

Adoquines bajo la playa

Escenografías biopolíticas del 68

Germán Cano

Universidad Alcalá de Henares (España)

¿Qué extraño campo de fuerzas emergió en Mayo del 68? ¿Cuál fue su economía subjetiva? Se ha hablado del singular cambio óptico –nuevo paisaje en el subsuelo “microfísico”– y acústico –nuevas voces, nuevas demandas– propiciado por el acontecimiento. Utilizada muchas veces como imagen icónica del movimiento, la foto de la izquierda muestra al activista estudiantil Daniel Cohn-Bendit confrontándose cuerpo a cuerpo con el poder, con la autoridad del policía, al que mira burlonamente de frente. Una mirada desvergonzada, digámoslo de entrada, que parece no lanzarse tanto desde arriba, desde la supuesta superioridad de un sujeto seguro de sí mismo y consciente de su poder sobre el otro, como *desde abajo*. Pues, enfrentado a una situación de riesgo físico para su integridad, ¿no se muestra este singular actor como vulnerable? En tanto que se singulariza, se significa, ¿no parece una reacción excesiva que va más allá de una estrategia del sujeto orientada a adaptarse a la realidad? Aunque sería tal vez exagerado afirmar que arriesga su vida, mirar así muchas veces tiene un coste. Manifestándose de este modo, uno se la juega.

¿Simple cuestión de impudicia? ¿Impaciente primitivismo? ¿Teatro de la crueldad? Ciertamente, en la escena no puede ignorarse un cierto exhibicionismo antiburgués en la desnudez de la acción, pero este gesto no debe cegarnos hasta el punto de perder algunos matices interesantes. Aunque resulta tentador, deberíamos cuidar de ver en esta icónica imagen, procedente de una fotografía de Gilles Caron, la simple oposición maniquea entre el

Ética / Vol. 3 Nº. 1 Primavera 2018

estudiante irónico y la bota del poder, como si el duelo entre el orden y la potencia de la insurrección no admitiera ningún matiz.

En primer lugar, no parece muy exacto describir la gestualidad del protagonista de la instantánea como una mera acción de *imposición*. De algún modo, es un gesto que, permaneciendo en la asimetría de la relación, no busca directa o indirectamente “tomar el poder”, sino retar a la autoridad institucional en la calle, cuestionarla. Provocando un cortocircuito de la autoridad, el acento cómico supera al heroico. En este escenario, digámoslo de forma más matizada con la feliz distinción de Peter Sloterdijk¹, este gesto corporal, como veremos más tarde, no parece aislarse o replegarse sobre sí mismo o sobre una identidad compacta dada frente a un exterior, sino más bien “contaminarse” con su realidad circunstancial, en la calle, experimentar una dinámica afectiva compartida, ir más allá del impotente grito individual. En cuanto ejemplo de valentía quínica [,] este gesto, como se verá, se define por un tipo de *desarme* subjetivo que contrasta con el blindaje subjetivo del cínico.

Para comenzar, digamos de modo grosero que lo interesante de la operación de Sloterdijk radica en que, partiendo del horizonte del nihilismo contemporáneo, define el *quinismo*, es decir, el tipo de desnudez gestual próximo al cinismo de la Antigüedad, como una práctica de subjetivación aún lo suficientemente ilustrada como para plantar cara al neocinismo realista moderno y su eslogan: el conocimiento es, *sobre todo*, un arma de poder. El quínico es básicamente un rebelde satírico, un resistente irónico a cualquier rigidez formal y que, reacio a cualquier actitud idealista o moralista, abraza la materialidad del gesto. Acentuando la dimensión existencial, su tarea filosófica primordial no es constituir un sistema de conocimientos, sino ejercer un tipo de sabiduría íntimamente ligada a las buenas prácticas del yo.

Muy brevemente: si en el teatro del poder la desnudez del cínico busca *imponerse*, en el quínico se *expone*. De ahí que la dinámica que está en juego en la *performance* quínica no provenga de una lógica defensiva y hasta cierto punto autista del cuerpo, au-

¹ Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*, Madrid: Siruela, 2003.

toclausurado como mónada en aras de una supuesta integridad imaginaria, sino una apuesta distinta, más matizada, en la que cierta dimensión afectiva trata de articularse balbucientemente como lenguaje político, expresarse sin cortapisas morales o subterfugios formales.

Siguiendo la analogía escénica, podríamos decir que allí donde el cínico sigue un guión prefijado, el quínico afronta la posibilidad de una incesante reescritura de la trama en función de los azares y acontecimientos. De ahí que el cinismo sea una particular forma de desmentido o renegación (*Verleugnung*) fetichista. Si antes se mencionaba que el gesto quínico era un gesto *desde abajo*, era básicamente para destacar como la práctica de Mayo comenzó a aprender poco a poco una nueva gramática corporal, un tipo de vulnerabilidad afectiva que escapaba del ascetismo latente en las consignas de los partidos revolucionarios tradicionales. “En los sesenta mucha gente –recuerda Fredric Jameson– se dio cuenta de que en la experiencia genuinamente revolucionaria lo que emerge no es una multitud anónima y sin rostro, sino más bien un nuevo modo de ser –lo que Deleuze, siguiendo a Eisenstein llamó ‘lo individual’– en el que la individualidad no desaparece completamente dentro de la colectividad. Es una experiencia que se ha ido borrando en el recuerdo y que no ha resistido el regreso de todo tipo de individualismos desesperados”². Ante este telón de fondo, construir una situación en la que uno debía sacrificarse heroicamente porque “nada tenía que perder salvo sus cadenas” podía llegar a ser también un modo refinado de inmunizarse. No en vano el fascismo de las generaciones anteriores se había apoyado en esta coartada.

Pero volvamos a la fotografía. Hablábamos de un gesto. En este juego la “somática política” quínica no esgrime tanto una identidad como una posición corporal de algún modo relajada, en absoluto una estrategia de inmunización ni de postergación utópica de los deseos. Como una suerte de Diógenes redivivo, *Dany el rojo* se mofa aquí de la autoridad de ese policía que interpela con su mera presencia y encarna, como nos ha recordado J. Rancière, la correcta distribución de los lugares y de las visibilidades.

² Fredric Jameson. *Brecht and Method*, London: Verso, 1988, p. 10.

En cuanto escena de dislocación, la imagen simboliza y visibiliza la emergencia de una situación de desorden funcional hasta ese momento neutralizada y velada por una engañosa apariencia de normalidad, pero sin apelar necesariamente a una profundidad o a una pureza insurreccional distintas. Como si la revelación de la ficción del estado de derecho aquí representada por la mirada policial también escapara a la sublevación de un cuerpo a secas de espaldas a la articulación social.

Sin embargo, aunque la provocación de este actor no ejerce un poder en el sentido de plantear una prerrogativa o una propiedad, tampoco el actor quínico renuncia del todo al juego del poder. En este teatro mínimo Cohn-Bendit no se queja de forma victimista ante la autoridad, tampoco reclama una supuesta identidad alienada. ¿Qué tipo de sublevación amoral es ésta que más que tomar o ceder el poder a una instancia neutral pretende ejercerlo de otra forma en la calle? En verdad, no se trata de un gesto viril que trate de desgarrar violentamente el velo de la apariencia, que busque acceder a algún tipo de profundidad oculta; es más bien un gesto juguetón, bufonesco, en una superficie tensa, sin “pose” solemne, que mantiene la tensión del juego sin clausurarlo de golpe.

¿Muestra por tanto la imagen un campo de batalla, un marco catártico, un teatro parresiástico? Tal vez las tres cosas. Lejos de ser una suspensión de la normalidad elevada sobre el mundo como si éste fuera indiferente, esta sonrisa no expresa tanto superioridad como desafío a una situación concreta: irrumpe de tal modo que no puede por menos de cuestionar esa presencia silenciosa pero imponente que simboliza esa típica neutralización policial de todo posible acontecimiento: “circulen, por favor. No pasa nada”. En esta escena, en realidad, algo *pasa*.

Esperando la muerte del Amo

Preguntémoslo de forma más rotunda: teniendo en cuenta que, en su régimen biopolítico, el poder nos constituye *vitalmente* como sujetos, ¿qué tipo de figura representa el protagonista de nuestra imagen? ¿Un sujeto, presto al antagonismo, que expone

generosamente su vida *más allá* de todo tipo de mediación institucional, pero también hasta el punto de su propia integridad física? Y por decirlo en términos hegelianos, ¿estaba su gesto más próximo al de un Amo heroico que sacrificaba su pellejo en aras de su reconocimiento o al de un impúdico Esclavo incapaz de asumir la vergüenza de su cuerpo al desnudo?

