, el individuo, el Yo, “una intimidad hueca que ya no puede alimentarse de nada puesto que es remitida a sí misma, a lo sumo a su círculo doméstico o familiar” (Pelbart, 2009: 152). Así, la riqueza del espacio público, su teatralidad, han sido vaciados y descualificados. La creación incesante de máscaras como señalaba Nietzsche (“una máscara no esconde un rostro original, sino otra máscara, y así sucesivamente, de modo que el propio rostro no es sino la metamorfosis y creación incesantes de máscaras” (Ibid.)) pasa a ser pormenorizado, olvidado, repudiado como algo falso a favor de, precisamente, esta intimidad hueca que señala Sennett en su ensayo. Andrew Culp viene a señalar algo semejante a las intuiciones de Nietzsche al poner la valencia sobre el poder de lo falso, ya que es allí donde se pone en juego lo real no en la verdad. “El falsificador rechaza los orígenes morales de la verdad y frustra el retorno del juicio” (Culp, 2016: 109). El falsificador sustituye para Deleuze aquel hombre verídico. Este falsificador nos introduce en otros mundos, un realismo falso precisamente porque no parece participar de una realidad legal o ilegal, sino que está por fuera de la misma como las amenazas de Lovecraft. Algunos ejemplos de ello lo encontramos en el amor a través de los ojos de un asesino en serie (*Sombre* de Grandrieux), la verdadera excitación de la autodestrucción (*Nuestro día llegará* de Gavras), la crueldad desatada de la naturaleza contra la frialdad del patriarcado liberal (*Anticristo* de Lars von Trier) y “horribles conspiraciones de una nueva carne (*Videodrome* de Cronenberg)” (Culp, 2016: 109-110), lista esta elaborada por Culp agregaría otros títulos de Cronenberg como *Crash* donde la tecnología automovilística y el erotismo han difuminado sus fronteras para componer una fantasía sexual.

normal sea afectado. Idénticamente, Italia ahora marcha desde hace años de “gobierno técnico” en “gobierno técnico”, y nadie se conmueve de que esta expresión se remonte al Manifiesto-programa del Partido Político Futurista de 1918, que incubó a los primeros fascistas (CI, 2014: 51).

El gobierno no está ahí. Las democracias no son más que parte del plan del gobierno técnico, una instrumentalización que sirve como disuasión de cualquier reconocimiento de un fascismo en curso. La guerra en curso contra las formas-de-vida. Apelan, como los colonos del nuevo mundo, a la liberación de la población de los fantasmas del comunismo integrando la cultura del consumo; a la mejora de las infraestructuras y la calidad de vida desde el marco teórico de John Mash acosado por su propia paranoia; al estado del bienestar, a la felicidad y la prosperidad de aquellos que se lo “curren” y estén a la altura de las velocidades requeridas, etcétera. El gobierno técnico hace trizas cualquier emergencia de verdades éticas mediante la implantación de programas de reintegración, de ayudas, etc., con el fin de, mediante un trabajo de *patchwork*, llegar a todos los rincones de la sociedad. “No todo está *organizado*, todo *se organiza*. La diferencia es notable. Una apela a la gestión, la otra a la atención: disposiciones altamente incompatibles” (CI, 2014: 52).

La infraestructura no es algo estático sino dinámica. Las redes de dispositivos son justamente los que se encargan de capturar, codificar y producir, repetir. De este modo, el CI señala que los mismos trabajadores son parte integral de esta infraestructura, de este sistema-mundo cibernético amplia y altamente automatizado. Las sociedades del capital requieren, como ya vimos con la hipótesis cibernética, de una participación constante, de una interacción que no cese³⁸⁰. La acumulación de datos, de ese *feedback* tornado Big Data, es el corazón contemporáneo del capitalismo cibernético. Pero no sólo es una mera cuestión cibernética, sino la abolición de todo aparato escéptico, una cierta crítica masticada, un recorrido hecho por los mayores, recomendaciones entre adultos para los niños, etc., proveniente de los dispositivos, de esta red que somos nosotros, al hilvanarnos con el ruido de la televisión, de los comentarios de redes sociales, una cierta aspiración negativa a estratos enquistados de la sociedad probablemente reconocidos, trabados, por ciertas figuraciones matemático-algorítmicas.

³⁸⁰ De hecho, como señala Pelbart no sólo el capital se ha introducido en la vida, sino que, al contrario, la vida se guía por los vectores mismos del capital. “...maneras de ver, de sentir, de pensar, de percibir, de habitar, de vestir” (Pelbart, 2009: 161) funcionan a partir de un “vector de valorización e inversión del capital” (Ibid.).

El ser-sistema es una realidad que el CI nos insta a investigar, a profundizar en los pliegues y despliegues de estos gobiernos técnicos, cierto conocimiento “profundo de la organización de este mundo; un conocimiento que permita a la vez poner fuera de uso las estructuras dominantes y reservarnos el tiempo necesario para la organización de una desconexión que no esté atormentada por el espectro de la penuria, por la urgencia de la supervivencia” (CI, 2014: 56).

Esto es relevante. Si hemos hablado de acompañar, acompasar, de cierta política de los ritmos, de la afinidad, del darse al encuentro, de un NOSOTROS, es precisamente porque no se trata de una lucha a muerte, sino de un plan de escape, de la creación de *blueprints* que discutan la materialidad a la que estamos sujetos, a las penurias que se avecinan, la pobreza, la carestía, que el “yo siento”, la presencia, urge a cuidar, tras el desmantelamiento de centrales nucleares, resquebrajados los flujos de infraestructuras, formas-de-vida expandiéndose y multiplicándose. Así, el CI retorna nuevamente a aquello que con la figura del guerrero o el bárbaro vemos, y es justamente que ha de ser deseada, disfrutada, la alegría de encontrarse y guerrear juntos, de organizar una huida juntos y por separado. Herramientas para desmontar y montar. Eso supone la investigación, el análisis de los dispositivos, de la infraestructura, etc.

La cuestión revolucionaria como señalará el CI consiste precisamente en esta construcción, con lo que hay, de nuevas formas de organización social, que permitan la escisión, la deserción, la diferencia inherente a toda forma-de-vida. Un cambio radical que supone la experimentación de otra vida ya no medida por un replegamiento del cuerpo social y lo tecnológico (CI, 2014: 57). “La potencia obrera permanece: quien sabe hacer funcionar un sistema sabe también sabotearlo eficazmente” (Ibid.) o, como señala el título de este capítulo, bloquearlo todo.

Terminamos con este apartado del libro y pasamos directamente al siguiente titulado “Desaparezcamos”. Comienza el siguiente comentario con esta cita:

Acorralar la policía, hundir los bancos y poner temporalmente en desbandada un gobierno, no es todavía destituirlo. Lo que el caso griego nos enseña es que, sin idea sustancial de lo que sería una victoria, sólo podemos ser vencidos. La sola determinación insurreccional no es suficiente; nuestra confusión sigue siendo demasiado densa. Que el estudio de nuestras derrotas nos sirva al menos para disiparla un poco (CI, 2014: 81).

La destitución, pasa por otro lado, como venimos señalando, el CI no parece mostrar la violencia como una opción, pero, como veremos a continuación, tampoco están a favor del pacifismo como solución.

El pacifismo miente y se miente al hacer de la discusión pública y de la asamblea el modelo acabado de lo político. [...] El pacifista detesta recordarlo, pero los griegos antiguos de entrada inventaron lo político como continuación de la guerra por otros medios. La práctica de la asamblea a escala de la ciudad proviene directamente de la práctica de la asamblea de guerreros. La igualdad en la palabra deriva de la igualdad ante la muerte. La democracia ateniense es una democracia hoplítica. Se es ciudadano en ella *porque en ella se es soldado*; de ahí la exclusión de las mujeres y los esclavos. En una cultura tan violentamente agonística como la cultura griega clásica, el debate se comprende a sí mismo como un momento del enfrentamiento guerrero, entre ciudadanos esta vez, en la esfera de la palabra, con las armas de la persuasión. “Agón”, por otra parte, significa tanto “asamblea” como “concurso”. El ciudadano griego consumado es aquel que es victorioso por las armas, así como por los discursos (CI, 2014: 81).

La democracia ateniense, constituida por las discusiones y el hilvanar de proyecciones de la milicia hoplita, se piensa desde el horizonte de la muerte común a sus integrantes. La democracia de asamblea y la guerra “*como carnicería organizada*” (CI, 2014: 81) se complementan. Es preciso el derramamiento de sangre para que la paz de la asamblea sea funcional, y es preciso que en la asamblea se planteen guerras para que ese baño de sangre, el guerrear, lugar del goce, se postergue. La asamblea, no pareciera concordar con su nacimiento, de hecho, traiciona su verdadera función, la de continuar “la guerra por otros medios” (CI, 2014: 81). El pacifista rehúye de la guerra, por no decir que la combate, ya que la concibe bajo la ecuación “guerra =enfrentamiento armado = masacre” (CI, 2014: 82), tal y como las falanges griegas de hoplitas guerreaban contra los persas. Evitar el conflicto, la masacre, el enfrentamiento, tal y como dirá el CI recordando las palabras de Sun Tzu (CI, 2014: 82).

Dos conflictos mundiales y una terrorífica lucha planetaria contra el “terrorismo” nos han enseñado que es en nombre de la paz que se llevan a cabo las más sangrientas campañas de exterminación. La prohibición de la guerra expresa en el fondo únicamente un rechazo infantil o senil a admitir la existencia de la alteridad. La guerra no es carnicería, sino la lógica que preside al contacto de potencias heterogéneas. Se libra por todas partes, bajo formas innumerables, y la

mayoría de las veces por medios pacíficos. Si hay una multiplicidad de mundos, si hay una irreductible pluralidad de formas de vida, entonces la guerra es la ley de su co-existencia sobre esta tierra. Pues nada permite presagiar desenlace a su encuentro: los contrarios no permanecen en mundos separados. Si no somos individuos unificados dotados de una identidad definitiva como lo querría la policía social de los roles, sino la sede de un juego conflictivo de fuerzas cuyas configuraciones sucesivas apenas resaltan equilibrios provisionales, hace falta llegar a reconocer que la guerra está en nosotros – la guerra santa, decía René Daumal. [...] Queda por adquirir un arte de conducirlo, que es un arte de vivir referido a las situaciones, y supone agudeza y movilidad existencial antes que voluntad de aplastar aquello que no somos nosotros (CI, 2014: 82-83).

La ampliación del campo perceptivo, la apertura a otra sensibilidad, la emergencia de la singularidad del campo pre-individual, etc., supone la captación de estas violencias, de estos atentados contra la presencia, no una identidad social, fija, sino fluida, en situación, apta para darse al encuentro con el otro. El pacifismo no es la solución para el CI, y la guerra, el conflicto, pareciera ser una condición sine qua non por la mera razón de existir en este mundo. El NOSOTROS al que atiende el CI es justamente aquel que sabe que hay otros mundos, otras concepciones, otros santos, y que las chispas que puedan surgir de dichas interacciones precisan de un acompañamiento, de una cercanía con el otro, de una toma de pulso, un “arte de conducirlo” (Ibid.) como señalan. Aquí podríamos compararlo con lo que ya mencionamos a lo largo de todo el texto y es justamente la cuestión de la prudencia. Ante la posibilidad de que ese NOSOTROS, esa máquina de guerra devenga una maquinaria fascista o un Estado asfixiante, se insinúa la vía de este arte de la prudencia que comprende “agudeza y movilidad existencial” (Ibid.).

La guerra no es comprendida por el CI, como ya pudimos ver, en el enfrentamiento directo, sino por uno indirecto, más fino, más próximo al NOSOTROS. Ante cualquier duda se encargan en el texto de contraponer a la figura del pacifista aquella referida al radical, señalando que “En realidad, pacifistas y radicales están unidos en un mismo rechazo del mundo. *Gozan* su exterioridad a toda situación. Están en las nubes, y de ellas sacan no se sabe que excelencia. Prefieren vivir como extraterrestres -tal es el confort que autoriza, por algún tiempo todavía, la vida de las metrópolis, su biotipo privilegiado” (CI, 2014: 84).

Lo que señala con estas figuras obtusas que dificultan la aparición de la insurrección, de un NOSOTROS, es que la relación que se mantiene con la violencia no tendría que ser la de la medición (CI, 2014: 85), es decir, o nada de violencia o toda la violencia. En el caso de los radicales, “entre ellos y el mundo, ellos han interpuesto la radicalidad como criterio; ya no perciben los fenómenos, sólo su medida” (CI, 2014: 85). Por ello dicen que los radicales tienden al aislamiento, a la enajenación y aparición “relámpago” en las manifestaciones, lo cual los lleva a conservar esa posición acrítica del radicalismo puro, una formación donde el nihilismo activo viene a confundirse con llevar la cuenta de cuantas ventanas, coches patrulla, puestos de periódico, papeleras, etc., han sido quemadas. El radical, por mucho que se esmere no es nihilista sino una forma más de impotencia (CI, 2014: 86). “Esto dura un tiempo – el tiempo del *burn out*, de la depresión o de la represión” (CI, 2014: 86).

Si por un lado el pacifista que niega la guerra, y por el otro el radical quiere toda la guerra, el CI se desmarcará de estas tendencias estatista y fascista señalando que no se trata de una hipostasis negativa o positiva de la guerra lo que llevará a la revolución, sino los gestos minúsculos conectados con la situación general:

La Historia está ahí para desmentir esta tesis: ya sea la revolución francesa, rusa o tunecina, en cada ocasión, la revolución es la resultante del choque entre un acto particular -la toma de una prisión, una derrota militar, el suicidio de un vendedor ambulante de frutas- y la situación general, y no la suma aritmética de actos de revuelta separados (CI, 2014: 86).

La inmanencia, el plano de consistencia, las intensidades, la coreografía fatal y entorpecida de un inconsciente aun enrarecido como los materiales extraños que se encuentran los *stalkers* en un Chernóbil radioactivo y cruel, dan comienzo a la movilización, a la propagación, a la inundación de instituciones. “Un gesto es revolucionario, no por su contenido propio, sino por el encadenamiento de los efectos que engendra. Es la situación lo que determina el sentido del acto, no la intención de los autores” (CI, 2014: 86). El dominó sería una fácil metáfora para esto que el CI señala.

toda situación está compuesta, atravesada de líneas de fuerza, de tensiones, de conflictos explícitos o latentes. Asumir la guerra *que está ahí*, actuar estratégicamente supone partir de una apertura a la situación, de comprenderla como interioridad, de captar las relaciones de fuerza que la configuran, las polaridades que la trabajan [...] en todo momento, un cierto intervalo entre su

estado y su potencial. Si cesa de desplazarse, si deja irrealizado su potencial, se muere. el gesto decisivo es el mismo que se encuentra con una muesca en frente del estado del movimiento, y que, rompiendo así con el statu quo, le abre el acceso a su propio potencial. [...] *Es revolucionario lo que causa efectivamente revoluciones* (CI, 2014: 86-87).