Si el 68 supuso realmente una transformación del campo de fuerzas performativas en juego, no fue porque, en este paisaje político deshabitado por la soberanía del sujeto, la resistencia setentayochista a la “cárcel del alma” se construyera sólo bajo modalidades insurrectas de “regreso” a una corporalidad salvaje e indisciplinada. Puede que lo interesante de la escena radique en que nos brinda una nueva problematización del problema del Amo y del Esclavo ya diferente de la dialéctica hegeliana. Lo que en este escenario parece estar en juego es, en efecto, un cuerpo no disciplinado, no sometido a su facticidad biológica. Pero su abierta escenificación desafía a otra instancia material no siempre manifiesta: la de una *interpelación* policial que, si bien no deja de marcar los posibles gestos y reacciones, ahora se muestra, como se aprecia en la foto, descolocada. Es decir, no sólo el gesto del quínico se desnuda; en virtud de éste también el policía queda al *desnudo*. ¿No revela la escena la impotencia de la llamada a la normalización del poder disciplinario, su fracaso? “¡Eh, usted, oiga!”. Recuérdese cómo Althusser utilizaba la trivial *interpelación* policial como ejemplo de *interpelación* ideológica, una forma de “reclutar” sujetos entre los individuos³. Puesto que en este espacio de litigio el guión ya escrito de la “auto-sujeción” imaginaria queda en suspenso por la sonrisa de la provocación corporal del quínico, se trata de un gesto que en algún sentido desnuda al poder y lo muestra también dependiente del hasta ahora sometido. Lejos de darse la vuelta y responder a la *interpelación* como es debido, aquí el cuerpo mira ofensivamente de cara al poder. Un enfrentamiento cuerpo a cuerpo. Y con una sorna que

³ No sólo en este contexto de “fracaso” del sujeto a la hora de ser *interpelado* emerge, como ha sintetizado A. Zupancic (*Ethics of the Real: Kant, Lacan*, London, Verso, 2000, pp. 41-42), la clarificación psicoanalítica del sujeto, sino la nueva modalidad subjetiva del nuevo campo de fuerzas político.

no puede sino desarmar y ridiculizar a la autoridad policialmente encarnada.

Esta “otra vuelta” es interesante por varias razones. En lugar de replegarse en el señuelo culpabilizador de una identidad sometida, apunta a una des-subjetivación crítica expansiva, excesiva, que sólo puede entenderse en el cortocircuito de las relaciones habituales entre Ley y sujeto. En esta tensión casi cómica⁴, la Ley se revela, en efecto, menos poderosa de lo que parece, menos solemne, más bien tosca y contingente, como iluminada bajo un efecto brechtiano de distancia. ¿No reside la fuerza de la imagen en que muestra una acción que desnuda el mundo como una superficie teatral?

Llegados a este punto, resulta sugerente regresar al planteamiento hegeliano del Amo y del Esclavo a modo de escenario “fundamental”. Cuenta Raymond Aron en sus memorias que el 29 de mayo de 1968 llamó por teléfono a Alexandre Kojève para preguntarle por el sentido de los acontecimientos. “Nadie mata a nadie”, se limitó a afirmar un Kojève escéptico ante el posible valor epocal de las revueltas. Una anécdota significativa del maestro del fin de la historia que tal vez nos ayude a precisar un poco más la cuestión del cinismo. Quien más se había distinguido por enseñar la relevancia de la dialéctica hegeliana del Amo y el Esclavo a toda una generación de intelectuales franceses de entreguerras no podía comprender el sentido de una “rebelión” para él retórica, cuya negatividad cuestionaba el modelo heroico del sacrificio de la vida biológica. Si Mayo no dejaba entrever, por tanto, el *regreso de un Amo* capaz de despreciar la muerte, ¿qué inédita escenografía planteaba en relación al desarrollo teórico planteado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* y continuado por Kojève?

Conocedor de las insuficiencias del modelo pedagógico del esclavo hegeliano, el psicoanálisis ya había reparado lucidamente en tal

⁴ “En la comedia, lo universal está del lado de la ‘socavación’ de lo universal; el movimiento cómico, su ‘poder negativo’ es el movimiento del universal mismo (y precisamente en cuanto movimiento, esto universal es también el sujeto”. Zupancic, A., “Lo ‘universal concreto’ y lo que la comedia puede decirnos al respecto”, en *Lacan. Los interlocutores mudos*, Madrid: Akal, 2010, p. 238.

escollo. En la lectura realizada en el *Seminario I*, Lacan introduce una variable decisiva: obligado por el Amo a la disciplina del trabajo tras su derrota en la primera lucha por el reconocimiento, el Esclavo *se forma*. Aprende en esta paciente subordinación al Amo no sólo a reprimirse y trabajar, sino también, matiza Lacan a Hegel, a *esperar* la muerte de su señor. Y es justo en esta sintomática postergación donde radica el callejón sin salida emancipatorio: en esta espera –neuróticamente obsesiva– seguirá viviendo en el autoengaño y como esclavo. A diferencia de lo que pensaba Hegel, el Esclavo, en virtud de su aprendizaje de lo negativo, no deviene tan fácilmente Amo de su Amo. Su paciencia, en realidad, esconde una coartada defensiva para defenderse de su propia muerte, “el Amo absoluto” en palabras de Lacan. En síntesis, la falsa esperanza en la muerte futura del Amo sólo expresa la “mala fe” del Esclavo, su impotencia para emanciparse en verdad de él.

Tal vez desde este fracaso emancipatorio del modelo formativo del esclavo podamos entender ahora mejor en qué sentido, como se señaló más arriba, el Poder quedó en Mayo del 68 “al desnudo”, cuestionado. El interés de este análisis psicoanalítico para nuestra distinción entre quinismo y cinismo reside en que nos revela cómo las esperanzas emancipatorias que Hegel había depositado en su modelo de formación son insuficientes, toda vez que el Esclavo sigue representando un guión escenificado *para un Otro*, el Amo, cuya existencia le protege de afrontar su propia negatividad, su situación en falta. Una ilusión que puede incluso ser consciente, como en el caso del cinismo contemporáneo: “sé que no hay un Amo, *pero* aún así...”. Desde estas premisas, la emancipación fructífera del Esclavo tenía que pasar, en consecuencia, por eliminar la coartada subjetiva del Amo: por mostrar que el Esclavo *no necesita* ya del reflejo del Amo y cómo, al mismo tiempo, el Amo es sostenido subjetivamente por la propia proyección imaginaria del Esclavo.

¿No apunta por ello mismo el movimiento de Cohn-Bendit frente a la autoridad del policía a esta otra negatividad, ya no enquistada cínicamente en el guión del Otro? ¿No expresa su gesto “otro modo de darse la vuelta”, una vuelta, siguiendo a Judith

Butler, que, “aun siendo habilitada por la ley, se hace de espaldas a ella, resistiéndose a su señuelo de identidad, una potencia que rebasa y se opone a las condiciones de su emergencia”? ¿Una vuelta que exigiría “una disposición a *no* ser –una des-subjetivación crítica– con el fin de desenmascarar la ley y mostrar que es menos poderosa de lo que parece”⁵?

El Amo está desnudo: si el 68 eliminó una insidiosa complicidad dentro de las relaciones de dominación fue a raíz de desvelar hasta qué punto el Poder era sostenido por sus dominados, la Ley por el súbdito, *la interpelación del Policía por del ciudadano*. El sentido último de la “cárcel del alma” descubierta por la experiencia de Mayo sólo se entiende desde este reconocimiento spinoziano de que es el Esclavo interesado en su servidumbre el que sostiene activamente el poder del Amo. Es justo este diagnóstico el que no resultaba inteligible desde aquellas categorías, como las del liberalismo, que oponían de forma rígidamente dicotómica la lucha por la libertad y la dominación. No podía comprenderse desde dichos parámetros la persistente “voluntad de Amo” que subyacía en el Esclavo ilusoriamente liberado.

Afinemos un poco más: si el 68 planteó un escenario *límite* no fue en el sentido de una radicalización cínica de la vida desnuda, sino, por decirlo en términos lacanianos, en el del fin de la coartada de la neurosis obsesiva de una figura, la del Esclavo, que, a los ojos inmisericordes del psicoanálisis, no sólo engrosaba las filas de la diligente burguesía liberal, sino las de la militancia revolucionaria. Al hilo de una reflexión sobre la obra de Beckett Deleuze distingue entre agotamiento y cansancio. El agotado no es el cansado que, *tras recuperar energías* entiende su límite como algo transitorio, *un obstáculo a salvar*, algo provisional que, incluso, puede llegar a reforzar la voluntad del sujeto, sino alguien que, habiendo *tocado fondo*, y llegado al límite de sus fuerzas, descubre que su experiencia no es algo *superable*.

Mutatis mutandis, ¿no era ésta la experiencia descubierta en Mayo? *Agotados* de esperar indefinidamente la muerte del Amo, los Esclavos dejaban de ser Esclavos al reconocer cómo habían

⁵ Butler, J., *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid: Cátedra, 1997, p. 144.

proyectado a su Amo. *Agotada* esta ilusoria espera, el guión, para ellos, estaba por reescribir de un modo ya no cínico. ¿No inauguraba el 68 en este sentido el agotamiento del saber del Otro, el fin de una lógica orientada a clausurar el teatro abierto del deseo? Sobre este quebradizo suelo se articulaba una nueva izquierda dispuesta a eliminar todas las coartadas que bajo presuntos discursos liberadores utilizaban los regímenes de poder para mantener la esclavitud subjetiva. Una izquierda reacia por tanto a anticipar el sentido definitivo de la transformación social y por fin dispuesta a una decisión de entrada no promovida y amparada por su discurso del Amo⁶.