No se trata pues de radicalizar un encuentro o manifestarse pacíficamente, sino de alterar, jugar, movilizar, con un gesto, con “*tacto*” como el “arte de tratar bien los devenires-revolucionarios” (CI, 2014: 87) aquello que se presenta como potencial. “Hablar verdaderamente” (CI, 2014: 87), invocar la parresia, esas verdades éticas de las que habla el CI antes, en el momento en el que pareciera llamar, desde las entrañas, unas palabras.

Como se puede intuir, esta cuestión ha sido largamente tratada en distintos momentos de este extenso comentario de las obras de TCIPI, acompasado por los comentarios de que hemos considerado aledaños, congruentes, con aquello que se venía tratando. En este caso, nos acercamos a la lectura que propone Peter Pál Pelbart, a través de Deleuze y Guattari, de Franz Kafka y su devenir-menor. Como señala Pelbart, en consonancia con lo que viene exponiendo el CI, la lectura de Kafka de lo que acontece en su realidad es “más intensiva que significativa, más geográfica que histórica, más del orden de las líneas que de las estructuras” (Pelbart, 2009: 118).

Kafka, en sus novelas, se caracteriza por un esfuerzo de reducción, de sobriedad (Ibid.), mantener una cercanía con la situación que le atraviesa, por los afectos que allí percibe, por estar ahí. Por ello no recurre a efectos especiales, o una mera descripción histórica, sino que nos propone, mediante un lenguaje significativo, simbólico de su lengua, la “materialidad intensiva, libre de Sentido al máximo” (Ibid.). No precisa de sentidos ocultos, ni de jeroglíficos, sino que su propia lengua habla la de los procesos, las de la interioridad, los estados anímicos. “No se trata de huir del mundo, sino de hacer huir el mundo, un cierto mundo, una cierta representación de mundo” (Pelbart, 2009: 119). Por ello hay una conexión, intensiva, entre esa exploración interior, no meramente una descripción fenoménica o histórica, sino un llevarse todo por delante. Como dirá Pelbart citando a Deleuze y Guattari en su libro sobre Kafka, lo que le interesa al escritor es “la línea de fuga creadora que “...arrastra consigo toda la política, toda la economía, toda la burocracia y la jurisdicción: las chupa, como un vampiro, para obligarlas a emitir sonidos aún desconocidos que pertenecen al futuro inmediato: fascismo, estalinismo, americanismo, *las potencias diabólicas que tocan a la puerta*” (Pelbart, 2009: 119).

Kafka, siguiendo lo señalado por Pelbart, encarna aquello que el CI señala como punto que conecta lo más particular con lo más general.

Como contracara a esto y continuando con la cuestión del radical, el pacifista, la violencia y la revolución el CI cita a distintos personajes como Qiao Liang y Wang Xiangsui en su libro *La guerra fuera de límite*, a Vincent Desportes en *La guerra probable* y a Bernard Wicht, *Hacia el orden oblicuo: la contraguerrilla en la era de la infoguerra*. De todos ellos decidimos escoger este fragmento de Desportes:

Las acciones militares son verdaderamente “un modo de hablar”: a partir de ahora, toda operación mayor es primero que nada una operación de comunicación cuyos actos en su totalidad, incluso menores, hablan más fuerte que las palabras. [...] conducir la guerra es en primer lugar gestionar las percepciones, las del conjunto de los actores, cercanos o lejanos, directos o indirectos (CI, 2014: 89).

Este punto intermedio se hace especialmente dificultoso debido a la constante y incesante aparición de un sistema que requiere atención, percepción guiada, pavimentada, dirigida, etc., con el fin de mantener el estado de las cosas en el sistema. Los flujos, esos modos de hablar, se contienen y se producen debido a la incidencia constante en el habla de los ya mencionados dispositivos. Amputada la sensibilidad, puesta la presencia en crisis, las complicaciones para comandar a toda una nación a la guerra o controlar los eventos hacia un terreno de estado o asunto del territorio patrio se disminuyen considerablemente. La maniobrabilidad que otorga el espectáculo y los medios de comunicación es imprescindible para la manutención de la infraestructura y su poder.

No existe ningún gobierno mundial; lo que existe es una red mundial de dispositivos locales de gobierno, es decir, un aparato mundial, reticular, de contrainsurrección. Las revelaciones de Snowden lo prueban ampliamente: servicios secretos, multinacionales y redes políticas cooperan sin escrúpulos, incluso por debajo de un nivel estatal del que a partir de ahora todo el mundo se burla. Y no existe, en este caso, ningún centro ni periferia, ninguna seguridad interior ni operaciones exteriores (CI, 2014: 91).

Hay, en el plano de la representación, un movimiento contrainsurgente que, como señala el CI, pareciera contrariar su propia realización. De un acto particular en una situación general, las tensiones, parecen estar cuidadas, controladas, dirigidas, tamizadas, por una serie de dispositivos de análisis y producción. Estos dispositivos absorben la “asimetría introducida por las tácticas de guerrilla” (CI, 2014: 94) para generar una representación a

la altura del Imperio: el terrorista. Gestada esta figura en el seno del Imperio, el terrorista nace “*a partir de lo que [el Imperio] es*” (CI, 2014: 94).

Esto es visto por el CI como una ventaja “en la medida en que nos neguemos a encarnar esa figura” (CI, 2014: 94). Es por ello, como explican, que la administración de Obama frente a la amenaza que representan Irak y Afganistán para el ejército estadounidense, se usan drones para “asesinar cotidiana y quirúrgicamente todo aquello que, desde un dron, podría asemejarse a un insurrecto” (CI, 2014: 94). Es la misma técnica empleada con los civiles cuando el oficial encargado de la situación detecta una amenaza semejante a un arma blanca o de fuego: neutralizar el objetivo y con ello mantener la representación de paz permanente con una guerra sostenible.

Lo que señala el CI es que la etiqueta de terrorista se queda corta para el insurrecto. El guerrero, el acto irreversible, el bárbaro, suponen un minar la propia representación con la que el Imperio y los dispositivos sostienen la infraestructura. Así, la contra insurrección se vuela contra “la población” (CI, 2014: 94) ya que con las insurrecciones queda amenazada su condición de producto, desplazándola a tal punto en el que ésta “deja de existir en cuanto tal desde que deja de ser gobernable” (Ibid.). El papel del gobierno, por el bien de la infraestructura, consiste en “disolver la potencia que en él se ha encontrado, condensado y desplegado. Gobernar nunca ha sido otra cosa que denegar al pueblo toda capacidad política, es decir, prevenir la insurrección” (CI, 2014: 94).

Lo que se busca a fin de cuentas es producir no destruir. Producir sujetos políticos, ficharnos, etiquetarnos, clasificarnos, “*no tomarnos por nosotros mismos*” (CI, 2014: 96), etc., para justificar frente esa escalación de barbarie un ataque contundente. Recordemos la *nuda vida* de Agamben.

Así, “*La lógica del incremento de potencia, eso es todo lo que se puede oponer al a lógica de la toma del poder*” (CI, 2014: 96). Percibir la realidad desde esta otra lógica, permite establecer lazos en el campo de lo social de otro modo, reconociendo las diferencias entre acumulación/incremento, potencia/poder, provisionalidad/perdurabilidad, etcétera.

El CI propone “habitar plenamente, esto es todo lo que se puede oponer al paradigma del gobierno. Uno puede echarse encima del aparato de Estado; si el terreno ganado no es inmediatamente llenado con una vida nueva, el gobierno acabará por recuperarlo” (CI, 2014: 96). Y, siguiendo lo dicho por Raúl Zibechi, periodista uruguayo, cuando animó la insurrección de El Alto en Bolivia en 2003, mencionan que

el problema es que no estamos dispuestos a considerar que en la vida cotidiana las relaciones de vecindad, de amistad, de compañerismo, de compadrazgo, de familia, son organizaciones de la misma importancia que el sindicato, el partido, y hasta el propio Estado. [...] Las relaciones pactadas, codificadas a través de acuerdos formales, suelen ser más importantes en la cultura occidental que las fidelidades tejidas por vínculos afectivos.” Debemos otorgar a los detalles más cotidianos, más ínfimos de nuestra vida común el mismo cuidado que otorgamos a la revolución. Porque la insurrección es el desplazamiento sobre un terreno ofensivo de esa organización que no es una, al no ser extraíble de la vida ordinaria (CI, 2014: 96-97).

Y cierran adjudicando que “quien tiene relaciones de mierda sólo puede llevar una política de mierda³⁸¹” (CI, 2014: 97).

La propuesta del CI, al igual que como vimos en los otros libros, plantea, en lo que respecta a una micropolítica, la apertura al otro, lo cual conlleva un vínculo por afinidad en contraposición a la comunión de la representación³⁸², un excedente que obliga a deambular por los caminos de la parresia y la responsabilidad consecuente, y los abandonos de sí al flujo relacional de los distintos entramados del encuentro, entre otras habilitaciones de campos perceptivos.

Esta vía, esta apertura al otro, esta afinidad, tiene la consecuencia de refuerzo de las revoluciones y su canalización (CI, 2014: 98). Ello no supone “escoger entre paz fraternal y la guerra fratricida” (CI, 2014: 98), o, dicho de otro modo, entre el pacifismo o el radicalismo, sino precisamente vincularse a la *verdad* y su muerte, reconociendo en ella (o ellas) la potencia con la que se unifican dos puntos álgidos entre los planos general y particular (como recordaban de las tensiones y fuerzas que detonaron las insurrecciones y con ello las revoluciones (CI, 2014: 86)).

³⁸¹ Por esta razón consideramos que Félix Guattari ve que el capitalismo no hace más que producir mierda. En sus propias palabras extraídas de *La revolución molecular*: “Cuando hablo de mierda, no lo hago en sentido figurado: el capitalismo lo reduce todo a mierda, es decir, a un estado de corrientes indiferenciadas y decodificadas de las que cada uno tiene que tomar lo suyo de forma privada y con sentimiento de culpa” (Noys, 2018: 120).

³⁸² “La comunidad tiene por condición precisamente la heterogeneidad, la pluralidad, la distancia. De allí la condena categórica del deseo de fusión por comunión, pues siempre lleva a la muerte o el suicidio. El nazismo sería un ejemplo extremo. El deseo de fusión unitaria presupone la pureza unitaria, y puede llevar siempre más lejos las exclusiones sucesivas de aquellos que no responden a dicha pureza, hasta desembocar en el suicidio colectivo” (Pelbart, 2009: 28-29).

Según el CI no hay que defender a la sociedad, ello implicaría “defender el objeto del gobierno, aunque sea en contra de los propios gobernantes” (CI, 2014: 103). La sociedad, a diferencia de las fluctuaciones *afines* que propone el CI, no es más que una extensa sombra de construcciones (“*nation-building*” (CI, 2014: 103)) según la cual derechos, necesidades, fuerzas de trabajo, etc., van a confluír y contribuir cual órganos al crecimiento de la misma mediante técnicas, operaciones, naturalizaciones, etc., (Ibid.) con el fin de asentarse indefinidamente como aquello que esencialmente preexiste en el ser humano (Ibid.). Ya sea mediante ingeniería social tras la Segunda Guerra Mundial o su evolución lógica con la cibernética, la sociedad no dejará de ser un producto que precisa ser cincelado, controlado, gobernado. Sobre ello dicen que el plan de Margaret Thatcher, por aquella época, tornó toda la idea de la ficción en algo

más pragmático, y renunció a la penosa tarea de construcción de una especie humana homogénea, bien definida y bien separada del resto de la creación, acotada abajo por las cosas y los animales y arriba por Dios, el cielo y los ángeles. La entrada en la era de la crisis permanente, los “años del dinero fácil” y la conversión de cada uno en emprendedor desesperado de sí mismo acertaron al ideal social una bofetada suficiente como para hacerlo salir un poco atontado de los años 1980. El siguiente golpe, y ciertamente fatal, se encarna en el sueño de la metrópoli globalizada, inducido por el desarrollo de las telecomunicaciones y la parcelación del proceso de producción a escala planetaria (CI, 2014: 103).

Durante esta época, la sociedad pasa a ser su “propia dueña”, la individualidad es una carrera de ratas donde los resultados estratifican y generan grupúsculos tan específicos que la sensación de progreso no es más que una fútil inversión en el común de la ciudadanía. Las peleas, las batallas culturales, los clubs de lectura, las reuniones asamblearias de partido, los cafés filosóficos, los gimnasios, pasan a ser lugares donde proliferan los proyectos de emancipación y *patchwork* sobre cómo la sociedad puede mejorarse a sí misma. La infraestructura se hace más y más patente. Luego, las cuestiones pasan a ser de un calado superior en el que se deja de pensar localmente para hacerlo de forma global (para luego volver a la misma fórmula dada vuelta)³⁸³.

³⁸³ “Lo local no es la reconfortante alternativa a la globalización, el lugar donde habito era solamente mi territorio familiar, yo no lo conocía como “local”. Lo local no es sino el reverso de lo global, su residuo, su secreción, y no aquello que lo puede hacer estallar. [...] Lo local es el nombre de la posibilidad de un reparto, unido al reparto de una desposesión. Se trata de una contradicción de lo global, que se hace constar o no. Cada mundo singular aparece ahora como lo que es: un pliegue en *el mundo*, y no su afuera sustancial” (CI, 2014: 111). Las luchas locales conllevan la neutralización de los territorios. Tras estos *éxitos* lo que

Las sociedades, gobernadas por metrópolis interconectadas, con un torrente de flujos, de información increíble, sienta las bases de lo que será la inmensa red de la cibernética. Las ciudades pasan a ser meras estaciones de entrada y salida, de proyectos gubernamentales, experimentaciones sociales, etc., que refuerzan esta red global (CI, 2014: 103).

Ferdinand Tönnies, que consideraba que jamás ha habido otra sociedad que la mercantil, escribía: “Mientras que en la *comunidad* los hombres permanecen unidos a pesar de toda separación, en la *sociedad* están separados a pesar de toda relación”. En las “comunidades creativas” del capital, uno está unido *por la separación misma*. Ya no existe ningún afuera desde el cual sería posible distinguir la vida y la producción de valor. La muerte se desplaza en sí mismo; es joven, dinámica y te sonrío (CI, 2014: 105).

Esto ya lo vimos más arriba junto con Amador Fernández-Savater con los paradigmas del gobernar y el habitar. Si las sociedades se caracterizan por una separación “a pesar de toda relación” (Ibid.) es precisamente por la contaminación que supuso la introducción del vacío entre cada uno de los individuos que componían la comunidad y su subsunción bajo la égida de una figura superior que sabe que pasa a pesar de no ver qué está pasando. El problema que señala el CI es que este poder se ha diluido. Ya no hay una selección sino una integración (CI, 2014: 107). La infraestructura no plantea límites (y si lo hace no es más que para invocar estratégicamente ese fantasma autoritario que corre por sus cañerías) sino que se diluye por la metrópolis, abierta, expansiva, interconectada, y babosa, pegajosa (CI, 2014: 108). Es pura mediación como ya vimos con La Jovencita.