No parece exagerado señalar que este giro no hubiera tenido lugar sin la experimentación de un modelo cultural de aprendizaje distinto de la economía ascética de la vieja burguesía esforzada, pero también de la nueva voracidad consumista. En una coyuntura en la que el lugar del amo era ocupado cada vez más por el objeto del goce, un desnudo goce fetichista, se precisaban otras estrategias. Más allá de sus excesos “maquínicos” y su incompreensión hacia el psicoanálisis, uno de los puntos de interés de *El Antiedipo* radica en haberse hecho eco de estas nuevas resistencias a un nuevo idealismo pedagógico que, dejando atrás al horizonte burgués, ahora se replegaba al abrigo de una voraz e ilimitada pulsión por consumir. ¿No era visto este deseo vacío e indeterminado, comparable a la transformación capitalista de toda actividad determinada en trabajo abstracto e indiferenciado, y cuantitativamente contable, como el motor de ese modelo educativo del Esclavo hegeliano que estaba poniéndose en cuestión? El descubrimiento de esta ortopedia libidinal por parte de Deleuze y Guattari arrojaba luz indirectamente sobre la construcción de una nueva economía afectiva. En el seno de una axiomática capitalista que recuperaba bajo un cinismo subjetivo descreído todos aquellos valores objetivos en los que ya nadie creía, ellos vislumbraban posibilidades menos endurecidas: “hay una

⁶ En este frágil terreno resulta fundamental el trabajo desarrollado por Jorge Alemán para esclarecer el sentido político del psicoanálisis. Cfr., por ejemplo, *Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos*, Buenos Aires, Grama, 2009

generación sobre la cual el doblamiento del campo social sobre el familiar ya no opera. Hay nuevos hombres”⁷.

Destacando la indudable estela vitalista del acontecimiento, podría argumentarse que la novedad de Mayo quedó cifrada en ofrecer la intensificación de una experiencia formativa y afectiva experimental forjada en el reconocimiento del *agotamiento* del sujeto burgués y, en este sentido, de una vanguardia revolucionaria de Partido aún demasiado ligada a este modelo ascético. En este cambio de atmósfera, tal vez sea interesante destacar un hecho acaecido en París el 9 de Mayo de 1968. El poeta Louis Aragon se abre paso entre los estudiantes de la Sorbona. El propio, megáfono en mano, Cohn-Bendit no tarda mucho en gritarle con guasa: “¡Muy bien! ¡Estás con nosotros, pero antes de que nosotros estemos contigo, responde de tu pasado! [...] ¡Explica tus elegías a la gloria de Stalin! [...] ¡Aragon, tus cabellos blancos están manchados de sangre!”.

El sociólogo Richard Sennett⁸ ha insistido en cómo el nuevo perfil subjetivo del movimiento social, más desorientado y experimental que rígido, más sensual que moral, no sólo impulsó una práctica formativa ajena al puritanismo, sino también un tono urbano que, en medio de los adoquines, aceptó sin neurosis defensivas el carácter imprevisible y promiscuo de los encuentros. Lo que no comprendía el puritanismo residual revolucionario era que en Mayo se desarrollaba el experimento de una nueva madurez: la de los que sabían vivir en el desorden sin ansiedad.

Otra economía subjetiva para un nuevo experimento pedagógico: no debería soslayarse esta enseñanza básica de Mayo del 68 para delimitar su nuevo campo de fuerzas político. El horizonte de infinitud nunca alcanzado del esforzado *Fausto*, ese viejo modelo de enseñanza burgués que se deducía de los años de aprendizaje del Esclavo hegeliano, quedaba en entredicho. (*I can't get no*) *Satisfaction* era el nuevo grito.

Adoquines bajo la playa

⁷ Deleuze, G., *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires: Cactus, 2005, p. 149.

⁸ Sennett, R., *Vida urbana e identidad personal*, Barcelona: Península, 2001.

“El siglo XXI ha comenzado en el 68 y está caracterizado por el ‘pensamiento constitutivo’, que se superpone y elimina el pensamiento de la ‘mediación’. La mediación reducía la categoría de la posibilidad a un esquema trascendental de disciplina. La singularidad, la innovación, el *quid* irreductible de lo real, eran sistematizados en un proceso del ser dialéctico que reconducía el evento a función del devenir del poder”.⁹

Esta cita de Toni Negri puede servirnos para seguir acotando nuestro problema. No sin plantearnos serias dudas, a decir verdad. Si hacemos caso a Negri, ¿no se desarrolló políticamente la confrontación con el poder más que en un nivel físico? ¿Fue esta manifestación constituyente la reivindicación de un poder *otro* que no se sujetaba ya a las presuntas trampas de las demandas políticas de “lo posible” y hacía exhibición de una fuerza diferente? ¿Era por tanto el gesto de Cohn-Bendit la escisión insurrecta de un tipo de contrapoder tan puro que se negaba a jugar el mismo juego que su adversario y rechazaba de plano la posibilidad de un mundo compartido? Si algo ponen de relieve estas preguntas es que es discutible reducir la potencia política del movimiento social de Mayo a un nuevo vitalismo antidisciplinario, a una exaltación, en términos spinozianos queridos a Negri, de una *potentia* constituyente destructora de toda *potestas*.

Evidentemente, el debate que se plantea aquí es el de saber si el campo social ya en sí mismo es un campo productivo de deseo, un campo de flujos políticos, o si debemos ir más allá de esta posición vitalista. En otras palabras, ¿debe entenderse la lógica de subjetivación de Mayo bajo el modelo energético de la fábrica (de máquinas deseantes) o más bien del teatro, significativamente uno de los términos más denostados en *El Antiedipo* de Deleuze y Guattari?

Sea como fuere, parece claro que entender el campo social como fábrica significa abogar más por una estética directa de la intensificación de la vida que por lo que podría definirse como una escenografía política. Desde este prisma energético el centro de la cuestión del poder se reduce a la cuestión de la potencia del

⁹ Toni Negri, *Fin de siglo*, Barcelona: Paidós. 1992, p. 42

cuerpo. Considerar la emancipación como el devenir de esta potencia significa renunciar a la idea de que hacer política es organizar una puesta en escena en la que está en juego una oposición de mundos de vida diferentes. Esta estrategia parece sólo responder a la situación de agotamiento provocada por el nihilismo con la idea una nueva potencia¹⁰. Abrazando por tanto una lógica de la insurrección que suspende cualquier relación con el marco simbólico del Poder o con el Otro, la fragilidad de la superficie política termina, por así decirlo, reconducida a la verdad de un poder inmanente. Ahora bien, ¿no implica el gesto político algo más que una biopolítica afirmativa, a saber: el cuestionamiento de una situación ya impuesta por el Otro y, por tanto, un litigio con su lógica policial? ¿No marca la vida de la subjetivación política una cierta distancia del sujeto con el cuerpo, “la formación de un *uno* -como sostiene Rancière- que no es un *sí*, sino la relación de un *sí* con otro”?

Bajo los adoquines... ¿la playa? Mucho se ha discutido sobre si este eslogan define o no el espíritu del 68. Partiendo de la imagen, sigamos reparando en lo que significa su *desnudez*, su marcado acento físico, como punto de inflexión desde el ángulo filosófico de la historia del nihilismo. Si el 68 representa un acontecimiento del pensamiento es porque apunta de lleno a una peculiar transición en la que el eje corporal comienza a ser visto sin ese tradicional revestimiento ideal del sujeto que Nietzsche había definido como nihilismo “moral”.

Parece como si, llegados a este “punto cero”, la fisura del 68 nos revelara una encrucijada político-ontológica: el problema del nihilismo dejaría entrever, a modo de laboratorio, diversas opciones experimentales y el protagonismo de otros actores hasta ahora condenados a un papel secundario. La cuestión del agota-

¹⁰ Como recuerdan Jorge Alemán y Sergio Larriera, “En psicoanálisis, el único trato posible que tiene la impotencia es la imposibilidad, no la restauración de potencia alguna ni ningún tipo de fantasma de apropiación de lo originario, ningún restablecimiento de un origen puro y degradado; ni mucho menos, la posibilidad de evocar en ese instante en que se cruza la línea y relampaguea lo real, la dimensión de la catástrofe, versión última de la pureza elemental”, *Desde Lacan: Heidegger. Textos reunidos*, Málaga: Miguel Gómez Ediciones, 2009, p. 296.

miento del vocabulario conceptual tradicional había desnudado al problema de la vida de sus capas de sentido superfluas. Por ello no es exagerado describir la reformulación a la que la experiencia de Mayo somete el marco histórico, emancipatorio y crítico del horizonte moderno heredado, así como su predilección por el acontecimiento, como un proceso experimental de desnudamiento en el ámbito de los valores y las estrategias. Por una parte, en el territorio inexplorado en el que la modestia del diagnóstico afinaba su lente hasta llegar a los pequeños datos o “la cólera de los hechos” [,] se abría un enorme campo de investigación orientado a “lo próximo” que había sido sistemáticamente ignorado por la óptica de los grandes relatos históricos.