Ante estas perspectivas sobre la metrópolis, sus infraestructuras interconectando estaciones, amplificando su pegajosidad, su poder de mediación para cubrir cibernéticamente ese vacío implementado por la sociedad, el CI retoma la cuestión del *exilio*, diciendo que

La única deriva es aquella que podría hacer que la segregación se transforme en *secesión* – la “fuga de una parte de la población hacia unas periferias donde se organice en comunidades autónomas”, eventualmente en “ruptura con los modelos dominantes de la mundialización neoliberal”. He ahí la amenaza a gestionar, he ahí el camino a seguir (CI, 2014: 108-109).

vemos es que el interés del Estado es, al estar situados en los márgenes, “marginarlos políticamente” (CI, 2014: 111).

Advierten, eso sí, que el exiliarse “no es recortar una parte del territorio dentro del todo nacional, no es aislarse, cortar la comunicación con todo el resto – eso sería la muerte segura” (CI, 2014: 109). De hecho, es justamente un movimiento previsto por el DATAR³⁸⁴ (Ibid.). Por el contrario, y esto ya resonará de los anteriores capítulos, de lo que se trata no es de huir, o derrocar el gobierno, sino más bien de estar ahí, percibir las intensidades, y desde ese ahí, “entrar en conflicto o en complicidad” (Ibid.). Se trata más bien de planear estrategias, de aumentar o disminuir la potencialidad de aquello que ya está ahí. El exiliarse a las afueras de las metrópolis sólo conllevaría imitar el mismo modelo de las metrópolis, pero a menor escala.

A lo que nos insta el CI es a, precisamente, organizarnos en los momentos en los que se detecta una potencial insurrección. Reconocer en el terreno, en la situación, donde está esa primera ficha de dominó permite que se desencadenen sus efectos. Por ello hablan de estrategia, de precisión, de afinar la percepción.

Según el CI independizarse del Estado, exiliándose, deviniendo-adulto, etc., supone la condena a un estilo-de-vida concreto, un resto del producto de la sociedad, un “tedio responsable, una benevolencia sobreactuada, la represión de los afectos vitales que pueblen la infancia, a saber, una cierta disposición al juego y al conflicto” (CI, 2014: 113). Esta es la condición de la apertura, de la presencia que juega con su propia puesta en crisis, esas repeticiones que provienen de los dispositivos ya no son las mismas, brota una resonancia distinta, un deseo de estar ahí consecuente con lo que está dándose, con las intensidades, etc. Ya no habría límites, fronteras, territorios, individualidades, sociedades, naturalezas, sino por el contrario mundos (CI, 2014: 113) con los que poder jugar y entrar en conflicto (Ibid.).

Sólo hay nosotros, potencias eminentemente situadas y su capacidad de extender sus ramificaciones en el seno del cadáver social que sin cesar se descompone y se recompone. Un enjambre de mundos, un mundo hecho de todo un montón de mundos, y atravesado, por lo tanto, por conflictos entre ellos, por atracciones, por repulsiones. Construir un mundo es elaborar un orden, hacer un lugar o no, a cada cosa, a cada ser, a cada inclinación, y pensar ese lugar, cambiarlo si hace falta. En cada surgimiento de nuestro partido, ya sea por una ocupación de plaza, una

³⁸⁴ Siglas que refieren a *Digital Automated Tracking and Resolving*, un sistema de procesamiento de información utilizado en campos de guerra para localizar, con una visión panorámica, los puntos posibles en los que el enemigo podría hallarse. Una herramienta de geolocalización creada para ser aplicada a medios de transporte militares.

ola de motines o una frase conmovedora pinta en un muro, se difunde la sensación de que es sin duda de “nosotros” que se trata, en todos esos lugares donde nosotros jamás hemos estado. Es por eso que el primer deber de los revolucionarios es el de tomar cuidado de los mundos que ellos constituyen (CI, 2014: 114).

Los mundos que señala el CI son los que desvelan la resistencia de Lo real (CI, 2014: 114). Es el campo de los afectos, de las sensibilidades, de las afinidades, lo que nos hace caer a la materialidad que nos atraviesa. La presencia, el mundo, responde ante las amenazas de la infraestructura con la misma baza, en un plano que no se esperaba, que desborda lo predicho de cada individuo. Por eso el CI nos convoca “a *mantenerse juntos*” (CI, 2014: 118). Conjurar, jurarnos, pactar entre NOSOTROS, entregarnos creyendo, “*es una cualidad de vinculación y una manera de estar en el mundo*” (CI, 2014: 118). Enlazar los mundos o disentir de ellos supone darnos a lo que hay desde una molecularidad, “deshacer el rostro. Experimentar lo que puede un cuerpo. Afectar. Dejarse afectar. Volver a creer en el mundo. Dirigirse a los inconscientes que protestan³⁸⁵. Buscar aliados. Tramar asociaciones de malhechores. Presentir el advenimiento de un pueblo. Crear, y de ese modo resistir, resistir a la muerte, a la servidumbre, a la vergüenza, a lo intolerable, al presente” (Pelbart, 2009: 175).

El CI propone la declaración de la Comuna como la apertura a esta disposición a “*vincularse*” (CI, 2014: 118). La Comuna es justamente habitar este plano en el que los mundos, las intensidades, las potencialidades, los posibles, deambulan por doquier para una percepción, una sensibilidad amplificada. Declarar la Comuna implica entender que la política es “esencialmente espacial” (CI, 2014: 119). Es decir, en la política uno no es o bien de derechas o de izquierdas, o se hallan en una parcelación de dicho espacio neutro cual “*extensión vacía, uniforme y medible*” (Ibid.) como más o menos a la derecha, más o menos liberal, etc., sino que, en dicho espacio, si tenemos en cuenta lo dicho hasta ahora, estaría caracterizado por seres y cosas afectadoras y afectadas, “irreductiblemente cargadas; de historias, de usos, de emociones” (Ibid.).

³⁸⁵ Estos inconscientes que protestan, ubicado así en el espectro político, tienen en Tiquun una peculiar forma de inactividad. La protesta pretende una disputa por el monopolio de la moral frente al Estado o los poderes fácticos financieros. Estas protestas sin fin, como señalan, no pretenden existir de otra manera (Tiquun, 2008a: 44) La crítica, el Estado, la policía y la publicidad juegan un entramado político que ubica la guerra en desvirtualizando toda forma-de-vida, así la efectividad política pierde su fuerza, su potencia y no resta nada más que un sentimiento de impotencia por doquier. Participar nuevamente en un lugar policialmente coartado de cualquier emergencia existencial ya hallada en esas formas-de-vida (Ibid.).

La política del espacio de las Comunas “agrega al territorio una dimensión de profundidad que ningún estado mayor podrá hacer figurar en ninguno de sus mapas. Por su sola existencia, viene a romper el cuadrículado razonado del espacio, condena al fracaso cualquier veleidad de “acondicionamiento del territorio”” (CI, 2014: 119).

La Comuna trae todo aquello que el espacio político hegemónico pretende obviar, neutralizar. La Comuna recuerda las potencialidades, sus trazas, las huellas que dejó en la historia, los afectos que fueron conformando una narrativa, etc., señalando en dicho movimiento los movimientos que los dispositivos, la infraestructura se empeña en desterritorializar y reterritorializar a la orden del Imperio. La Comuna se caracteriza por los efectos producidos al superar la crisis de la presencia, la aparición de mundos que emergen del caosmos que supone existir.

“Habitar es escribirse, contarse directamente la tierra. Es lo que se sigue entendiendo en la palabra geo-grafía” (CI, 2014: 120). Este habitar de la política de las Comunas supone un desafío que el CI se encarga de definir del siguiente modo: “debe a la vez conseguir dar consistencia a una realidad territorial heterogénea al “orden global”, y suscitar, establecer vínculos entre consistencias locales, es decir, sustraerse a sí misma del anclaje que la constituye³⁸⁶” (CI, 2014: 121). Lo que bien ya entendíamos cuando hablábamos de las máquinas de guerra y su transformación en un Estado que asfixia toda línea de fuga o prosigue por la misma intensificándola hasta devenir fascista.

De lo que se queja el CI sobre las “comunas” actuales es que o bien están encalladas en un pasado brillante o bien se han convertido en *proyectos* sin saberlo. Por ello dirán que “Las comunas contemporáneas no reivindicán el acceso ni la toma a cargo de un “común” cualquier, sino que implementan de manera inmediata una forma de vida común, es decir que elaboran una *relación común* con aquello que no se puede apropiar, comenzando por el mundo” (CI, 2014: 122).

Estas “comunas” se caracterizan por no haber exorcizado lo suficiente los espectros que solían visitarles en la cotidianeidad. Queda una “brecha abierta en la falsa evidencia de *una vida como aquella*” (CI, 2014: 123). Se caracterizan como aquellas memorias-trinchera de las que hablamos con Amador Fernández-Savater (Fernández-Savater, 2020:

³⁸⁶ A esta forma de organización, de cercanía, se suma Benjamin Noys quien hablando sobre la nostalgia de fuerzas que rompan con la tiranía del presente que pone en crisis la presencia, dirá que “es importante que se trate de una metafísica de las fuerzas, y no de la fuerza en singular, para dar cuenta de la dispersión y vinculación de las distintas sedes posibles dentro de un plano de inmanencia” (Noys, 2018: 155).

33) cuyas consecuencias no son más que la ignorancia de formas-de-vida que ya se encuentran allí, potencialidades que pasan desapercibidas por cierta redención hamletiana³⁸⁷.

Una de estas contras que encuentra el CI a estas “comunidades” es la aparición de la “pobreza excesiva” (CI, 2014: 124). La lógica que los Estados Unidos adoptaron para defender, para “asegurar la “seguridad” de” (CI, 2014: 124) el territorio, en los años 60 donde el secretario de defensa, Robert McNamara, propuso la siguiente equivalencia “no hay pobreza, no hay insurrección” (CI, 2014: 124). ¿Qué supone esto? Según el CI, el que se evite la pobreza, o la visibilización a grandes escalas de la misma, “permite ocultar el hecho de que el verdadero problema no es la pobreza, sino la riqueza – el hecho de que unos cuantos detentan, por medio del poder, lo esencial de los medios de producción [haciendo de ello] una cuestión de ingeniería social, y no un dato político” (CI, 2014: 125).

Todo este plan estadounidense duró hasta el 1994 con la insurrección zapatista. ¿Qué pasó? Debido a las condiciones paupérrimas y extremas a las que llegó México tras la aplicación de las tácticas de prevención del empobrecimiento de la sociedad norteamericana, con tratados de libre comercio, entre otros movimientos, en México se propuso un Programa Nacional de Solidaridad, el llamado PRONASOL. Estaba compuesto por 170000 “comités de solidaridad” (CI, 2014: 125), y todos daban soporte para amortiguar la voracidad de las políticas económicas que se estaban dando de forma global. A raíz de esto, la conciencia de lo que había sucedido y porqué los gringos estaban acabando con el territorio centroamericano, surgió la revuelta zapatista. Lo cual llevó al Banco Mundial a apostar “por el microcrédito, “el reforzamiento de la autonomía y el *empowerment* de los pobres” (Reporte del Banco Mundial de 2001)” (CI, 2014: 125), es decir, apostó, siguiendo el plan de mantener a los pobres desplazados del campo perceptivo, por una “economía social y solidaria” (CI, 2014: 125).

“Favorecer la movilización de los pobres en organizaciones locales para que controlen las instituciones estatales, participen en los procesos de decisión locales y, de este modo, colaboren a asegurar la primacía de la ley en la vida cotidiana”,

³⁸⁷ “A veces parece que todo conspira para disuadirnos de creerlo, para borrar todo rastro de otras formas de vida – tanto de aquellas que ya están extintas como de aquellas próximas a ser erradicadas. Los desesperados al timón de los navíos temen sobre todo el tener tripulantes menos nihilistas que ellos. Y en efecto, toda la organización de este mundo, es decir, de nuestra rigurosa dependencia a él mismo, es una denegación cotidiana de cualquier otra forma de vida posible” (CI, 2014: 123).

dice el mismo Reporte. Entiéndase: cooptar en nuestras redes a los líderes locales, neutralizar los grupos contestatarios, valorizar el “capital humano”, integrar en circuitos de mercado, incluso marginales, todo lo que hasta ahora se les escapaba (CI, 2014: 125).

Push the poor, a través de su empoderamiento endeudado, un forzado llamado a salir de la pobreza por distintos medios como el microcrédito, la participación social y local, términos tan amorfos y ambiguos como el trabajo “glocal³⁸⁸”, etc. Anudar las *necesidades*³⁸⁹ de reconocimiento en diferentes focos de posibilidad y manifestación, ordenada, institucionalizada, reglada, a ojos de los dispositivos de producción. De lo que se encarga esta maniobra es de rechazar la figura del pobre, empujarla por la borda, y si aparece generar un *frame* cinematográfico, espectacular, etc., que permita dirimir a conveniencia la opinión pública en lo que se refiere a dicha cuestión. “Uno es pobre porque quiere, con las oportunidades que hay. Vagos son, puros vagos” dice Juan Manuel de la Estrada Ruíz en plena celebración entre socios celebrando haber sacado su nuevo disco de baladas, mientras sus otros negocios sostienen los platos de la noche.

Pero, ¿dónde queda la comuna si pareciera que el plan expansionista del Estado intenta comerse incluso los procesos revolucionarios, las insurrecciones, en meros procesos burocráticos cuyo efecto depende de un tercero para su realización?

Las *necesidades*, el “*ser de la necesidad*” (CI, 2014: 126) es precisamente a lo que atiende el gobierno, esas son sus políticas. La contra insurrección pasa precisamente por captar, mutilar, terminar de desterritorializar para reterritorializar la asociación presentando un plan de reintegración social subvencionado y promovido por distintos órganos del Estado o colaboracionistas. Mantenerse activo, estudios permanentes³⁹⁰, saltos mortales entre trabajos y sectores, defensa desde la misma grieta en diferentes frentes Revolucionarios®.

³⁸⁸ “Desde 2008, todo sucede como si el movimiento antiglobalización se hubiera disuelta en la realidad. Ha desaparecido, *precisamente porque se ha realizado*. Todo lo que constituía su léxico elemental se ha como colado dentro del dominio público: ¿quién duda aún de la desvergonzada “dictadura de las finanzas”, de la función política de las reestructuraciones ordenadas por el FMI, del “saqueo del medio ambiente” por parte de la rapacidad capitalista, de la lunática arrogancia del *lobby* nuclear, del reino de la mentira más descarada, de la corrupción sin maquillaje de los dirigentes? ¿Quién no queda atónito por la coronación unilateral del neoliberalismo como remedio de su propia quiebra?” (CI, 2014: 133).

³⁸⁹ “Las necesidades son eso con que la economía ha gratificado al hombre en compensación del mundo del que lo ha privado” (CI, 2014: 126).

³⁹⁰ Como dirá Deleuze en *Post-Scriptum*, “for the *school system*: continuous forms of control, and the effect on the school of perpetual training, the corresponding abandonment of all university research, the introduction of the “corporation” at all levels of schooling” (Deleuze, 1992: 7). Trad.: “en el régimen escolar, las formas de control continuo y la acción de la formación permanente sobre la escuela, el correspondiente abandono de toda investigación en el seno de la Universidad, la introducción de la empresa en todos los niveles de la escolaridad” (Deleuze, 2012b).

¿De qué se encarga la comuna? Precisamente de “*aniquilar en nosotros el ser de la necesidad*” (CI, 2014: 126). Pero ¿qué supone acabar con este ser?

Su gesto elemental [el de acabar con él] es el de dotarse, donde sea que se experimente una carencia, de medios para hacerla desaparecer tan pronto como pueda presentarse. ¿Algunos tienen “necesidad de casa”? Uno no se limita a construirle una, pone a disposición un taller que permita a cualquiera construirse rápidamente una casa. ¿Se experimenta la necesidad de un lugar para reunirse, conversar o festejar? Se ocupa o se construye uno que también se pone a disposición de aquellos que “no forman parte de la comuna”. La cuestión, puede verse, no es la de la abundancia, sino de la desaparición de la necesidad, es decir, la participación en una potencia colectiva capaz de disolver el sentimiento de afrontar por sí solo el mundo. La embriaguez del movimiento no basta para esto; hace falta una gran profusión de medios (CI, 2014: 126).

La comuna, abandonando los fantasmas, la memoria-trinchera, sabiéndose no libre al reconocer las impotencias, los poderes instituidos, lo insoportable de las metrópolis, del empresariado de sí por doquier, las constantes malas noticias, un latente pesimismo negativo, etc., afinando la percepción se pueden captar donde éste ser de la necesidad emerge, su potencial fuerza y “por añadidura de su deseo de vida en común” (CI, 2014: 127). Esta serie de aperturas, de proveer cañas en lugar de peces, se plantea como una red de autosuficiencia, de autoabastecimiento, que les permite suplir dicho ser de la necesidad, convirtiéndose así en la “verdadera crisis de la economía, y el único decrecimiento serio” (Ibid.).

Avanza, en cada detalle de la existencia, desde la forma de la vida en su conjunto. Puesto que el objeto de toda comuna, en el fondo, es el mundo, ha de temer el dejarse enteramente determinar por la tarea, la cuestión o la situación que presiden su constitución, y que sólo fueron *la ocasión* de encontrarla. En el despliegue de una comuna, un umbral saludable es así cruzado cuando el deseo de estar juntos y la potencia que se desprende de él, vienen a desbordar las razones iniciales de su constitución (CI, 2014: 127).

Así, la comuna se nos presenta con una red de contra-dispositivos. El Estado, como ya hemos visto lo sucedido en México previo a la insurrección zapatista, devoraba cada centímetro de la misma pobreza que las políticas implementadas generaban. A ello nos referimos cuando mencionamos el patchwork. A diferencia de ello, la comuna nos brinda la oportunidad para pensar, desde el lugar en el que nos encontramos, entre fallas,

imposiciones, poderes instituidos e impotencias, por dónde deambula el ser de la necesidad y cómo suplirlo sin dar cuenta directa de ello al Estado, quedando presos de una red de suministros, una deuda infinita, imposibilitando la línea intensiva de fuga por la que las formas-de-vida pueden darse y sobresaturar la tendencia asfixiante del Estado.

Es por ello que, en contraposición a lo que el CI propone con las comunas, recuerda como la cuestión del enemigo común no tiene mucho futuro para ellos, y que dicho tradicionalismo supone sumirse en un “incurable vicio dialéctico” (CI, 2014: 134). Citando a Foucault, y suscribiéndose a su propuesta, dirán que la lógica dialéctica (del enemigo)

es una lógica que pone en juego términos contradictorios en el elemento de lo homogéneo. Y esta lógica de la dialéctica yo les prepongo situarla más bien por una lógica de la estrategia. Una lógica de la estrategia no hace valer términos contradictorios en un elemento de lo homogéneo que promete su resolución en una unidad. La lógica de la estrategia tiene por función establecer cuáles son las conexiones posibles entre términos dispares y que permanecen dispares. La lógica de la estrategia es la lógica de la conexión de lo heterogéneo y no la lógica de la homogeneización de lo contradictorio³⁹¹ (CI, 2014: 134).

La lógica de la estrategia a la cual se suscribe el CI resuena a lo ya mencionado como afinidad. Si la lógica de la estrategia nos presenta una asociación, una conexión con aquello que la apertura permite, la captación de lo que se da en lo heterogéneo, la afinidad no es más que la puesta en funcionamiento de una percepción amplificada de las potencialidades que se dan y la posibilidad resonante que vemos, escuchamos, de ellas en nosotros. Hay un NOSOTROS que nos llama, que está ahí y vamos sabiendo, en nuestros devenires, lo fructífero e insidioso que emerge del darse al encuentro. La posibilidad del agenciamiento, la construcción de contra-dispositivos, la atestiguación y materialización de verdades éticas, etc., es la consecución de movimientos que definen la aparición de las comunas. Asumir la condición es la lógica de la estrategia, “el enemigo es eso que *se da*, eso que se impone a todos aquellos que no han realizado el gesto de abstenerse de aquello que son y de ahí donde son” (CI, 2014: 135). La pregunta ya no debería ubicarse tanto en quién es el agente enemigo, sino cuáles son las condiciones que juegan en nuestra contra. Plantearse, como dirá el CI con Deleuze, “operar transversalmente, a través de una

³⁹¹ Esto supondría nuevamente reproducir las lógicas del capitalismo como en un ejemplo que pone Noys: “nos encontramos con un capitalismo que, en ocasiones, se muestra encantado de negarnos el trabajo, mientras que, en otras, nos somete a obscenas exigencias laborales” (Noys, 2018: 157).

multiplicidad, no verticalmente y de manera que aplaste esa multiplicidad propia del deseo” (CI, 2014: 136).

Para ejemplificar lo que vienen exponiendo traen el testimonio de un compañero suyo de El Cairo en verano del 2010 en los albores de lo que ya venía gestándose como la Primavera Árabe:

“Creo que lo que ha salvado lo que pasa en Egipto hasta ahora es que no hay líder de esta revolución. Esto es tal vez lo más desconcertante para la policía, para el Estado y para el gobierno. No hay ninguna cabeza que cortar para que esta cosa se detenga. Como un virus que muta permanentemente para preservar su existencia, tal es la manera que hemos tenido para conservar esta organización popular, sin jerarquía, completamente horizontal, orgánica, difusa”. Lo que no se estructura como un Estado, como una organización, sólo puede ser también disperso y fragmentario, y encuentra en su carácter de constelación el resorte mismo de su expansión. Corresponde a nosotros organizar el encuentro, la circulación, la comprensión y la conspiración entre las consistencias locales. La tarea revolucionaria se ha vuelto parcialmente una tarea de traducción. No hay esperanto de la revuelta. No son rebeldes los que deben aprender a hablar el anarquista, sino los anarquistas los que deben volverse políglotas (CI, 2014: 136).

Devenir-políglota. ¿Qué supone esto? Hablar diferentes idiomas no sólo habilita la comprensión de los días y las labores, sino minucias que parecen escapar si se encara desde otro plano, el de las comunas. Hay lenguajes, argots, signos, significantes, etc., que motivan una respuesta, una demanda que se manifiesta, un movimiento que desencadena otro, una presencia rítmica de devenires, el ser de la necesidad que pide auxilio, etc. Devenir-políglota supone no sólo capacitarse para atravesar mundos sino estar dispuesto a ello, a darse nuevos mundos incluso, puesto que de lo que hablamos no es de poder, sino de potencia³⁹², de no asfixiar la multiplicidad que le es propia al deseo. Hablar el lenguaje del poder supone detentar ciertos conceptos como podrían ser el de antagonismo, partido, autonomía, emancipación, amigo y enemigo, representación, institución, sistema político, asamblea, programa, y un rastrillo de lugares comunes que TCIPI ha ido soltando y previniendo a lo largo de las obras previamente analizadas.

³⁹² “La atención y la disciplina de las que nosotros hablamos se aplican a la potencia, a su estado y a su incremento. Acechan los signos del o que la merma, intuyen lo que la hace crecer. Jamás confunden lo que depende del dejar-ser con lo que depende del dejar-ir -esa plaga de las comunas. vigilan que no se mezcle todo con el pretexto de compartirlo todo” (CI, 2014: 137-138).

Lo interesante de la confesión del amigo de El Cairo que trae el CI es precisamente esta posibilidad de darse en lugar de dar-SE. “[...] la disciplina verdadera no tiene por objeto los signos exteriores de una organización, sino el desarrollo interior de la potencia” (CI, 2014: 137). Pero ¿qué quiere decir el darse? ¿Qué supone percibirse desde el plano de la potencia? ¿Es acaso vinculante con el devenir-políglota? El CI responde aduciendo que

Procurar su incremento de potencia [el de la revolución, de la insurrección, etc.] exige a cualquier fuerza revolucionaria que progrese simultáneamente sobre cada uno de estos planos [los del políglota, los lenguajes]. Permanecer acorazado sobre el plano ofensivo es al final carecer de ideas sagaces y volver insípida la abundancia de medios. Dejar de moverse teóricamente es la garantía de estar tomado de improviso por los movimientos del capital y perder la capacidad de pensar la vida en nuestros lugares. Renunciar a construir mundos con nuestras manos es condenarse a una existencia de espectro (CI, 2014: 139).

“Construir mundos” (CI, 2014: 139) para no convertirse en un espectro, cuyo acoso no nos subsuma a los antagonismos que solíamos habitar, cómodos antagonismos que solíamos habitar, para pronunciarnos más allá, fuera de sí, donde la multiplicidad, las intensidades, las líneas de fuga, etc., nos ubican en distintos planos de existencia, nos plantean otras codificaciones, incluso la posibilidad de devenir anónimos, conspiradores, malhechores, abandonados a la urgencia, a la emergencia inevitable ya de verdades éticas que queman los senderos de la condescendencia cotidiana. Acercar el neón a los rostros para fundir operaciones estéticas, retóricas sagaces y secuaces del Imperio ante el horror que la misma disposición produce.

Por ello es preciso para la fuerza de las comunas que se plantee revolucionaria devenir-políglota, ya que por más que el medio no sea más que el modo en el que el Estado mantiene conectadas las individualidades tras la separación, la inscripción de un vacío, el CI propone avanzar cual agente vírico por el medio de forma tangencial e hiperconectiva, desbordante, hiperdeseante (CI, 2014: 136).

No es un camino fácil el que propone el CI, las verdades éticas suponen, en su inmediatez, un sacrificio, un abandono a la experimentación, al terror que ofrece la pantalla espectacular a la que solemos estar acostumbrados, a esa apabullante pobreza, carestía de los sin poder, etc³⁹³. Pero aquí lo que plantea el CI supone saturar dichas pantallas

³⁹³ De hecho, esto señalado por el CI se asemeja a las TAZ de Hakim Bey cuando señala que “el TAZ persigue por encima de todo eliminar la *mediación*, experimentar la existencia como *inmediatez*. La misma

espectaculares con la crudeza misma de la que provienen esas imágenes y sonidos, los frentes existenciales de dicha pobreza y de los sin poder, las potencialidades que, aún estando ahí, se resisten al pensamiento tras una continua penuria perceptiva, escasez sensitiva, profundidad producida, etc.

Cerramos este comentario con una última cita, en la que el CI apela a una felicidad que se da sólo en los restos, en las ruinas de lo que hemos venido siendo. En los recortes de la película que se ha venido proyectando, esparcidos por la cámara de proyección. Tijeretazos de la realidad, segmentos insidiosos, sobrantes, etc., de formas-de-vida emergentes.

“¿Qué es la felicidad? El sentimiento de que la potencia *crece*, de que un obstáculo está a punto de ser superado”, escribía un amigo. Devenir revolucionario es asignarse una felicidad difícil, pero inmediata (CI, 2014: 139).

Está ahí, eso es lo que nos viene a decir el CI. En las decisiones por las que vamos deviniendo, los pliegues y despliegues, las confesiones de amor y odio, la articulación de pésimos afectos, la profundidad de ciertos abismos cotidianos hallados en aquellos recortes de film. Consideramos a final de cuentas, tras todo lo visto en esta última parte, que el CI, no presentándonos más que una felicidad difícil, no nos insta a cierto optimismo, sino a su reducción paulatina para permitir la urgencia de un pesimismo práctico.

esencia de su acontecer es el contacto directo «pecho con pecho», como dirían los sufíes, o cara a cara” (Bey, 1990: 8). Y más abajo señala que “el TAZ quiere existir en *este* mundo, no en la idea de otro mundo, algún mundo visionario nacido de alguna falsa totalización *-todo* verde o *todo* metálico- que no puede ser sino pura fantasía vacía -o como diría Alicia, «mermelada ayer o mermelada mañana, pero nunca mermelada hoy»” (Ibid.). Se indican en estas citas la inmediatez característica de la presencia, y con ella sus consecuencias que ya no serán las de una nostalgia trinchera, ni las de una utopía cibernética, reducidas ambas a meros complementos provisorios, utilitarios. He incluso, ni siquiera eso ya que se apunta a una intensificación de la vida cotidiana. El TAZ “se sitúa en una intersección de fuerzas, como una especie de centro de fuerza pagano en la confluencia de misteriosas líneas cósmicas, reconocibles al adepto en aparentemente invisibles fragmentos de tierra, paisaje, flujos de aire, agua o animales” (Ibid.).

III. Cierre - Ecos

En este apartado conclusivo nos gustaría presentar, de forma escueta, cuáles son los ecos que han quedado resonando tras la extensa lectura y comentario que les hemos presentado, sobre el cual, les damos las gracias por su tiempo e interés. Estos ecos no son más que meras parcialidades conclusivas que hemos considerado hacer resonar en este apartado final. No obstante, siendo esta una selección, no queremos que se consideren estos puntos una síntesis de lo presentado, sino como el carácter mismo de los ecos, una voz lejana que resuena en las paredes difusas de nuestra conciencia. Insinuaciones, *separ/aziones*, decisiones, cortes, etc., son posibles marcas con las que definir estos ecos.

Esta selección no es más que el rebufo de una lectura atenta. Del mismo modo que ustedes al leer se les da cierta resonancia, cierto eco, nosotros hemos decidido tomarlos y presentarlos de modo conclusivo. Restos mnémicos del pasaje doctoral y la especificidad de la materia investigada son los ecos que vibran a continuación y en nuestros artículos bajo el nombre de Juan Ignacio Iturraspe.