Por otra, hoy sabemos en qué medida esta nueva interpretación del fenómeno político como una cadena de protagonistas sin un último eslabón fuerte, o como una coalición de sujetos sociales resistentes a subordinarse a una contradicción principal ha dado sus frutos en los últimos debates teóricos. Allí donde era posible que la crisis del sujeto filosófico sustancial se declinara creativamente, se llegaba a una situación experimental en la que los dolores de parto eclipsaban cualquier vieja nostalgia. En este contexto de duelo positivo podía tener lugar, por decirlo con Ernesto Laclau

[...] la reemergencia del sujeto como resultado de su propia muerte; la proliferación de finitudes concretas cuyas limitaciones son la fuente de su fuerza; la comprensión de que puede haber ‘sujetos’ porque el vacío que ‘el Sujeto’ tenía que colmar era imposible de ser colmado.¹¹

De hecho, si comparamos la escena inicial con otras posibles cartografías políticas anteriores, observamos que en este campo de fuerzas las líneas de acción no están tan definidas como antaño. La desestimación de puntos de rupturas privilegiados y la aceptación de la pluralidad de las demandas no sólo dibuja un horizonte polisémico para pensar el poder y la resistencia. Sin embargo, ¿hasta qué punto este *strip-tease* sesentayochista su-

¹¹ Laclau, E., *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires: Ariel, 1996, p. 45.

puso una profundización de lo político o una renegación vitalista que terminó eliminando su tensión inherente? Es habitual entender el movimiento de Mayo como un reflejo de la relativa autonomización de lo político respecto al telón de fondo económico y del descrédito de toda teodicea progresista. Con todo, también parece claro que abordar su novedad a la luz de la oposición entre adoquines y playas afianza una comprensión naturalista de la política y del conflicto enfrentada con sus exploraciones políticas, dado que genera una visión determinista y biologicista del acontecimiento, una imagen que la década de los ochenta, como han mostrado algunas investigaciones recientes como la de Kristin Ross¹², proyectó interesadamente sobre los sesenta. Esta metaforología biologicista asimismo facilita notablemente la asimilación de Mayo a una visión libre de conflictos materiales y confrontaciones sociales, una tentación, todo hay que decirlo, con la que algunos de sus protagonistas han terminado coqueteando.

Podría decirse que cuantas más dificultades plantea la lectura vitalista del 68 para suturar adecuadamente la herida política del acontecimiento más nos aparece Mayo del 68 como un necesario “espectro” que sigue acosándonos, como un escenario de tensión reprimido, no fácilmente metabolizable desde el dominio de las categorías neoliberales. Reducir el acontecimiento a un anhelo de playa significa olvidar hasta qué punto fue también un teatro de gestos sociales, un campo de batalla y un laboratorio de nuevas fuerzas políticas.

En este clima puede entenderse por qué el mensaje presidencial de Nicolas Sarkozy de “liquidar el 68” punzara el nervio político de la sociedad francesa en 2007 y atrajera la atención de los militantes renegados. No deja de ser interesante que Daniel Cohn-Bendit le replicara afirmando que, lejos de ser su principal enemigo, el Presidente francés era un genuino producto del 68. ¿No se estaba definiendo su mandato por todos los lujosos tópicos del *sex-appeal* contemporáneo? En realidad, no faltaban ni los amigos millonarios ni la *top-model* famosa.

¹² Ross, K., *Mayo del 68 y sus vidas posteriores*, Madrid, Acuarela & A. Machado, 2008.

La ostentosa impudicia del esclavo

“Goza sin trabas”. De todos los clichés sobre el 68 probablemente uno de los más repetidos fue el que, siguiendo este eslogan, identificó el movimiento estudiantil como una rebelión hedonista de señoritos dionisiacos. Recuérdese la famosa *boutade* de Pier Paolo Pasolini quien, en 1968, durante las revueltas, siendo hijo de soldado y maestra, ex militante comunista, izquierdista y homosexual, afirmó que prefería con mucho ponerse del lado de los policías, proletarios mal pagados y sometidos a la tiranía jerárquica de sus superiores, que de los hormonados estudiantes de pelo largo, “niños de papá” en el fondo.

Esta lectura, parece haberse caricaturizado con el paso del tiempo y convertido en el cliché cínico del 68: en virtud de éste, el acontecimiento ya no se entiende como una exploración que trataba políticamente de cuestionar la reducción biopolítica (disciplinaria, médica) a la más desnuda facticidad doméstica –la lucha feminista sería aquí paradigmática–, sino justo como un movimiento hedonista, individualista y juvenil que reivindicaba la inmediatez frente a cualquier límite externo. Apoyándose en la imagen de la playa tras los adoquines y más concretamente en algunas manifestaciones del situacionista Raoul Vaneigem, Alain Finkielkraut, por ejemplo, considera que el 68 partió ingenuamente de un esquema polémico donde el Poder era comprendido a la sazón como un poder ejercido “desde fuera” sobre una vida inocente, aunque hambrienta y feroz¹³. Para autores nostálgicos del viejo peso del mundo como Finkielkraut es justo este privilegio “primitivista” de una vida próxima, inocente, al margen de toda mediación cultural, y tan característico del siglo pasado, el que hoy resulta insoportable a la vista del triunfo del individuo consumista. Siguiendo este diagnóstico, nuestro problema no sería la distancia, sino la obscena cercanía de esa nuda vida, hoy omnipresente. La paradoja del 68 queda definida así por un biologicismo ingrato, por un resentimiento hacia todo tipo de límite. Su crítica del fetiche de la autoridad terminó recayendo en otro

¹³ Finkielkraut, A., *La ingratitud*, Barcelona: Anagrama, 2001.

fetichismo: el de un energetismo deseoso de metabolizar la realidad desde una inmediatez tan absorbente como culturalmente estéril.

El caso extremo de la visión cínica lo ha ejemplificado en los últimos años el interesante novelista Michel Houellebecq. De hacer caso a alguna de sus novelas, como *Las partículas elementales*¹⁴, *Mayo del 68, aparte de introducir otras desgracias, sólo habría contribuido a incrementar el consumo de pornografía doméstica. La ampliación darwinista del campo de batalla a la arena sexual y sus consecuencias segregadoras sería la principal consecuencia del nuevo rostro imperativo del Amo-goce. Houellebecq denuncia ácidamente cómo la liberación sexual, a pesar de haberse presentado como un feliz sueño comunitario, no era en realidad sino un nuevo escalón en la progresiva escalada histórica del individualismo atomizado, obsesionado por el consumo.* Es decir, de la lucha de clases habríamos pasado a una terrible lucha privada por el sexo y el *look* atlético. Un mundo también de ganadores y perdedores.

¿Pero no es injusto limitar la experiencia de Mayo a la búsqueda de hierba entre los adoquines?¹⁵ Era este peligroso privilegio naturalista de una vida próxima, inocente, al margen de toda mediación simbólica, el que no podían defender tan ingenuamente otros teóricos. Para ellos el problema no era tanto ese vampiro institucional que, en la distancia, succionaba toda savia vital –“El espectáculo en general, como inversión concreta de la vida, es el movimiento autónomo de lo no-vivo”, decía Debord–, como la obscena cercanía de la vida sin más. Es sintomático que la hoy predominante identificación de las protestas con la impaciencia por encontrar playas de libertad más allá de los grises adoquines fuera comprendida de forma más matizada por algunos pensadores críticos de la vieja generación, quienes no sólo habían combatido la miseria moral de la burguesía, sino también la reacción vitalista del autoritarismo fascista. Dos reacciones pueden arrojar luz sobre esta posición ambivalente. Ambas proceden de dos

¹⁴ Houellebecq, M., *Las partículas elementales*, Barcelona: Anagrama, 1999.

¹⁵ Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, Valencia: Pre-Textos, 2004, p. 29.

intelectuales que se vieron empujados por los hechos a mediar, no sin riesgos personales, entre la policía y los estudiantes. Los dos declinaron caer en la trampa de convertirse en nuevos Amos.

La primera escena tiene lugar en 1969 en la Universidad de Frankfurt, en pleno auge del movimiento estudiantil de los años sesenta, poco antes de la muerte de uno de los mandarines de la Teoría Crítica, Theodor W. Adorno. Justo en el momento de acceder a la tarima universitaria para impartir una de sus clases magistrales, el filósofo es obstaculizado por un grupo de estudiantes. Un dato no muy infrecuente en esa agitada época, pero que va a llamar la atención a Adorno por un rasgo especialmente significativo: entre los que muestran su desacuerdo, destacan llamativamente unas jóvenes estudiantes que, como protesta ante el, para ellas, excesivo conservadurismo del pensador, muestran a plena luz sus turgentes pechos. Amargamente perplejo, el filósofo enmudece y, avergonzado, sale de la sala. “Animales enjaulados que buscan salidas”: ésta era la impresión de Adorno ante estos comportamientos radicales estudiantiles.

Una anécdota vulgar, quizá *demasiado* vulgar, pero que puede servirnos no sólo para comprender ese determinado cambio generacional dentro del ambiente intelectual alemán, sino para ilustrar un significativo giro en la historia contemporánea de la crítica filosófica: el desplazamiento de la primera generación de la teoría crítica frankfurtiana –testigo desesperanzado de las tragedias del siglo veinte– hacia un tipo de insolencia que mostraba, con la simple desnudez de la carne y del gesto, una nueva manera de practicar la crítica.