Estas conclusiones parciales marcan puntos para investigaciones futuras. El análisis pormenorizado de las obras de Tiqqun, el Partido Imaginario y el Comité Invisible no sólo nos ha permitido indagar en cuestiones conceptuales de nuestro interés académico y político sino también explorar las perspectivas aledañas, resonantes, que hemos ido hallando en nuestras lecturas. En este extenso comentario de texto repasando dichas obras no sólo hemos tenido el placer de leer obras bellas y complejas sino también aquellas cuyas propuestas políticas que interpelaron nuestra cotidianeidad, reubicando nuestro deseo, y de algún modo enfrentándonos a él. Se hace patente pues una cierta interrogación de nuestro presente, de los modos en los que nos relacionamos con los demás, con las cosas y con nosotros mismos. No se nos invita a creer en una causa superior, ni en participar en un culto, secta o asamblea, sino más bien a apartarnos de esa acepción de la palabra religión (como re-ligamiento) para incidir en una cuyo calado apunta más bien a una cierta responsabilidad, a una toma de decisión, al corte tanático de un flujo para establecer otra conexión que habilite otra captación de la realidad, nuevas formaciones mundanas que se despliegan, etc. Hablamos de una re-lectura, una atención fenoménica de aquello que se nos da en la conciencia, aquello que hacemos que compete a lo que

efectivamente se da cuando, también, no hacemos algo y en su lugar ocupamos ese espacio con otra cosa, otro acto.

Estas líneas que dejamos tienen la pretensión de manifiesto insinuado. No hay programa alguno, sólo un rastro de herramientas, artefactos con los que pensar el *SE*, detectar el Bloom, afirmar nuestro deseo improductivo, ser inasibles, desbordantes, invisibles, audaces, etc. Sumirnos en el desorden, en el caos mediante la experimentación y darnos con aquellas trazas un mundo, marcar con indicios las posibles vetas por las que fugarnos. Abrir la puerta al Afuera, por hacer una analogía, no es más que permitirnos reconocer que del sótano emergen las voces de la madre de Norman Bates de *Psycho*. Lo raro, como ya vimos con Mark Fisher, es una señal de que andamos por el buen camino para vislumbrar cierto deseo poscapitalista.

Dicho esto, daremos paso a las sintéticas resonancias, ligeros ecos, que hemos sentido son líneas de investigación e intereses que no dudaremos en explorar en nuestros futuros estudios con otros heterónimos.

1er Eco: *Amplificación*

La urgencia de una percepción que resta en su amputación, en su carestía acomodada pareciera no sólo ser una realidad que amenaza la propia integridad de la especie humana con las catástrofes no sólo climáticas sino las propiciadas con la primera revolución industrial sobre la psique de la población con el nihilismo, la depresión galopante, el suicidio, entre otros efectos estructurales del paso de civilizaciones de comunidades a sociedades hiperconcentradas en metrópolis embaucados y fascinados por un avance vertiginoso de las tecnologías y los modos de producción posibilitados y potenciados por un capitalismo competitivo atroz que se llevó por delante no sólo formas-de-vida sino parte del territorio apto para una fructífera generación de las mismas.

La amplificación de la sensibilidad, el afinamiento perceptivo, el darse al encuentro con la realidad más inmediata, habitar las fallas, las incoherencias, las intensidades que generan espontáneas dialécticas, sumirse en la lógica de la estrategia, de las insinuaciones, seguir el rebufo de los guerreros, los bárbaros, permitir el dolor que proviene de la apertura al “yo siento” en lugar de la ya conocida cantinela del “yo soy” y cultivar consecuentemente un NOSOTROS dado a la afinidad, a las verdades éticas que acaecen en situación, devenir-hacker, devenir-nadie y devenir-todos, conspirar, traicionar, aprovecharse de la virulencia de los sentimientos tristes, etc., a fin de cuentas, experimentar con el deseo y la prudencia como herramienta dosificadora.

2o Eco: *Política de los afectos*

La participación política debe estar en consonancia con esta primera intuición. Por ende, la aparición de las comunas, del comunalismo emergente, de la política de los ritmos, la modulación de las velocidades de acuerdo con el plano intensivo, la construcción de espacios que habiliten planos de consistencia, la experimentación con cuerpos sin órganos, y la profusión de líneas tangenciales que cortan por todas partes, parcializan, amputan, el tablero político en el que proliferan las figuras antagónicas ideáticas, la polarización ideológica y la búsqueda incesante del poder en lugar de la potencia.

Así, una política de los afectos no es una política afectiva. En una se aspira a la conquista, a la empoderada ceguera absolutizadora frente a la emergencia de verdades éticas, de

conflictos que tienen que ver con la carestía de potencia frente a una abrumadora realidad material y no tanto con intereses políticos de un partido, una agrupación asamblearia, o el cumplimiento de ciertos puntos de un programa cibernético. Una política afectiva conlleva en primer lugar el reconocimiento de lo que hay, de las potencialidades, de los puntos de obturación que reducen la multiplicidad propia del deseo y las posibles líneas de fuga por las que liberarlas, reconocer al otro y sus narraciones, etc., con el fin de recobrar aquello que sin fin, no cesa, de hacerse notar, en la tristeza, en las consecuencias de enamorarse del poder, en los resquicios de corazones rotos, en rostros que desean el anonimato y la pedantería de paternofiliales y hospitalarios/hostiles Estados cargados de valores que se caen a pedazos frente al lenguaje de las calles, de las comunas, de los involuntarios partisanos, guerreros de alcance corto que afectan al total de la estructura, bárbaros que portan el sello, el sigilo, de un afuera para dinamitar el hiper centro de las diseminadas redes de dispositivos, insinuar los flecos de posibles guerras civiles, explorar dichas tentativas, desear el deseo, mejorar la percepción, la escucha. Preguntarnos, como dirá Benjamin Noys, “*qué hacemos con esta base de sentimientos, experiencias y estados de ánimo*” (Noys, 2018: 162) y señala más adelante que “ya estamos metidos hasta el cuello en potenciales y reales integraciones, inmersiones y extracciones” (Noys, 2018: 164)³⁹⁴.

No se trata de afilar cuchillos sino de aprender a defenderse con cualquier cosa para ser tan peligroso, desde las sombras, como el filo cortante de una página. No ceñirse en la exploración de la historia sólo en la espuma del mar, sino zambullirse en las mareas.

3er Eco: Anonimato

Devenir-anónimo. El camuflaje, la disuasión de las apariencias, la despersonalización en lugar de lo impersonal, etc., aplicar la lógica de la estrategia supone la utilización de cualquier mecanismo habilitado para aumentar la potencia. Los poderes instituidos, los órganos sostenidos por las redes de dispositivos, no son más que encuentros provisorios, de paso, cuyo fin se reduce a la mera amplificación de las potencias que ya están ahí. El

³⁹⁴ Esta línea ha sido abierta y estudiada por varios pensamientos cercanos a Tiqqun como Lordon, Frédéric (2017) *Los afectos de la política*. Zaragoza: Prensas Universidad de Zaragoza. Véase también: J. M. Aragüés, *Deseo de multitud*; J. M. Aragüés, “De afectos y multitudes. Sobre políticas de construcción de subjetividad” en *Con-ciencia social: Segunda Época*, N.º. 2, 2019 (Ejemplar dedicado a: La cultura del capitalismo tardío. Subjetividad, cultura de masas y sociedad capitalista.), págs. 32-48.

desbordamiento como objetivo requiere la prudencia del anónimo. Es por ello que Tiqqun no es más que el nombre que recibe un deseo común, un deseo que articulan, se corrigen lo escrito, piensan, discuten, etc., una cantidad innumerable de personas.

Lo que resta de su acción anónima puede ser meramente cuantificable. No hay nadie, porque ya están todos. No se trata de gobernar desde las sombras, sino de habitar desde ellas. Darnos desde las oscuras propagaciones de laberínticos y complejos entramados sectarios que pueden provenir de un solo servidor, una comunidad espontánea en un foro de internet, una amistad en el gimnasio o incluso un famoso cualquiera al que le interese canalizar su impotencia. Esto nos lleva al siguiente eco: la creación de mundos.

El uso de la heteronimia, como bien señala Deleuze cuando nombra al poeta portugués Fernando Pessoa en *¿Qué es la filosofía?*, nos permite darnos una figura literaria, explorar con ella, experimentar la escritura desde un personaje, canalizar el deseo a través una polifonía del yo como dirá Júlia Alonso Diéguez en su tesis doctoral titulada “Fernando Pessoa o la belleza de la geometría del abismo³⁹⁵”. Abandonar la identidad cerrada del nombre propio y adentrarse en el vertiginoso mundo fragmentado de las personalidades diferenciadas.

La heteronimia sirve como mecanismo, como hemos podido ver, para ejercer este anonimato. Se hace visible una máscara de tantas. Una cincelada con las herramientas construidas, con artefactos, obtenidos tras una serie de experimentaciones que capacita una escritura alucinógena, mutante, demoníaca, persuasivamente destructora, seducción ácida...

4o Eco: ¡Destruir! ¡Crear! ¡Crear!³⁹⁶

Profesar un odio hacia este mundo como ya vimos con Andrew Culp no es lo único que pareciera defender así Tiqqun, sino que además plantea una oscilación entre la destrucción y la creación. No sólo se trata de construirse una máquina de guerra y evitar sus extremos (Estado represor o fascismo suicida) sino que en dicho mismo gesto expandir, desarrollar, dar al encuentro las formas-de-vida que se hallan en el fondo de dicha máquina. La creación de mundos no trata tanto de fantasear como de jugar.

³⁹⁵ Alonso Diéguez, Júlia (2012) *Fernando Pessoa o la belleza de la geometría del abismo*. UNED: Tesis Doctoral.

³⁹⁶ Cfr. Culp, Andrew (2016) *Oscuro Deleuze* (trad. Ernesto Castro) Madrid: Ed. Melusina, p.24

Reubicar, reconectar, reimaginar, replantear, etc. Si el fantasear consiste en la creación de fetiches en los que asociar espectros y así liberar ciertas cargas libidinales en una interacción repetitiva incluso llegando a la compulsión, el juego pone en funcionamiento cosas que no tendrían que estar asociadas, mezcla, prueba, experimenta con la realidad de tal modo que la misma no queda reducida al mencionado fetiche. La percepción de los entresijos del mundo entremezclado y axiomático que pretende la economía política neoliberal y cibernética al toparse con los mundos de las formas-de-vida que desbordan su capacidad de homogeneización y jerarquización, progresa la multiplicidad abriéndose paso por el territorio permitiendo que dichos mundos entren en contacto, que se den al encuentro y las relaciones consecuentes conserven la singularidad que los constituye. Por ello hay que habitar distintos devenires: devenir-mujer, devenir-niño, devenir-reptil, devenir-guerrero, devenir-piedra, devenir-anónimo, devenir-cualquiera, etc. Así, no sólo poder explorar lo que ya dejó intuida la pregunta de Spinoza sobre qué puede un cuerpo como hizo en su momento Félix Guattari en la clínica La Borde en Cour-Cheverny³⁹⁷.

5o Eco: *Audacia*

Como consecuencia de este deseo de apertura, de cambio, de provocar la irrupción de las singularidades pre-individuales, los mundos, las singularidades, etc., en los planos de consistencia, hacerse cuerpos sin órganos, devenir-comuna, etc., la catástrofe medioambiental que ha provocado el mundo del Imperio, no tendría que presentarse como un problema a solucionar sino un efecto del cual aprovecharse. Sumarse tanto a las olas de calor creciente y los tsunamis, terremotos, etc., que la misma contiene con el fin de devenir nosotros cambio climático. Convertirnos en miles de aves migrantes, en desesperados monos enjaulados que golpean compulsivamente las cuatro paredes en las

³⁹⁷ Como señala Francisco José Martínez en *Hacia una era postmediática. Ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari*: “Guattari pasó la mayor parte de su vida trabajando y viviendo en la clínica de La Borde, dirigida por Oury, y campo de experimentación teórica y práctica del análisis institucional, que sirvió de base al esquizoanálisis. En La Borde se trabajaba en equipo dando lugar a un analizador colectivo que sustituía al psiquiatra o al psicoanalista convencionales. Esta colectivización del análisis supuso una revisión profunda de los papeles profesionales (...) El análisis institucional defendido por J. Oury y Guattari entre otros se constituyó como rechazo de aceptar de forma pasiva el desarrollo de estructuras de poder opresivas que fueron consideradas y analizadas como síntomas cuyo tratamiento exigía una praxis específica.” (Martínez, 2008: 22, 23). En ello abunda también Gregorio Kaminsky en el prólogo *Cartografías del deseo* de Félix Guattari, éste “nunca abandonará la clínica, pero La Borde no será su lugar de retiro, ni su remanso sino su ‘laboratorio’. Se tratará del espacio donde podrá abandonar el mundo de las coordenadas fijas, establecidas y cuadriculadas para trazar el diagrama que más le convenga. La discusión, los desplazamientos y los cuestionamientos son, como él mismo dice, «la expresión de una subjetividad con cabeza múltiple y prolongamiento impredecibles»” (Guattari, 1995: 10)

que se encuentra, oleaje que insiste, devenir-terremoto para provocar fallas, e incluso reconocer la potencialidad de las pasiones bajas comunes en los tiempos que corren como la depresión, la ansiedad, los ataques de pánico, el analfabetismo afectivo, etc., para explorar distintos devenires y diversificar la dimensionalidad unívoca a la que se las adhiere. En resumidas cuentas, desbordar las coordenadas productivas de los dispositivos para explorar prudentemente nuevas formas-de-vida que supongan una presencia vírica para el mismo propósito del Imperio. “Acoger o suscitar esos procesos de singularización en que, hasta un soltero, en su línea de fuga, forja una comunidad cuyas condiciones actualmente todavía ni siquiera están dadas, como dice Deleuze” (Pelbart, 2009: 124).

6o Eco: *Promiscuidad teórica*

A lo largo de este escrito, tanto en el primer borrador del mismo como en las aglutinaciones restantes de este se ha presentado una idea que sin reconocer su origen percibimos como maestra y pareciera que, como señala Pelbart, confluye con cierta comprensión de la obra que tiene Félix Guattari. Al igual que él sospechamos del carácter cerrado de la composición, de la obra,

así como de las redundancias canónicas, inclusive universitarias, que pudiesen desvanecer lo que para él [como para nosotros] estaba en juego, en esa construcción incesante, huidiza, evanescente, naciente, enloquecida, descarrilada, de ese “tout-venant” [todo lo que se presenta, tal y como se presenta] que él [y nosotros priorizamos], en esta apuesta ontológica y acontecimental que llamó “animista”, después de los “estragos estructuralistas y la postración posmoderna” de la que abominaba (Pelbart, 2009: 202-203).

De esta intuición también consideramos un participante a Carlo Michelstaedter quien en el prefacio a su tesis di laurea, *La persuasión y la Retórica*, no estaba seguro de que la composición que presentaba fuese una tesis de licenciatura, sino más bien que “en el mejor de los casos” (Michelstaedter, 2014: 48) podría llegar a serlo contando con el devenir universitario de su destinatario, dejando abierta la veda a otros devenires que hagan el pasaje por esa lectura.

Así, Tiqqun nos señala como se ha podido ver en los textos ese plano de creación y destrucción, de montaje y desmontaje que supone la lectura de sus escritos y el tránsito por su estilo directo, impactante, activo, movilizador, invocante, etc.

Como señala Pelbart hablando de agenciamientos, planos de consistencia: “todo es pasajes, de una consistencia a otra, de un complejo de posibles a otro, de un agenciamiento a otro. Pues, al final, ni siquiera se debería hablar de realidad. Los objetos sociales, mentales, las entidades intrapsíquicas deberían ser traducidas en agenciamiento” (Pelbart, 2009: 214). Y aclara a continuación que, “un agenciamiento, contrariamente a una estructura, depende siempre de los componentes heterogéneos que concurren a su consistencia específica” (Ibid.). Lo que se ha de buscar es la complejización de lo que Guattari llama “núcleo maquínico” (Ibid.) a través de estos agenciamientos a la sombra plena de lo desterritorializado abierto a nuevos montajes, diferencias, conexiones, etc.

7o Eco: Los devenires de la historia

Cuando el proletario manifiesta con actos y con su propia existencia que este pensamiento histórico no está olvidado, ello confirma el método al mismo tiempo que desmiente la conclusión.

*Guy Debord. La sociedad del espectáculo.*³⁹⁸

La relación que mantiene Tiquun con la historia se define a partir de esta apertura. La comprensión de la historia prosigue la línea que desfalque la misma, que traicione las grandes narrativas, las líneas generales de la misma y se recuperen los micro-relatos, las historias menores, para detectar cuales fueron los posibles devenires que allí estaban en juego, las tendencias personales de aquellas agrupaciones como pueden ser los nómadas árabes junto con los que colaboró Lawrence de Arabia, los ejércitos de guerrillas locales del Che Guevara o las agrupaciones partisanas en pueblos del norte de Italia.

Una de las consecuencias de la analítica de los dispositivos es el considerar la historia como una arqueología de herramientas de la cual extraer, descomponer, sustraer y aplicar distintas combinatorias que sirvan para la lógica estratégica. La memoria histórica que se ha propuesto en estos textos no tiene la pretensión de reavivar espectros para invocar una redención de los mismos, sino otorgarles cierta movilidad mediante el escrutinio de las mismas historias mínimas que componen fragmentariamente las grandes narrativas.

Estos resquicios mínimos no pretenden ser un cierre sino una invitación. A lo largo de los escritos de Tiquun lo que vemos, sentimos, es una analítica de los dispositivos que

³⁹⁸ Cfr. Debord, Guy (2016) *La sociedad del espectáculo* (trad. José Luis Pardo) Madrid: Ed. Pre-Textos, p.77

inevitablemente nos repercute, ya que estamos atravesados, diariamente por ellos. Nuestra cotidianeidad se halla contaminada por estas repeticiones, discursos que articulamos de modo irreflexivo y que analíticas como las que propone Tiqqun, el Comité Invisible o el Partido Imaginario, nos sacuden la jaula. Nos recuerdan la crisis de la presencia que habitamos, los engaños diarios a los que nos sustraemos, las líneas generales por las que los deseos fluyen, y los discursos con los que esgrimimos y erigimos la verdad de los sucesos, de los problemas, de los incidentes que los medios de comunicación nos presentan con una urgencia hegemónica.

A lo largo de los escritos hemos podido comprobar ciertas procedencias posibles y extensiones, repercusiones, del pensamiento y el deseo manifiesto de Tiqqun. Del mismo modo, conviene aclarar que lo que hemos venido hilvanando páginas atrás no representa más que el apartado teórico e incitación práctica del mismo. TCIPI no es una entidad, no es una agrupación, sino que por el contrario es un devenir, un deseo que hemos pretendido hacer patente. No se trata de hacer la revolución sino de desealarla. No se trata de manifestarse violentamente o de provocar una guerra civil, sino de insinuar las posibles líneas de fuga por las que sorprender a la red de dispositivos, desarmar las medidas policiales, devenir un objeto raro, un Afuera en la hipercentralidad del adentro, etc. No plantearse el éxito sino más bien el exilio³⁹⁹. Recuperar la muerte prudente en lugar de la pulsión de muerte.

³⁹⁹ Como recordará Noys de Antonio Negri, “si el capitalismo comienza a descomponer la estructura del as fábricas y el empleo garantizado, no hay razón alguna para lamentarlo y retornar a algún mundo perdido de la socialdemocracia, sino que hay que empujar la tendencia más aún hacia el éxodo, el sabotaje y la destrucción de los restos de los “grilletes” fordistas” (Noys, 2018: 112).

Rememoraciones al Metamodernismo

Es justo en este punto en el que consideramos podemos establecer lazos con una corriente que exploramos en menor medida en nuestra tesis de máster. En el apartado conclusivo de la misma, planteamos ciertas líneas de investigación de nuestro interés y consideración con lo beneficioso que podría llegar a ser la aportación a la academia del estudio del Metamodernismo. Esta tendencia o movimiento, de vertiente filosófica vertida en estudios político-estéticos en 2009 por Timotheus Vermeulen y Robin van der Akker quienes presenciando como a principios de los 90' y en la entrada del nuevo siglo se formaba una cierta sensación contradictoria entre precisamente el modernismo (cuya comprensión del mismo no dista de lo señalado por Fredric Jameson en *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, libro éste publicado en el 1992) y el posmodernismo. Por un lado, las grandes narrativas o metanarrativas, como señala Jean François-Lyotard, van perdiendo fuerza. Los grandes poderes ya no están ahí donde solían estar, dando comienzo a un diluido progresivo de los mismos en lo que hemos venido señalando en el texto como dispositivos de control. El paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control como señala Deleuze en *Post-Scriptum*, nos aclara esta tendencia.

De este modo, el modernismo encarnado por dichos metarrelatos y el postmodernismo, que por su lado atestigua el final de una era, una sensación de cese, no necesariamente apocalíptico sino más bien nihilista, donde prolifera en el mundo occidental un vacío existencial donde las teleologías parecen no sólo estar difuminadas por la velocidad productiva propiciada por la incorporación constante de mejoras tecnológicas, sino porque hay cierta ironía en dichos metarrelatos absolutos.

El metamodernismo pues, como señalan Vermeulen y Akker en su webzine *Notes on Metamodernism*⁴⁰⁰ al igual que Luke Turner en su manifiesto metamodernista⁴⁰¹, oscila en ese extraño lugar que resta entre ambas. Como apuntan, el metamodernismo se plantea como una cartografía de los afectos contemporáneos, en la cual se recoge el residuo de estos procesos civilizatorios tanto en hechos de raigambre política como estética para

⁴⁰⁰ Cfr. Vermeulen, Timotheus & Van den Akker, Robin (2009) "Metamodernism: a brief introduction" en *Metamodernism.com*, recuperado de <http://www.metamodernism.com/>

⁴⁰¹ Cfr. Turner, Luke (2011) "Metamodernist // Manifiesto" en *Metamodernism.org*. Recuperado de <http://www.metamodernism.org/>

trazar líneas de discusión con respecto a las deficiencias de un sistema que no cesa de caerse a pedazos. A raíz de las distintas crisis que han asolado la Tierra, el metamodernismo se plantea como una exploración de dichos lugares extraños en los que nos hallamos, entre la impotencia de un futuro sin horizonte y la presencia cada vez más inevitable de una crisis ecológica, económica, cultural y social. Sendos filósofos ejemplifican el lugar del metamodernismo con la performance de Guido van der Werve, quien en 2007 presentó su obra *Nummer acht, everything is going to be alright*. En ella podemos ver a una persona caminando sobre un mar helado mientras a sus espaldas un barco rompehielos progresa linealmente tras de él.



Las vinculaciones que hallamos entre Tiqqun, el Comité Invisible y el Partido Imaginario, y el metamodernismo presentado por Vermeulen y Akker es precisamente el reconocimiento de los devenires que le rodean. Hay ciertos desarrollos que pasan desapercibidos que precisamente representan la escena que utilizan sendos filósofos. Restaurar la presencia desplazando la crisis en la que fue puesta implica asumirse en situación. Es por ello que invocamos a lo largo del texto cierto pesimismo práctico. Atenerse a las potencialidades, tomarse con pinzas los órganos, promover los planos de consistencia, amplificar el campo perceptivo, explorar las líneas de fuga de las máquinas del Estado o fascistas, hacerse un cuerpo sin órganos, etc., resuenan a lo que Akker y Vermeulen señalan con el metamodernismo.

En una situación absurda, repleta de incongruencias, donde la verdad no hace más que desvanecerse a los pocos segundos, donde proliferan la aceptación ingenua del uso de las

nuevas tecnologías, cuando la esperanza se deposita en las urnas y no en las asociaciones clandestinas comunales, etc., el metamodernismo a la par que Tiqqun ven que algo anda mal, que hay una crisis, precisamente, de la presencia. La distorsión provocada por el exceso de información, cierta pulsión de muerte cibernética deseada, la desconfianza en el futuro y la exacerbada demanda del presente, etc., son los dolores de parto de un porvenir incierto de la vida en el planeta.

Acelerado el proceso cíclico de las crisis, los efectos palpables en el tejido social no sólo se presentan en su mayoría como síntomas sino como zonas catastróficas de las cuales su reparación requerirá años de compensación. La crisis de la presencia no es más que el reflejo de un estadio espectacular, una estratificación estética, de una necesaria desconexión, vaciamiento, separación, de la presencia con las cosas. Así, los mundos que habitamos participan activamente de un axioma anclado en la materialidad, precisamente el que ya mencionamos con Mark Fisher como *Realismo Capitalista*.

De este modo, no sólo sumaríamos ciertas tendencias del aceleracionismo de izquierdas con representantes como Mark Fisher debido a la apertura sensitiva frente a una serie de crisis cíclicas y sus efectos en la población en diferentes estratos de la cotidianidad, sino que en vistas de futuros estudios plantearíamos establecer conexiones entre sendas intuiciones, tanto las presentadas a lo largo de este trabajo sobre Tiqqun, el Comité Invisible y el Partido Imaginario, y el Metamodernismo de Vermeulen y Akker.

Dicho esto, para cerrar este recorrido, el cual les agradecemos habernos acompañado, en sus buenos y malos momentos, quiero agradecer nuevamente a la cercanía de los comentarios y sugerencias que nos aportó nuestra tutora, Amanda Núñez García, que por casualidad nos hemos vuelto a encontrar tras haber formado parte de nuestro jurado cuando presentó Juan Iturraspe aquella tesis de máster.

Agradecimientos

Quisiera, tanto yo como aquellos que llevo, agradecer las largas conversaciones y los breves encuentros que mantuve a lo largo de estos años como doctorando. Mis preguntas directas e indirectas no serían más que meras invitaciones rechazadas, en el aire, si no fuese por el cariño, la risueña acogida y el amor de firmamentos estrellados que recibí en el extranjero de Shohei, Chinami, Fain, Trent, Thomas, Lilly, Wan, Nicolás, Ji, Celeste, Reiko y Brian entre otros cuyo nombre se ha diluido en fragmentos de experiencias, ahora nocturnas. Asimismo, quisiera recordar aquí a aquellos y aquellas que han estado presentes desde hace ya largo tiempo y han aportado sus perspectivas y su cuidado a las formas de esta tesis, y del mismo modo han hecho de los momentos difíciles, duros, un tramo más en el que gravitar en torno a las risas, los lenguajes estrafalarios, las anécdotas que acaban en chiste o el simple, y a la par complejo, compartirse en un silencio. Me refiero a Gabriel, más que amigo, un hermano, a José, luz oscura anárquica de arrolladora carcajada y erudición vastamente polifacética, a Aida, esbelta presencia humanista elocuente y saludable ecumenismo secular, a AEdna, metáfora tan real y vívida como riachuelos de frondosos bosques arcanos, y a mi familia, quienes han sido partícipes del devanado de sesos que presenté más arriba y más allá. Una vez más, quisiera también hacer hincapié en la afable y diáfana acogida que mi propuesta y sus constantes cambios ha tenido por parte de mi tutora, Amanda Núñez García, cuyas sugerencias no sólo me han permitido explorar nuevos horizontes sino crear prototipos de voces que generen diferencias actuales frente a la compulsión repetitiva. Así también agradezco a esta institución universitaria por la asistencia y tiempo dedicados a mi correcto proceder burocrático. Del mismo modo, les agradezco a todos aquellos que han transitado por estas páginas y han podido afirmar o disentir con las tesis que aquí he podido presentar. Hagamos NOSOTROS, presencias, bestias negras, monstruos de otras dimensiones, hiperflujos de exilios y genotipos inacabados en diferido, donde el amor no remita al espectáculo sino a los encuentros accidentales en mitad del desorden lleno de vida, de devenires. ¡Ah! Y a mi hermana Florencia.

Bibliografía

Obras principales

En castellano,

Tiqqun (2008a) *Introducción a la guerra civil* (trad. Raúl Suárez Tortosa y Santiago Rodríguez Rivarola) Madrid: Ed. Melusina.

- (2008b) *El problema de la cabeza* (trad. Camilo Barría R.) Ed. Negro sobre negro.
- (2009) *Llamamiento y otros escritos* (trad. Ramón Vilatovà Pigrau y Alida Díaz) Madrid: Ed. Acuarela & A. Machado.
- (2012a) *Contribución a la guerra en curso* (trad. Javier Palacio Tauste) Madrid: Ed. Errata Naturae.
- (2012b) *Primeros materiales para una teoría de la Jovencita. Seguido de «Hombres-máquina: modo de empleo»* (trad. Diego L. Sanromán & Carmen rivera Parra) Madrid: Ed. Acuarela & A. Machado
- (2014) *Esto no es un programa* (trad. Javier Palacio Tauste) Madrid: Ed. errata Naturae

Tiqqun/Comité Invisible (2009) *La insurrección que viene* (trad. Yaiza Nerea Pichel Montoya y José Pons Bertran) España: Ed. melusina.

- (2015) *La hipótesis cibernética* (trad. Alfredo Borroso, Eugenio Tisselli, Raúl Suárez Tortosa y Santiago Rodríguez Rivarola) Madrid: Ed. Acuarela & A. Machado.
- (2017) *Ahora* (trad. Diego Luis Sanromán) Logroño: Ed. Pepitas de Calabaza.

Comité Invisible (2014) *A nuestros amigos* (trad. Bloque Libertario) México: Ed. Anarquía es una Sinfonía.

En francés,

Tiqqun (1999) *Tiqqun 1. Organe conscient du Parti Imaginaire. Exercices de Métaphysique Critique.*

- (2000a) *Théorie du Bloom.* París: Ed. La Fabrique.
- (2000b) *Tiqqun 2. Organe de liaison au sein du Parti Imaginaire. Zone d'Opacité Offensive.*
- (2001) *Premiers matériaux por un théorie de la jeune fille.* Francia: Ed. Mille et une nuits.
- (2007) *L'insurrection qui vient.* París: Ed. La Fabrique.
- (2009) *Contributions à la guerre en curs.* París: Ed. La Fabrique.
- (2014) *Á nos amis.* Recuperado de www.bloom0101.org.

Comité Invisible (2009) *Mise Au Point.* Recuperado de www.bloom0101.org.