En ese territorio alternativo donde Adorno y Horkheimer habían cincelado, a golpe de esfuerzos ascéticos personales y de trágicos exilios, la nueva figura, no exenta de rasgos elitistas, del intelectual no comprometido, del distanciado *voyeur* de la decadencia, surgía ahora un movimiento de protesta menos puritano, más felizmente corporal y plebeyo, menos paciente en el ámbito de la teoría y más impaciente en su accionismo. La “ciencia melancólica” pasaba, como dice Sloterdijk, a ser traducida a las categorías de la “gaya ciencia”. No pocos como él entonces em-

pezaban a advertir que, en el contexto de estancamiento de la primera generación de la teoría crítica, la dimensión masoquista había obstaculizado aperturas más creativas y un nuevo cuidado del cuerpo. Los pechos desnudos de las estudiantes, con todo su impudor, su verdad desnuda, desvelaban una sensibilidad sin duda no tan inhibida como la de la generación anterior. ¿Pero se trataba de la nueva lucha del rebelde Diógenes contra el idealista Sócrates como interpretó Sloterdijk en *Crítica de la razón cínica*?

De forma diferente analizaba los hechos Adorno. Para quien, como él, no existía la posibilidad de una **“vida justa en medio de lo falso”**, la **dimensión autocrítica debía primar sobre cualquier praxis ingenua. En verdad su posición no era cínica, sino hipersensible hacia una complicidad subjetiva que mantenía las relaciones de dominación bajo una retórica revolucionaria.**

Lacan en Mayo

La segunda escena tiene lugar también en 1969, aunque en la Universidad francesa de Vincennes. El protagonista: Jacques Lacan. Si la atmósfera se antoja de entrada quínica no es porque se oiga ladrar a *Justine*, la perra del psicoanalista que, si damos fe a las grabaciones, se paseaba por el estrado mientras hablaba su amo. Ante las increpaciones de los estudiantes, que reclamaban su autocrítica, Lacan, escéptico frente a una acción de impudicia similar a las muchachas en *top less* que habían avergonzado a Adorno, les replica sin amilanarse:

La aspiración revolucionaria no tiene sino un problema concebible, siempre: el discurso del amo. Eso es lo que ha demostrado la experiencia. Como revolucionarios, ustedes aspiran a un Amo. Y lo tendrán... porque son los ilotas de este régimen. ¿Tampoco saben qué significa eso? Este régimen los pone en exhibición; dice: ¡Mírenlos gozar!

¿Por qué el “maestro” considera que estos nuevos ilotas se desnudan gozosamente a la vista del poder? Es evidente que, cons-

ciente de la inexistencia en ellos de la mirada de un Otro capaz de provocar vergüenza, Lacan pretende desempeñar de forma intempestiva una función socrática mediante el reclamo de una cierta “nobleza” que puede evocar en algún sentido la posición neohegeliana de Kojève. Asimismo, percibimos en esta advertencia acerca de la voluntad ilota una problematización sugerente de la cuestión biopolítica. Lo que Lacan pone de manifiesto es cómo el poder del nuevo Amo contemporáneo se oculta disimuladamente detrás de un supuesto saber técnico excluido del lenguaje y que reduce la existencia a la vida biológica. En virtud de esta consideración, se comprende por qué el psicoanalista renuncia a desempeñar el papel de Amo en el guión prescrito por el Esclavo. Sólo alguien lo suficientemente noble como para declinar este rol puede manifestar su desprecio hacia esta exhibición de la vida apegada a lo animal.

Sin embargo, aunque es evidente su posición distanciada respecto a las revueltas, sería simplificador advertir en la réplica de Lacan exclusivamente la constatación cínica del tránsito de un régimen de dominación a otro, como si él sólo se limitara a explicar la ebriedad contestataria en términos de una consecuencia necesaria de la implantación del discurso capitalista. Otros interesantes matices para el lazo político afloran, sin embargo, si seguimos interpretando la escena -y más allá de ella, el propio hecho de Mayo- a la luz del drama entre el Amo y el Esclavo. A primera vista Lacan, cierto es, aparece vestido como un adalid psicoanalítico de “la nobleza del deseo”, un representante de la reacción aristocrática frente al ilotismo revolucionario. Ahora bien, por mucho que se enfrente a estas manifestaciones desnudas de goce intentando provocar vergüenza -y no culpa: la diferencia es decisiva-, no por ello va a despreciar todo lo que está surgiendo a su alrededor ni valorará los acontecimientos como una simple “regresión energética”, un diagnóstico que en ese momento compartían Raymond Aron y los seguidores de Reich. No es de descartar además que, viendo en los hechos la excusa para una ruptura necesaria dentro de la comunidad psicoanalítica, él tratara de desmarcarse de aquellos analistas ortodoxos que

condenaban ingenuamente las protestas y veían con malos ojos la politización de sus estudiantes, denunciándola como un falso psicodrama burgués.

En su intento de acercarse a una comprensión de primera mano de los hechos, no es irrelevante que Lacan llegara a contactar con Cohn-Bendit y que incluso tuviera con él varios encuentros¹⁶. Tras uno de ellos no dudó en mostrar públicamente su simpatía. La referencia tiene lugar en el *Seminario XV* del 15 de mayo de 1968, donde Lacan se atreve a enfrentar la posición del estudiante contestatario con la de los psicoanalistas tradicionales:

Menciono de paso un pequeño y simple apunte para su información: en una reunión de mi escuela ayer por la tarde estuvo con nosotros una de las cabezas de esta insurrección –en absoluto una cabeza mal amueblada, en todo caso alguien que no se deja engañar ni menos que diga tonterías; sabe responder muy bien enseguida cuando le hacen una pregunta tan conmovedora como ésta: ‘Diga querido amigo, ¿en el lugar donde ustedes están, qué podrían esperar de los psicoanalistas?’, ¡Lo cual es en verdad una forma absolutamente loca de plantear una pregunta! Me canso de decir que los psicoanalistas deberían esperar algo de la insurrección; y están los que retrucan: ¿qué querría esperar de nosotros la insurrección? La insurrección le respondió: ¡por ahora lo que esperamos de ustedes es que nos ayuden a arrojar adoquines!

¹⁶ En el contexto maoísta del momento, Lacan, según el testimonio del libro de E. Roudinesco (*Lacan, esbozo de una vida historia de un sistema de pensamiento*, México, FCE, 1987) buscaba ser invitado a las asambleas, aunque se quejaba de la “incultura” de los estudiantes. En este contexto trabó contacto con Cohn-Bendit y sus colaboradores, a quienes los psicoanalistas habían realizado una donación. Es el día siguiente cuando interrumpe su seminario para adherirse a una huelga convocada por ellos. Roudinesco afirma que existen testimonios acerca que Lacan tomaba seriamente el compromiso de los militantes, entre los que se encontraban, como es sabido, su yerno y su hija. Sin embargo, a pesar de que sirvió de “buzón” para actividades clandestinas y transmitía mensajes entre los activistas, Lacan no ocultó su crítica a los sectores radicales. En el marco de nuestras imágenes teatrales es irónico que se proyectara un ataque contra él por los representantes del “teatro de la crueldad”. El plan consistía en secuestrarlo en su propia casa y forzarlo a escuchar el recitado de textos del dramaturgo del “cuerpo sin órganos”: Antonin Artaud. Fracasa, sin embargo, cuando los atacantes se acobardan una vez que se encuentran de frente a la víctima.

Para aligerar un poco la atmósfera yo señalé en ese momento –una indicación discreta– que en el nivel del diálogo el adoquín cumple exactamente una función prevista, la que llamé el objeto (**a**). El adoquín es un objeto (**a**) que responde a otro en verdad capital para toda ideología futura del diálogo cuando parte de un cierto nivel: es lo que se llama la bomba lacrimógena.¹⁷

Dejemos de lado la sabrosa alusión al adoquín como “objeto a” y reparemos en la distinción que realiza Lacan entre los viejos psicoanalistas que preguntan a la insurrección qué espera del psicoanálisis y aquellos que preguntan qué puede aportar la insurrección al psicoanálisis. Sólo desde aquí cabe entender la distancia lacaniana respecto a sus colegas y a sus estudiantes más psicorrigidos. Evidentemente, lo que estaba en juego con el nuevo “ilotismo” universitario era la supresión de la antigua función del maestro y su inquietante sustitución por un nuevo sistema de dominación tecnocrático fundado en el ideal de la comunicación. Ante este telón de fondo, lo que la escena del *Impromptu* de Vincennes pone de relieve es la preocupación lacaniana de que la ostentación impúdica de la revuelta termine erigiendo un altar a un Amo sibilinamente más autoritario.

Lo interesante para nuestra lectura radica en que esta impudicia debe ponerse en relación con la economía subjetiva de un superyó despótico e hipertrofiado y, por tanto, con la modalidad de esclavitud propia de la neurosis obsesiva. ¿No se asemeja el exhibicionismo de los estudiantes a la economía subjetiva de “el Hombre de las Ratas”? Lo que se revela en estos dos gestos compulsivos del esclavo en busca del Amo es la estrategia de escapar a la situación de angustia derivada en última instancia de la opacidad del Otro. A fin de conseguir la clausura total de este Otro la vergüenza ha de transformarse y rentabilizarse en culpa.

¹⁷ Gaogoa, *Transcriptions des Séminaires de Lacan*, <http://gaogoa.free.fr/seminaires.htm>, 15-05-68, p. 290. Tal vez todo esto explique la inclusión de la foto de Cohn-Bendit frente al policía con la que comenzábamos en la tapa del Seminario XVII *L'envers de psychanalyse*. Una leyenda urbana, difundida por la revista americana *The New Yorker*, llegó a asegurar que Lacan llevó escondido a *Dany el rojo* en el maletero de su Jaguar con el fin de que éste cruzara la frontera alemana.

Es entonces cuando una situación de fragilidad existencial deviene una cuestión de poseer o, más precisamente, de poseer *más*. El exhibicionismo impúdico del ilota responde a esta lógica. “Lo que la angustia expone como un goce imposible de aprehender y reivindicar es aquel que impudicamente tratamos de alcanzar en el respeto culpable y obsequioso que rendimos a un pasado sacralizado como nuestro futuro”¹⁸. No debe pasarse por alto el modo “gimnástico” en el que el esclavo, como argumenta Copjec, transforma la angustia en una economía de la culpa, la situación de fuerza (la del goce como objeto causa del deseo) en un ejercicio de *poder*. Es “esclavo” quien se defiende subjetivamente de la situación de tensión en la que se halla *expuesto* a través de un ejercicio vigorético de *imposición*.

Como cualquier lector de Lacan conoce, esta exhibición para el goce del Amo no es sino un modo de preservar el lugar de un Otro muerto. En términos dramáticos: la falta de pudor del esclavo radica en su pretensión cínica de anticipar el guión para inmunizarse del enigma del goce, en su afán de desgarrar el velo más allá del juego de las superficies. Tampoco es difícil advertir una conexión entre la impostura del discurso universitario y la crítica foucaultiana a esa “pose” profética capaz de aunar revolución y felicidad al socaire de un cuerpo otro, más nuevo y más bello.

No hay que olvidar tampoco que los teóricos más sinceramente conmocionados por las nuevas luchas no dudaron en poner en duda una de las reivindicaciones más publicitadas del 68: esa festiva alianza entre sexo y libertad. Es elocuente al respecto la respuesta que Foucault diera en 1980 a Jean Daniel:

Me pregunto si no es acaso una actitud un poco severa para con lo que sucedió en Mayo del 68 el reducir los acontecimientos a la alternativa de una ideología un poco arcaica que se manifestaba en la sobrevaloración del vocabulario marxista y en una suerte de manifestación festiva. Me parece que hubo otra cosa muy importante:

¹⁸ Copjec, J., *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*, Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 130.

el descubrimiento o la emergencia de nuevos objetos, de toda una serie de dominios, de la existencia de repliegues de la sociedad, de dobleces de las vivencias que hasta entonces habían sido totalmente olvidados por el pensamiento político [...]. Que a través de las discusiones sobre estos fenómenos, sobre estos aspectos inmediatos de la existencia, se haya inventado otra perspectiva y la posibilidad de afirmar, pese al discurso político, ciertos derechos de la subjetividad, ha sido algo más importante que lo festivo y lo discursivo.¹⁹

Más tarde volveremos a estos interesantes “pliegues”. Foucault, que reconoció no pocas veces su deuda intelectual con los nuevos acontecimientos, no sólo abogó por la necesidad de deconstruir desde la crítica histórica la dicotomía naturaleza-cultura, sino por clarificar analíticamente la sutil complicidad despolitizada, inmunitaria, entre las llamadas a la “revolución sexual” y el capitalismo. Desde esta perspectiva las proclamas ingenuas a favor de un “Gran Rechazo” o el estajanovismo orgásmico de W. Reich pasaban a ser comprendidas no como rupturas, sino como movimientos internos al sistema. Al fin y al cabo, uno de los grandes desengaños de los movimientos contraculturales tras el mayo del sesenta y ocho fue que, en el terreno de la política, obsesionarse por el orgasmo no conducía necesariamente a la izquierda.

Es en este contexto de reformulación de la subjetividad política donde Lacan nos permite distinguir entre las virtualidades políticas del experimento sesentayochista y las coartadas cínicas de este discurso perverso del Amo. A diferencia del genuino teatro político, cuya dramaturgia explora la fragilidad de los cuerpos, el “teatro de la crueldad” juega su única carta en un impulso desnudo hacia lo Real que indirectamente también corre el riesgo de naturalizar el discurso del capitalismo. No es de extrañar que, pese a sus simpatías por las respectivas revueltas en Alemania y Francia, Adorno y Lacan supieran medir mejor el alcance de

¹⁹ Michel Foucault, “Le Nouvel Observateur y l’ unione delle sinistre”, en *Spirali. Giornale internazionale di cultura*, año 3, N° 15, Milan, 1980, pp. 54.

sus perversas imposturas: un vitalismo deseoso de metabolizar la realidad o un cinismo oscilante entre lo políticamente peligroso y lo apolítico. No en vano en Alemania Habermas acuñó para una de estas falsas salidas una fórmula que hizo fortuna: “fascismo de izquierdas”.

A esta economía obsesiva de “el hombre de las ratas” se ha referido recientemente Alain Badiou para denunciar el nuevo resentimiento neoliberal que pretende acabar con el legado del 68. “La rata es aquél que, internado en la temporalidad de la opinión, no puede esperar la espera [...] Estoy envejeciendo, se dice la rata. Él no quiere adobarse en la impotencia, ipero menos aún en lo imposible! Lo imposible le sabe a poco”. En su psicoanálisis político Badiou argumenta cómo el Hombre de las Ratas de 2010 rumia incansablemente para deshacerse de un hecho traumático que le persigue: el 68. Nada puede irrumpir en su cinismo apegado a la realidad, su “servicio a los bienes”. ¿Quién es hoy este Hombre de las Ratas? El título del ensayo reza: *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*²⁰

Cuerpos de seguridad

“Considero que la profesión del poli es ejercer una fuerza física. Por lo tanto, quien se enfrenta a la bofia no debe permitirle la hipocresía de ocultarlo bajo unas órdenes que uno debería cumplir en el acto. Tienen que llegar al final de lo que representan”²¹. Este comentario de Foucault, realizado en septiembre de 1975 al diario *Libération* tras un viaje relámpago a Madrid para pro-

²⁰ Tal vez se podría tirar más de este hilo: ¿no representa la nueva derecha de Sarkozy justamente el falso cliché vitalista del 68 en su estado más puro: su desprecio al marco jurídico y a la regulación estatal, su culto a la identidad y la sustitución de la discusión política por los valores mediáticos? En el diario *Le Monde* del 30 de enero de 2007 El Nuevo Filósofo André Glucksmann –figura a la que volveremos luego– justifica su apoyo a *Sarko* por ser el “único candidato comprometido con los pasos de la Francia del corazón”, la que ayuda a “los balseros vietnamitas que huyen del comunismo, a los sindicalistas encarcelados de Solidaridad [...] los disidentes rusos, bosnios, kosovares, chechenos. Tal vez el buen corazón en política exterior de El Hombre de las Ratas no sea tan generoso como para admitir la presencia en el interior de su país de los gitanos europeos y no legislar su expulsión forzosa.

²¹ Cfr. Eribon, D., *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992, p. 326.

testar contra la última condena a muerte del franquismo no sólo da testimonio del arriesgado espacio de juego en el que habitualmente habitaba el filósofo activista; es elocuente también de una especial valoración del arrojo físico, “esa imposibilidad visceral –como comentaban sus amigos- de someterse al contacto de un policía y recibir cualquier orden de él”.

Pero todas estas confrontaciones con la “policía” en su dimensión más empírica serían menos interesantes si no las comprendiéramos en el contexto teórico de lo que Foucault analizó en sus libros y cursos como el paso del modelo de soberanía al de la “gubernamentalidad”. Es bajo este marco donde el problema de la “policía”, en cuanto técnica dirigida al “hombre y su felicidad”, asume un interesante acento médico, esto es, biopolítico.

Ya en la *Historia de la locura*, Foucault trataba de ir más allá del sentido habitual del término y comprender la nueva sensibilidad hacia la locura como un hecho que sólo empieza destacar sobre el telón de fondo de un “encierro” policial, es decir, sobre “el conjunto de medidas que hacen el trabajo a la vez posible y necesario para todos aquellos que no podrían vivir sin él; la pregunta que va a formular Voltaire en breve, ya se la habían hecho los contemporáneos de Colbert: ‘¿Cómo? ¿Desde la época en que os constituisteis, hasta hoy, no habéis podido encontrar el secreto para obligar a todos los ricos a hacer trabajar a todos los pobres? Vosotros, pues, no tenéis ni los primeros conocimientos de policía’”²².

Lejos, pues, de reducirse a mera salvaguarda de la ley y el orden, lo policial se define por ser una *potencia* para el crecimiento del cuerpo social, una tecnología inmunitaria preocupada por el contexto de las relaciones y por asegurar su flujo, su circulación sin obstáculos.