Material complementario

Adnil, Sarah (2002) *A Treatise on Enmangement*, recuperado de www.adnil.net/enmangement.pdf

Adorno, Theodor (1984) *Dialéctica Negativa* (trad. José María Ripalda) Madrid: Ed. Taurus.

Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max (1998) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (trad. Juan José Sánchez) Madrid: Ed. Trotta.

Agamben, Giorgio (1996) *La comunidad que viene* (trad. José L. Villacañas y Claudio La Rocca) Madrid: Ed. Pre-Textos.

- (2005) *Profanaciones* (trad. Flavia Costa y Edgardo Costa) Argentina: Ed. Adriana Hidalgo.
- (2006) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (trad. Antonio Gimeno Cuspintera) Valencia: Ed. Pre-Textos.
- (2014) *¿Qué es un dispositivo?* (trad. Mercedes Ruvituso) Argentina: Ed. Adriana Hidalgo.
- (2018) *Lo abierto* (trad. Flavia Costa & Edgardo Castro) Ed. Titivillus.
- (2020) *¿En qué punto estamos? La epidemia como política* (trad. María Teresa D’Meza & Rodrigo Molina-Zavalía) Argentina: Ed. Adriana Hidalgo.

Alemán, Jorge (2016) *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Argentina: Ed. Grama

Aleman, Vicente (2019) “El rostro líquido: De la fisiognomía académica de las emociones a la fisiología sustancial de las pantallas en el arte contemporáneo” en *Arte, Individuo y sociedad*, 32(1), p.195-210 recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/ARIS/article/download/62973/4564456552828>

Appleton, Timothy (2016) *Psicoanálisis y política: Freud, Lacan y pensadores post-lacanianos*. (dirección por José-Miguel Marinas) Madrid: Tesis doctoral Universidad Complutense de Madrid.

Aragüés Estragués, Juan Manuel (2002) *Líneas de Fuga. Filosofía contra la sociedad idiota*. Ed. Fundación de investigaciones Marxistas.

- (2008) *El laberinto de los dioses*. Zaragoza: Ed. Mira.
- (2012) *De la vanguardia al Cyborg. Aproximaciones al paradigma posmoderno*. Zaragoza: Ed. Eclipsados.
- (2019a) *Deseo de multitud: Diferencia, antagonismo y política materialista*. Valencia: Pretextos.
- (2019b) “De afectos y multitudes. Sobre políticas de construcción de subjetividad” en *Con-ciencia social: Segunda Época*, N° 2, 2019 (Ejemplar dedicado a: La cultura del capitalismo tardío. Subjetividad, cultura de masas y sociedad capitalista.), págs. 32-48.

Arendt, Hannah (2008) *De la Historia a la acción*. (trad. Fina Birulés) Barcelona: Ed. Paidós.

Astudillo Moya, Marcela (2012) *Fundamentos de economía*. (Col. Jorge F. Paniagua Ballinas) México: Ed. Probooks.

Badiou, Alain (2002) *Breve tratado de ontología transitoria* (trad. Tomás Fernández Aúz & Beatriz Eguibar) Barcelona: Ed. Gedisa.

Barthes, Roland (2011) *El Imperio de los signos* (trad. Adolfo García Ortega) Barcelona: Ed. Seix Barral.

Bataille, Georges (2007) *El Erotismo* (trad. Antoni Vicens & Marie Paule Sarazin) Barcelona: Ed. Tusquets.

Baudrillard, Jean (1980) *El intercambio simbólico y la muerte* (trad. Carmen Rada) Venezuela: Ed. Monte Avila.

— (1995) *Simulacra and Simulation* (trad. Sheila Faria Glaser) Michigan: Ed. University of Michigan Press.

— (2000) *El Espejo de la producción* (trad. Irene Agoff) Madrid: Ed. Gedisa.

— (2007) *Cultura y Simulacro* (trad. Antoni Vicens) Barcelona: Ed. Kairós.

— (2010) *La Ilusión Vital* (trad. Alberto Jiménez Rioja) Barcelona: Ed. Siglo XXI.

Benente, Mauro (2017) “Crítica, cuidado de sí y empresario de sí. Resistencia y gobierno en Michel Foucault” en *Revista Co-herencia*, Vol. 14, No 26, p.151-176. p.167 Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/cohe/v14n26/1794-5887-cohe-14-26-00151.pdf>

Berardi Bifo, Franco (2000) *La fabrica de la infelicidad* (trad. Patricia Amigot Leatxe & Manuel Aguilar Hendrickson) Madrid: Ed. Traficantes de Sueños.

— (2014) *Después del futuro. Desde el futurismo al Cyberpunk. El agotamiento de la modernidad* (trad. Giuseppe Maio) Madrid: Ed. Enclave de libros.

— (2016) *El trabajo del alma. De la alienación al a autonomía* (trad. Gilda Vignolo y Ezequiel Gatto) Buenos Aires: Ed. Cruce Casa.

— (2017) *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva* (trad. Alejandra López Gabrielidis) Buenos Aires: Ed. Caja Negra.

Bey, Hakim (1990) *La Zona Temporalmente Autónoma* (trad. Guadalupe Sordo & Alguien).

Blanchard, Daniel (01/11/2009) “Crisis de palabras” en *Espaienblanc.net* recuperado de <http://espaienblanc.net/?cat=9&post=2346>

Bravo, Maritza & Ojeda, Lila (2020) “Análisis interpretativo de la obra “Razones prácticas sobre la teoría de la acción” y conceptos centrales de Pierre Bourdieu” en *Memorialia*, N°19, p.11-18.

Brioso Sánchez, Máximo (2003) “El público de teatro Griego Antiguo” en *Teatro: Revista de estudios teatrales*, N°19, Madrid. p. 9-55

Bukowski, Charles (2012) *La máquina de follar* (trad. José Manuel Álvarez Flórez, Angela Pérez) Barcelona: Ed. Anagrama.

Tiqqun, Partido Imaginario, Comité Invisible

- (2017) *Escritos de un viejo indecente* (trad. J.M. Álvarez Flórez y Ángela Pérez) Barcelona: Ed. Anagrama.
- (2017) *Factótum* (trad. Jorge Berlanga) Barcelona: Ed. Anagrama.
- (2017) *Peleando a la contra* (trad. J.M. Álvarez Flórez, Ángela Pérez, Jorge Berlanga, Ernesto Giménez-Caballero, Cecilia Ceriani y Txaro Santoro) Barcelona: Ed. Anagrama.

Butler, Judith (2010) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (trad. Bernardo Moreno Carrillo) México: Ed. Paidós. 3

Camus, Albert (1995) *El mito de Sísifo* (trad. Luis Echevarri) Barcelona: Ed. Altaya.

Carmona Hurtado, Jordi (24/10/2010) “Tiqqun: una aventura política sobre «Teoría del Bloom» e «Introducción a la guerra civil»” en *Espaienblanc.net* recuperado de http://espaienblanc.net/?page_id=1829

Carreño, Belén (2017) “El fin del capitalismo como lo conocemos” en *Eldiario.es*, recuperado de https://www.eldiario.es/economia/fin-capitalismo-conocemos_0_617688925.html

Castro Rey, Ignacio (2011) *La depresión informativa del sujeto. Esencialismo e indiferencia*. Buenos Aires: Ed. Grama.

- (2012) *Sociedad y Barbarie*. Barcelona: Ed. Melusina.
- (2017) *Ética del desorden. Pánico y sentido en el curso del siglo*. Valencia: Ed. Pre-Textos.

Castro, Edgardo (2008) *Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia*. Argentina: Ed. Jorge Baudino.

Chateaubriand, François-René (1848) *Memorias Póstumas*. Barcelona: Ed. A. Brusi,

Châtelet, Gilles (2002) *Vivir y pensar como puercos: De la incitación al a envidia y el aburrimiento en las democracias de mercado* (trad. José Luis Sánchez-Silva) España: Ed. Lengua de Trapo.

Claramonte Arrufat, Jordi (2015) *Desacoplados. Estética y política del western*, Madrid: UNED.

Culp, Andrew (2016) *Oscuro Deleuze* (trad. Ernesto Castro Córdoba) España: Ed. melusina

Danowski, Déborah & Viveiros de Castro, Eduardo (2019) *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines* (trad. Rodrigo Álvarez) Buenos Aires: Ed. Caja Negra.

Debord, Guy (2016) *La sociedad del espectáculo* (trad. José Luis Pardo) Madrid: Ed. Pre-Textos.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2017) *Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (trad. Francisco Monge) Barcelona: Ed. Paidós.

- (1977) *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia* (trad. Robert Hutley, Mark Seem & Helen R. Lane) Minneapolis: Ed. University of Minnesota Press
- (1990) *Kafka. Por una literatura menor* (trad. Jorge Aguilar Mora) México: Ed. Era.
- (1993) *¿Qué es la Filosofía?* (trad. Thomas Kauf) Barcelona: Ed. Anagrama.
- (2002) *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (trad. José Vázquez Pérez & Umbelina Larraceleta) Valencia: Ed. Pre-Textos.

Deleuze, Gilles (1992) “Postscript on the Societies of control” en *October*, Vol.59, p.3-7

- (1995) “Deseo y placer” (trad. Javier Sáez) en *Archipiélago: cuadernos de crítica de la cultura*, N°23, p.12 [17].
- (2001) *Spinoza: Filosofía Práctica* (trad. Antonio Escohotado) Barcelona: Ed. Tusquets.
- (2009) *Crítica y clínica* (trad. Thomas Kauf) Barcelona: Ed. Anagrama.
- (2012a) “¿Qué es el acto de creación?” (trad. Bettina Prezioso) en *Fermentario*, N°6.
- (2012b) “Post-Scriptum, sobre las sociedades de control” en *Polis* [En línea], N° 13.

Derrida, Jacques (1986) *De la gramatología* (trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti) México: Ed. Siglo XXI.

Deseriis, Marco (2010) “Lots of Money Because I am Many: The Luther Blissett Project and the Multiple-Use Name Strategy” en *Thamyris/Intersecting*, N°21, p.65-94.

Desportes, Vincent (2008) *La guerre probable. Penser autrement*. Francia: Ed. Economica.

Easton Ellis, Brat (1991) *American Psycho*. New York: Ed. Vintage Books.

Elias, Norbert (2011) *El proceso de civilización* (trad. Ramón García Cotarelo) Madrid: Ed. Fondo de Cultura Económica de España.

Espósito, Roberto (2003) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

- (2005) *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- (2007) *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- (2012) *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Fernández, Eloy (2010a) *€@O\$: La superproducción de los afectos*. Barcelona: Ed. Anagrama.

- (2010b) *Afterpop: La literatura de la implosión mediática*. Barcelona: Ed. Anagrama

Fernández-Savater, Amador (01/11/2009) “Error del sistema. Notas a partir de Daniel Blanchard” en *Espaienblanc.net* recuperado de <http://espaienblanc.net/beta/?cat=9&post=2319>

Tiqqun, Partido Imaginario, Comité Invisible

- (2013) *Fuera de lugar. Conversaciones entre crisis y transformación*. Madrid: Ed. A. Machado.
- (2020) *Habitar y gobernar: Inspiraciones para una nueva concepción política*. Madrid: Ed. Ned.

Fiorino, Gabriel Uriel (2017) *Filosofía, pedagogía y realidad virtual. El nihilismo tecnológico*. Universidad de Barcelona: Tesis de máster.

Fisher, Mark (2018a) *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos* (trad. Fernando Bruno) Argentina: Ed. Caja Negra

- (2018b) *Realismo Capitalista. ¿No hay alternativa?* (trad. Claudio Iglesias) Buenos Aires: Ed. Caja Negra.
- (2019) *K-PUNK – Voumen 1. Escritos reunidos e inéditos (Libros, películas y televisión)*. (trad. Fernando Bruno) Argentina: Ed. Caja Negra.
- (2020a) *K-PUNK – Volumen 2. Escritos reunidos e inéditos (Música y política)* (trad. Fernando Bruno) Argentina: Ed. Caja Negra.
- (2020b) *Postcapitalist Desire: The Final Lectures* (editado por Matt Colquhoun) Londres: Ed. Repeater Books.

Foucault, Michel (1989) *El pensamiento del afuera* (trad. Manuel Arranz) Valencia: Ed. Pre-Textos.

- (2002) *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión* (trad. Aurelio Garzón del Camino) Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.
- (2006) *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France 1977-1978* (trad. Horacio Pons) Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- (2007) *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France 1978-1979* (trad. Horacio Pons) México: Ed. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- (2009) *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France 1982-1983* (trad. Horacio Pons & Hernán Martignone) México: Ed. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- (2010) *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- (2011) *La arqueología del saber* (trad. Aurelio Garzón del Camino) Argentina: Ed. Siglo XXI
- (2018) “El cuerpo utópico” en *Lobosuelto.com*, recuperado de <http://lobosuelto.com/el-cuerpo-utopico-michel-foucault/>

Fourier, Charles (1975) *Nuevo mundo amoroso* (trad. Daniel de la Iglesia) Madrid: Ed. Espiral.

Freud, Sigmund (2007) *Obras completas. XXI* (trad. José Luis Echeverri) Argentina: Ed. Amorrortu.

Fuchs, Christian (2020) *Communication and Capitalism: A Critical Theory*. London: Ed. University of Westminster Press.

Garcés, Marina (2015) *Filosofía inacabada*. Barcelona: Ed. Galaxia Gutenberg.

- (2016) *Fuera de clase*. Barcelona: Ed. Galaxia Gutenberg.

— (2017) *Nueva ilustración radical*. Barcelona: Ed. Anagrama.

González Alcatud, José Antonio (2020) *Europa y la contracultura* (col. Felipe Aranda & Adriana Razquin) Madrid: Ed. Abada.

González Niñerola, David (2020) “Reflexiones sobre E. Bonete. El morir de los sabios. Una mirada ética sobre la muerte” en SCIO. Revista de filosofía, N°18, 307-317.

Graeber, David (2018) *Trabajos de mierda* (trad. Iván Barbeitos) Madrid: Ed. Ariel.

Guattari, Félix (1995) *Cartografías del deseo* (compilación y prólogo de Gragorio Kaminsky) México: Ed. La Marca.

— (1999) *Las verdades nómadas* (trad. Carlos Prieto del Campo & Mario Domínguez Sánchez) Madrid: Ed. AKAL.

— (2000) *Cartografías esquizoanalíticas* (trad. Dardo Scavino) Argentina: Ed. Manantial.

— (2003) *Las tres ecologías* (trad. José Vázquez Pérez & Umbelina Larraceleta) Valencia: Pre-Textos.

— (2013) *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*. Argentina: Ed. Cactus.

— (2017) *La revolución molecular* (trad. Guillermo de Eugenio Pérez) Madrid: Ed. Errata Naturae.

Guattari, Félix & Rolnik, Suely (2013) *Micropolítica. Cartografías del deseo* (trad. Florencia Gómez) Argentina: Ed. Tinta Limón.