La policía –escribe Foucault– vela por un hombre vivo, activo y productivo [...] debe asegurar la comunicación entre los hombres, en el sentido amplio de la palabra [...] En cuanto forma de intervención racional que ejerce un poder político sobre los hombres, el papel de la policía consiste en proporcionarles un poco más de vida, y al ha-

²² Foucault, M., *Historia de la locura I*, México, FCE, 2002, pp. 101 y ss.

cerlo, proporcionar al Estado, también, un poco más de fuerza. Esto se realiza por el control de la ‘comunicación’, es decir, de las actividades comunes a los individuos (trabajo, producción, intercambio, comercio).²³

Es evidente que esta idea de la policía como un modelo de gestión de los cuerpos, los lugares y las funciones aparece también expuesta en el análisis de la peste en *Vigilar y castigar*. Pero, como es conocido, ha sido Jacques Rancière quien con mayor hondura ha tomado el testigo de la distinción foucaultiana, incluso yendo más allá de ella e introduciendo algunos matices importantes:

“La política se topa en todos lados con la policía. No obstante, es preciso pensar este encuentro como encuentro de los heterogéneos. Para ello hay que renunciar al beneficio de ciertos conceptos que aseguran de antemano el pasaje entre los dos dominios. El de poder es el primero de ellos. Es éste el que hace poco permitió a una cierta buena voluntad militante asegurar que ‘todo es político’ porque en todos lados hay relaciones de poder. A partir de allí pueden compartirse la visión sombría de un poder presente en todas partes y en todo momento, la visión heroica de la política como resistencia o la visión lúdica de los espacios alternativos creados por quienes dan la espalda a la política y a sus juegos de poder. El concepto de poder permite concluir desde un ‘todo es policial’ a un ‘todo es político’. Ahora bien, la consecuencia no es buena. Si todo es político, nada lo es”²⁴.

En pocas palabras: una concepción del poder tan maximalista como para deducir de ella una visión omnipresente de la política termina siendo políticamente estéril. A pesar de reconocer su indiscutible valor, Rancière detecta un riesgo en cierta lectura precipitada del descubrimiento foucaultiano del orden policial: el de deducir que, dado que en *todos los sitios* hay relaciones de poder,

²³ Foucault, M., “*Omnes et singulatim*: Hacia una crítica de la razón política” en *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, pp. 130-1.

²⁴ Rancière, J., *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, pp. 47-48.

“todo es político”. ¿Hasta qué punto Foucault, en virtud de sus presupuestos en torno al poder, se pregunta Rancière, no distingue entre el hecho de la resistencia y la creación del cuerpo político emancipador? Para que aparezca el juego político, en cambio, precisa Rancière, es preciso que tenga lugar el desencuentro, nunca preconstituido, de la lógica policial y la lógica igualitaria. Podría decirse que mientras que la lógica de la *police* reduce todas las diferencias al juego inmunitario de las particularidades, refiriendo “[...] el momento de la universalidad a una instancia pura, no contaminada [...], la *politics* implica una distorsión no erradicable: una parte que funciona, al mismo tiempo, como el todo”²⁵.

Sólo participando políticamente en el juego del poder es posible resistir a la apresurada conclusión del cinismo, pero también a esa fácil oposición absoluta entre los conceptos de Libertad y Dominación que será explotada más tarde por esos intérpretes de Foucault llamados los “Nuevos Filósofos”. Como veremos, este paulatino desplazamiento hacia una concepción despolitizada de la resistencia no carecerá de consecuencias para una futura revalorización del intelectual capaz, ya sin fricciones, de hablar en nombre de los dominados.

Quinismo materialista contra cinismo burgués

“Antes de buscar al hombre, hay que haber encontrado una linterna. ¿Tendrá que ser está la linterna del *cinico*”²⁶. No puede dejar de verse en la apelación nietzscheana al “moderno Diógenes” del aforismo una conexión con el nuevo instrumental óptico descubierto por el pensamiento sesentayochista. Se ha insistido mucho en que este nuevo modo de ver pilló con el pie cambiado a los aparatos regidos por los viejos esquemas explicativos. Más aún: algunos también marcan este punto de inflexión como el primer acto posmoderno del replanteamiento de la lucha de clases tradicional. Sin entrar en detalles en este último asunto, es aquí en el primer aspecto donde cabe cifrar la novedad po-

²⁵ Laclau, E., *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 306.

²⁶ Nietzsche, F., *El viajero y su sombra*, Madrid, Siruela, 2005, parágrafo 18.

lítica del evento: el 68 irrumpió como el laboratorio político de un mundo donde, para bien o para mal, el problema político de “la vida” –ya no la religión, ya no tanto la “historia”, ya no “el hombre”– había terminado por problematizar y afinar ese marco insuperable que años antes, según Sartre, por ejemplo, representaba el marxismo.

¿Era la linterna del cínico la que arrojaba luz ahora sobre una infraestructura microfísica de dominación que nada tenía que ver con la rotunda espectacularidad de la Ley y el derecho, sino con la coacción sutil e insidiosa de la normalización de los gestos? Posiblemente, pero no en el sentido de considerar la inevitabilidad de la dominación y de sus insuperables trampas, sino en el de entender el protagonismo de la apuesta política del cuerpo. En el momento en el que la ley funciona cada vez más como norma –escribe Foucault - “la vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla. La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas”²⁷. A la vista de esto, el planteamiento foucaultiano entiende la urgencia de visibilizar el juego “secreto” del poder, ese escenario conflictivo invisible desde la óptica de la ideología liberal. Esto implica abogar por la lucha incesante de la vida *desnuda*, deseosa de contaminarse con ese afuera secuestrado disciplinaria y biopolíticamente, pero también plantea la pregunta de si esta lucha contra la normalización y la captura inmunitaria de los cuerpos necesita también de alguna manera *revestir* esa “nuda vida” resistente con los ropajes del derecho.

“Luchar contra lo intolerable”: éste era el signo de la época. Ahora bien, ¿qué podía significar esta nueva intolerancia, de dónde venía y, sobre todo, cómo podía ser combatida? Allí donde, con la lectura lacaniana de lo imaginario, Althusser intentaba dar cuenta del comportamiento del sujeto que actuaba *como si fuera* (es decir, imaginariamente) la fuente coherente de significados, Foucault exploraba otras vías. “Muchos jóvenes intelectuales, incluido yo mismo –confiesa en una entrevista de 1978–, consideraron que sería intolerable tener un futuro profesional

²⁷ Foucault, M., *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1987, p. 174.

‘burgués’ como profesor, periodista, escritor o lo que sea. La reciente experiencia de la guerra nos había mostrado la necesidad y la urgencia de crear una sociedad radicalmente diferente de la que habíamos vivido: una sociedad que había aceptado el nazismo, se había prostituido antes de ello y luego se había entregado *en masse* a De Gaulle”²⁸.

No hace falta ser muy perspicaz para advertir en esta declaración cómo Foucault sitúa su proyecto intelectual en el contexto abierto por la crisis de la subjetividad burguesa: un sujeto que, en su aspiración a la ficción de soberanía, mitigaba su decepción a la hora de estar a la altura del ideal con un cinismo acomodaticio. En oposición a esta experiencia generacional, la escandalosa y desnuda materialidad del gesto quínico sesentayochista, su ofensiva mirada frontal, revelaba un enfrentamiento contra un pasado reciente que había abrazado de forma masiva el comportamiento subjetivo más mezquino.

Llegados aquí, y en el contexto del horizonte biopolítico, la distinción sugerida por Sloterdijk entre “quinismo” y “cinismo” puede servirnos para ahondar un poco más en esta dirección. Mientras que el gesto del quínico, por ofensivo e insolente que públicamente se manifieste –evóquese la desvergüenza de Diógenes frente al elevado intelectualismo de Platón o al poder de Alejandro–, encarna una sugerente vulnerabilidad, el del cínico, propio del soberano poderoso y prepotente, sólo busca su autoafirmación. Impulsada por una necesidad de autoconservación elevada a valor fundamental [,] la subjetivación cínica se define en términos defensivos como una apuesta al margen de la fragilidad de lo temporal y circunstancial. Es decir, por su falta de vergüenza ante el malestar de la época. Dicho de forma sintética: la insolencia que despliega el gesto quínico frente al poder no es sinónimo de invulnerabilidad, sino un modo de respuesta a la desvergüenza del cínico.

Partiendo de este sugerente análisis psicosomático y fisiognómico, la estrategia básica del cinismo podría resumirse con esta fórmula: “sé que lo que estoy haciendo es erróneo o no creo en

²⁸ Foucault, M., *Remarks on Marx*, New York, Semiotexte, 1991, p. 47.

ello en absoluto, pero, sin embargo, lo hago a fin de *protegerme* o sacar subjetivamente algún *provecho*". El punto relevante, como puede advertirse, es que la creencia aquí aparece como un soporte rentable o prótesis narcisista que reniega de toda fragilidad y escinde el comportamiento del sujeto al imposibilitar toda coherencia entre vida y pensamiento. En su búsqueda del goce, el cínico hace imposible, pues, la encarnación virtuosa de la creencia.