Güitrón, Rafael (2020) “Biopoder, psicopoder y ecopoder” en *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Vol.54, p.26-39. Recuperado de <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/69276>

Gutiérrez, Fernando (1998) “La Pogoda budista en los templos japoneses” en *Laboratorio de Arte*, N°11, p.167-181

Guyau, Jean-Marie (2009) *Esbozos de una moral sin sanción ni obligación* (trad. Chantal López & Omar Cortés) Ed. Antorcha.

Herrera, Gustavo Cristóbal (07/11/2018) “El cuerpo disciplinario y el ocaso de la libertad: Análisis del hospital psiquiátrico y la escuela en el pensamiento de Michel Foucault” en *Sincronía. Revista de Filosofía*, Año XXIII, N°75. p.104-128

Hobbes, Thomas (2004) *Leviatán*. Argentina: Ed. Libertador.

Hornstein, Luis (2016) *Las Depresiones*. Argentina: Ed. Paídos.

IBM Cloud Education (31/8/2020) “Strong IA” en IBM.com recuperado de <https://www.ibm.com/cloud/learn/strong-ai>

Ingala Gómez, Emma & Ema, José (2020) *Populismo y hegemonía. Retos para la política emancipatoria*. Madrid: Ed. Lenguas de Trapo.

Ingala, Emma Andrea (2012) *Estructura y relación: filosofía trascendental en Gilles Deleuze y Jacques Lacan*. (dirección por José Luis Pardo Torío & Monique David-Ménard) Universidad Complutense de Madrid: Tesis doctoral

Iturraspe, Juan Ignacio (27/05/2017) *Psicoanálisis y las políticas del afecto: Análisis del objeto a en los discursos afectivos de la contemporaneidad cultural y política*. Madrid: UNED.

- (27/11/2020) “Amae: una caja de fósforos y un extintor” en *ReflexionesMarginales.com*, recuperado de <https://reflexionesmarginales.com.mx/blog/2020/11/27/amae-una-caja-de-fosforos-y-un-extintor/>
- (30/09/2019) “Apuntes sobre “Lo hogareño” como desplazamiento íntimo” en *ReflexionesMarginales.com*, N° 53. Recuperado de <https://revista.reflexionesmarginales.com/apuntes-sobre-lo-hogareno-como-desplazamiento-intimo/>
- (30/09/2019) “Apuntes sobre “Lo hogareño” como desplazamiento íntimo” en *ReflexionesMarginales.com*, N° 53. Recuperado de <https://revista.reflexionesmarginales.com/apuntes-sobre-lo-hogareno-como-desplazamiento-intimo/>

Jameson, Fredric (2006) *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (trad. José Luis Pardo Torío) Barcelona: Ed. Paidós.

Jorge Alemán (2016) *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Argentina: Ed. Grama

Kierkegaard, Sören (2014) *Diario de un seductor* (trad. Demetrio Gutiérrez Rivero) Madrid: Ed. Alianza.

Klossowski, Pierre (2008) *La moneta viviente*. (traducido al italiano por Aldo Marroni) Italia: Ed. Mimesis Volti.

Kreider, Tim (2000) “Introducing sociology. A review of Eyes Wide Shut” en *Film Quaterly*, Vol.53, N°3. Recuperado de <http://www.visual-memory.co.uk/amk/doc/0096.html>

Lacan, Jacques (1984) *Escritos I* (trad. Tomás Segovia) México: Ed. Siglo XXI

- (1988) *La Tercera. Intervenciones y textos 2*. (trad. Diana S. Rabinovich) Argentina: Ed. Manantial
- (1991) *Escritos 2* (trad. Tomás Segovia) México: Ed. Siglo XXI
- (2008) *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis* (trad. Enric Berenguer & Miquel Bassols) Argentina: Ed. Paidós.
- (2009) *Seminario 8. De un discurso que no fuera semblante* (trad. Nora A. González) Argentina: Ed. Paidós.
- (2010) *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (trad. Juan Luis Delmont-Mauri & Julieta Sucre) Argentina: Ed. Paidós.
- (2017) *Seminario VI. El deseo y su interpretación* (trad. Gerardo Arenas) Argentina: Ed. Paidós.

Land, Nick (2012) *Fanged Noumena. Collected writings 1987-2007*. Windsor Quarry: Ed. Urbanomic,

Landinez, Diego Alfonso (2019) *Poder, control y líneas de fuga en Foucault y Deleuze*. Universidad Nacional de Colombia: Tesis de máster

Lazzarato, Maurizio & Negri, Antonio (2001) *Trabajo Inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad* (trad. Juan González) Río de Janeiro: Ed. DP&A.

Lévi-Strauss, Claude (1995) “El hechicero y su magia” en *Antropología Estructural* (trad. Eliseo Verón) Barcelona: Ed. Paidós.

Liang, Qiao & Xiangsui, Wang (2015) *Unrestricted Warfare: China's Master Plan to Destroy America*. EEUU: Ed. Echo Point Books & Media, Ed. Reprint.

Ligotti, Thomas (2015) *La conspiración contra la especie humana*. (trad. Juan Antonio Santos) Madrid: Ed. Valdemar.

Lipovetsky, Gilles (2016) *De la ligereza*. Barcelona: Ed. Anagrama.

Litvinoff, Diego (2014) “¿Fin del cine o cambio de *phylum*? Hacia una teoría de la imagen performativa” en *Imagofagia*, N°9

López Petit, Santiago (19/12/2006) “Más allá de la crítica de la vida cotidiana” en *Espaienblanc.net* recuperado de <http://espaienblanc.net/?cat=7&post=539>

Lordon, Frédéric (2017) *Los afectos de la política*, Zaragoza, Prensas Universidad de Zaragoza.

Lovecraft, H.P. (2017) *El terror en la literatura* (trad. Gabriela Ellena Castellotti) Barcelona: Ed. Austral.

Lynch, David & Rodley, Chris (2017) *Lynch por Lynch* (trad. Elena Arguedas González) Buenos Aires: Ed. Cuenco de Plata.

Lytard, Jean-François (1990) *Economía libidinal* (trad. Tununa Mercado) Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica.

Malthus, Thomas (1998) *An Essay on the Principle of Population*. Londres: Ed. Electronic Scholarly Publishing Project.

Marcuse, Herbert (1983) *Eros y Civilización* (trad. Juan García Ponce) Madrid: Ed. SARPE.

— (1993) *El hombre Unidimensional* (trad. Antonio Elorza) Buenos Aires: Ed. Ariel.

Mariblanca Corrales, Pedro José (2016) *Tiqqun y la cuestión del Bloom*. Madrid: Ed. Logaritmo Amarillo.

Martínez, Francisco José (1986) *De la crisis a la catástrofe (Ensayos filosófico-políticos)*, Madrid, ed. Orígenes. Recuperado de <https://revistadefilosofia.org/23-03.pdf>

— (1987) *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*. Madrid: Ed. Orígenes.

— (2008) *Hacia una era postmediática. Ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari*. Madrid: Ed. Montesinos.

— (2014) *Próspero en el laberinto: Las dos caras del Barroco*. Madrid: Ed. Dykinson.

— (2015) *Pensar Hoy: Una Ontología del Presente*. Madrid. Ed. Amargord.

Marx, Karl (1972) *Manuscritos: Economía y Filosofía* (trad. Francisco Rubio Llorente) Madrid: Ed. Alianza.

Mascogliato, Darío (31/10/2016) *Lacan y la declinación del padre*. Universidad de la República de Uruguay: Tesis de grado

Michelstaedter, Carlo (2010) *La Persuasión y la Retórica y El diálogo de la salud* (trad. Belén Hernández) Murcia: Universidad de Murcia

Montaigne, Michel (2016) *Ensayos* (trad. Constantino Román y Salamero, Carlos Thiebaut, José Miguel Marinas, Gonzalo Torné) Barcelona: Ed. Penguin Random House

Monteverde, Alonso (1979) *La crisis del capitalismo*. México: Ed. Nuestro Tiempo.

Moreno, José Luis (2013) “Isegoría y parresia: Foucault lector de *Ión*” en *ISEGORÍA*, N°49, p.509-532.

Narita, Mizuho (2017) “El individuo y los dividuos: el problema de la traducción del yo en las obras literarias” en *The Kobe Gaidai Ronso : The Kobe City University Journal*, N°1, Vol. 67. p.59-71

Negri, Antonio & Hardt, Michael (2005) *Imperio* (trad. Alcira Bixio) Barcelona: Ed. Paidós

Negri, Toni (2016) “El común como modo de producción” en *Transversales*, N°38, recuperado de <https://www.nodo50.org/trasversales/t38negri.htm>

Nietzsche, Friedrich (2013) *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida: II Intempestiva* (trad. Germán Cano) Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.

Noys, Benjamin (2010) *The persistence of the Negative: A Critique of Contemporary continental Theory*. Edinburgh: Ed. Edinburgh University Press.

Núñez García, Amanda (2009) *La ontología de Gilles Deleuze: De la política a la estética* (dirección por Teresa Oáte y Zubía) Madrid: Tesis doctoral UNED

— (25/09/2015) “Potencia, poder y lugar. Una reflexión acerca de la libertad y el espacio político en G. Deleuze y Spinoza” en *Thémata. Revista de Filosofía*, N°53, enero-junio, p.179-194

Pelbart, Peter (2009) *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad* (trad. Santiago García Navarro & Andrés Bracony) Buenos Aires: Ed. Tinta Limón.

— (7/01/2021) “Espectros de la catástrofe” en *Lobosuelto.com*, recuperado de <http://lobosuelto.com/espectros-de-la-catastrofe-peter-pal-pelbart/>

Palao, José Antonio (14/6/2015) “Los cuatro discursos” en *Lasuficienciadeloobvio.com* recuperado de <https://lasuficienciadeloobvio.blogspot.com/2015/06/los-4-discursos-lacan-laclau-3.html>

Penchaszadeh, Ana Paula (2009) “Hospitalidad y soberanía. Reflexiones políticas en torno de la filosofía de Jacques Derrida” en *ISEGORÍA, Revista de filosofía moral y política*, N°40, p.177-190

Pineau, Marisa (2016) “Hoy tenemos la mayor cantidad de esclavos de la historia” en Página12, recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/6979-hoy-tenemos-la-mayor-cantidad-de-esclavos-de-la-historia>

Preciado, Beatriz (2010) *Pornotopía: Arquitectura y sexualidad en «Playboy» durante la guerra fría*. Barcelona: Ed. Anagrama.

Ramírez, Júlia (2018) *Artistic Utopias of Revolt* (trad. Paul E. Davies) Londres: Ed. Palgrave Macmillan.

Rendueles, César (2019) “Afavorencontra de la renta básica” en Revista Minerva, No 32. Círculo de Bellas Artes, recuperado de <https://www.circulobellasartes.com/revistaminerva/articulo.php?id=772>

Rodríguez Marciel, Cristina (2011) “Jean Luc-Nancy y Maurice Blanchot: el reparto de lo inconfesable” en *Escritura e imagen*, N° Extra 7, 2011 (Ejemplar dedicado a: Herencias de Derrida/Héritages de Derrida), págs. 135-155.

— (2011) *Nancycropías: topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy*. Madrid: Dykinson.

Romero, Juan Manuel (2020) “¿Oposición sin esperanza? Sobre *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse” en *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, N° 79, p. 60-88.

Sánchez Madrid, Nuria (2015) “Antropología política hegemónica y post-hegemónica: el diálogo de Hannah Arendt con el trascendentalismo norteamericano en torno a la desobediencia civil” en *Ápeiron: estudios de filosofía*, N°. 2, 2015 (Ejemplar dedicado a: Filosofía y humor), págs. 118-128.

Sánchez Madrid, Nuria & Alegre Zahonero, Luis (2019) *Territorios por pensar*. Madrid: S. XXI.

Sandoval Vargas, Marcelo (2020) “Teoría crítica en la guerra social del fin del mundo” en *Utopía y praxis latinoamericana, Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social*, Año 25, N° 90, p. 12-31

Santamaría Pérez, Cristina (2020) *Estigma social sobre las enfermedades mentales*. Universidad de Cantabria: Tesis de grado.

Sellés, Juan (2012) “El hombre como *relación* a Dios según Kierkegaard” en *Scripta Theologica*, Vol.44, 561-582

Sennett, Richard (2011) *El declive del hombre público* (trad. Gerardo di Masso y Salvador Giner) Barcelona: Ed. Anagrama.

Soria, Nieves (2019) “El silencio del inconsciente” en *Lacan21.com*, 2020 Vol. 1. Recuperado de <http://www.lacan21.com/sitio/2020/05/26/el-silencio-del-inconsciente/>

Steimberg, Rodrigo (2019) “El capital como sujeto y el carácter idealista de la dialéctica hegeliana” en *Izquierdas*, N°49/ Abril, p.625-641 recuperado de <https://cicpint.org/wp->

[content/uploads/2019/12/Steimberg_2020_El-capital-como-sujeto-y-el-car%C3%A1cter-idealista-de-la-dial%C3%A9ctica-hegeliana..pdf](#)

Stirner, Max (2016) *El único y su propiedad*. USA: Ed. CreateSpace.

Sloterdijk, Peter (2013) *Has de cambiar tu vida: sobre antropotécnica* (trad. Pedro Madrigal) Madrid: Ed. Pre-Textos.

Turner, Luke (2011) “Metamodernist // Manifiesto” en *Metamodernism.org*. Recuperado de <http://www.metamodernism.org/>

Vermeulen, Timotheus & Van den Akker, Robin (2009) “Metamodernism: a brief introduction” en *Metamodernism.com*. Recuperado de <http://www.metamodernism.com/>

Virilio, Paul (2006) *Velocidad y política* (trad. Víctor Goldstein) Madrid: Ed. La Marca.

Virno, Paolo (2002) *Gramática de las Multitudes, para un análisis de las formas de vida contemporáneas* (trad. Giuseppina Pellegrino & Eduardo Sadier) Buenos Aires: Universidad de Calabria & Fondo Social Europeo.

— (2003) *Virtuosismo y revolución, la acción política en la era del desencanto* (Raúl Sánchez Cedillo, Hugo Romero & David Gámez Hernández) Madrid: Ed. Traficantes de sueños.

VVAA (2002) *Gilles Deleuze, una vida filosófica* (recopilación de Eric Alliez) Colombia: Revista Euphorion.

— (2017) *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el poscapitalismo* (trad. Mauro Reis) Buenos Aires: Ed. Caja Negra.

Wark, McKenzie (2015) *Un manifiesto Hacker* (trad. Laura Manero Jimenez) Madrid: Ed. Traficantes de sueños.

Zabludovsky, Gina (19/03/13) “El concepto de individualización en la sociología clásica y contemporánea” en *Política y Cultura*, N°39, p.229-248.

Žižek, Slavoj (21/5/2014) “Fat-free chocolate and absolutely no smoking: why our guilt about consumption is all-consuming” en *TheGuardian.com*, recuperado de <https://www.theguardian.com/artanddesign/2014/may/21/prix-pictet-photography-prize-consumption-slavoj-zizek>

— (6 de mayo de 2005) “Tomo la idea cristiana de universalidad” en *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/cultura/7-50628-2005-05-06.html>