Aunque el tema le había preocupado esos años, será en el curso del 29 de febrero de 1984²⁹ donde Foucault llame especialmente la atención sobre una forma determinada de parresía antigua, la cínica, en virtud de la cual la filosofía se convierte radicalmente en una *forma de vida*. Al desvelar todas las opiniones superfluas y todas las convenciones inútiles bajo las que suele cubrirse hipócritamente la verdad, ésta se expone para los cínicos en toda su desnudez. Los gestos de la existencia se convierten así en condición para poder decir la verdad, para hacerla visible en los modos de comportarse, de conducir la propia vida. En una palabra, la vida quínica deviene gesto de la verdad.

“La parresía es una forma de actividad verbal en la que el hablante tiene una relación específica con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo o con otros a través de la crítica (autocrítica o crítica a otras personas), y una relación específica con la ley moral a través de la libertad y el deber. Más concretamente, la parresía es una actividad verbal en la que el hablante expresa su relación personal con la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otras personas (así como a sí mismo)”³⁰.

Foucault destaca cómo el *ethos* aquí resultante no cifra su misión tanto en la solución de conflictos cuanto en su creación polémica. Sólo así puede ponerse en marcha una problematización moral susceptible de posibilitar una ciudadanía sometida a una

²⁹ Foucault, M., *Le courage de la vérité (1984) – Le gouvernement de soi et de les autres*, Paris, Editions du Seuil, 2009.

³⁰ Foucault, M., *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 46.

crítica y transformación incesantes. Los cínicos, tal como Foucault subraya, hacían asimismo de su vida una “aliturgia”, una idea por la que cabe entender la escenificación de la existencia como manifestación visible de la verdad, un “teatro visible de la verdad”. No es difícil apreciar cómo el propio comportamiento público de Foucault incorporó en gran medida este quinismo “escandaloso” desde el punto de vista neocínico.

Allí donde el cinismo antiguo –quinismo– representa una práctica filosófica definida por la vinculación directa entre forma de vida y honestidad teórica, el cinismo moderno carece de esta preocupación por la coherencia teórica respecto a la práctica. Allí donde el antiguo cínico hace de su vida una “aliturgia”, a saber, la escenifica como manifestación visible de la verdad en el “teatro visible de la verdad”, el cínico moderno escinde, a efectos defensivos, su conocimiento de la posible acción³¹. De hecho, el rasgo que mejor podría definir a la subjetivización cínica es su *renegación* de la realidad en el sentido de la *Verleugnung* fetichista de la alteridad. La posición del cínico se anticipa al Otro desde el inicio imponiendo un guión: es una posición defensiva que niega la posibilidad de acontecimiento ligada a todo “encuentro” o relación “cara a cara”, habida cuenta de que esta opción es previamente suspendida, puesta entre paréntesis. De ahí su voluntad impositiva, inmunitaria, *realista*, su rechazo al carácter imprevisible del diálogo. Allí donde el quinismo plantea la tensión de un escenario asimétrico de poder que debe problematizarse, el cinismo cierra el teatro en una autoafirmación estratégica desnuda.

³¹ Desde unos parámetros distintos, pero no tan opuestos como podría parecer, Slavoj Žižek ha resaltado que, en lo concerniente a las prácticas sociales concretas, la efectividad actual de ideología no reside ya en la ignorancia. Es decir, no depende de que, en su praxis los seres humanos, *no sepan* (que actúan en beneficio de ciertos grupos de poder) *pero lo hagan*, pues perfectamente lo saben, pero actúan *como si* no lo supieran. La ideología hoy no radica en el *saber*, sino en el *hacer*. “La razón cínica ya no es ingenua, sino que es una paradoja de una falsa conciencia ilustrada: uno sabe de sobra la falsedad, está muy al tanto de que hay un interés particular oculto tras una universalidad ideológica, pero aun así, no renuncia a ella... este cinismo es, por lo tanto, una especie de ‘negación de la negación’ perversa de la ideología oficial...” Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 2007, p. 57.

¿Foucault, un guerrero del conocimiento?

Aunque este acento quínico sobre el rebajamiento y vulnerabilidad del cuerpo puede servir para matizar la frecuente acusación de elitismo a las preocupaciones “estoicas” de Foucault y enfocar correctamente su tardía atención al fenómeno de la enfermedad y la vejez –su interés por Séneca desde este ángulo–, en verdad tampoco puede negar la existencia de ambivalencias. Es más, existen en verdad en algunos sus planteamientos también argumentos para defender lo que en nuestro vocabulario estamos definiendo como una posición cínica³². Siguiendo este análisis, el descubrimiento nietzscheano del subsuelo microfísico por parte de Foucault no estaría en ocasiones tan guiado por la denuncia de los peligros que de este nuevo plano infraestructural surgirían para el Estado de Derecho como por una opción ética y existencial cercana a un decisionismo soberano. Esta supuesta fascinación por una escenografía vital originaria estaría lejos de toda preocupación por las mediaciones propias del Estado de Derecho. Pardo identifica esta posición cínica en términos spinozianos como una inversión de la primacía de la *potentia* sobre la *potestas* o, mejor dicho, como una inmunización de la *potentia* respecto a la *potestas*, una tentativa dirigida a purificar toda posible *contaminación* entre ambas dimensiones. ¿Qué consecuencias se derivarían de un planteamiento resistente a toda traducción de la *potentia* en las reglas de juego del derecho?

Responder a este interrogante nos lleva a reflexionar sobre *quién* necesita plantear el escenario político como un campo de batalla, sobre si el planteamiento bélico de la política y el poder sólo puede ser cínico. Más aún: la posición que, partiendo del hecho de que “todo conocimiento es poder”, entra *armada* en el campo de batalla sin exponer su fragilidad no puede ser más que un *moralismo al revés*, un idealismo invertido. No es casual que esta ambivalencia entre cinismo y quinismo haya sido también detectada a la luz de las tensiones advertidas entre el Foucault

³² Cfr. Pardo, José Luis., “Máquinas y componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault”, en Muñoz, J., y López, P., *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 23-84.

genealogista y el político, entre su paciente intención teórica y su impaciente práctica: “La genealogía nos ha mostrado las líneas de poder que conforman los objetos de discurso, incluido el propio hombre; que a este descubrimiento se le añada la idea de que, *por lo tanto*, es necesario abrir otro lugar para la política verdadera, revela la pervivencia de la contraposición metafísica entre apariencia y realidad, cuya rentabilidad política es necesario estudiar [...] ¿por qué sentimos la necesidad de oponer algo puro a esa falta de pureza que tanto nos ha desengañado? ¿Qué nos ha llevado a pensar que la suspensión de la intermediación jurídica inaugura una acción política no sometida? ¿Qué hace que la espontaneidad de las masas sea inmune a la mirada desenmascaradora con la que nos hemos acercado al resto de los objetos? [...] ¿Es toda mediación un sometimiento? ¿Cuál es, en última instancia, el criterio de una vida no fascista?”³³

Con todo, a la vista del tipo de *demanda* al Poder, puede entenderse la posibilidad de otra lógica no necesariamente insurreccional, que no se limite a romper cínicamente las reglas de juego, esto es, que no sea absolutamente inconmensurable con el lenguaje del derecho. Lo realmente interesante es saber si la desnudez política que emerge en el 68 puede ser reducida a un escenario antipolítico de simple *contrapoder* más allá de las tradicionales máscaras morales y legales encubridoras. Es decir, si lo que está en liza es exclusivamente el realismo cínico de la gestión estratégica o en esta encrucijada se abre un camino experimental nuevo que tiene que ver no sólo con el uso de una *potentia* pura sin mediaciones, sino con algún tipo de reconocimiento contaminante de la legalidad jurídica y la gestión de lo “posible”.

Esta posición que, una vez que se desmorona el sostén idealista del sujeto burgués, reniega por principio del marco del derecho para seguir conservando la integridad y privilegios de un gesto subjetivo no justificable, sólo puede presentarse como invulnerable tras la coraza de una desnudez *cínica*. Un ejemplo de esto es la poco matizada apología que Paul Veyne realiza del “Foucault

³³ Muñoz, J., y López, P., “Foucault contra Foucault”, en *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, op. cit., pp. 19-20.

guerrero”. El problema que surge aquí es que, identificando esta posición bélica en términos próximos a una libertad negativa, parece desactivar la carga política en una suerte de elogio decisorista de la “vida peligrosa”. Con el resultado de que el pesimismo teórico marca el acento sobre el optimismo de la voluntad:

“[...] una filosofía no tiene más que un uso posible: hacer la guerra. No la de ayer o anteayer: la guerra actual. Y, para ello, debe comenzar por probar genealógicamente que no existe otra verdad de la historia que ese combate. Sí a la guerra, no al lavado patriótico de cerebros. Aquí aparece un carácter poco señalado de la obra de Foucault, una elegancia filosóficamente fundada, que era sensible en su conversación privada, de la cual la cólera no se hallaba ausente ni tampoco la indignación. Foucault jamás escribió: ‘Mis preferencias políticas o sociales son verdaderas y las buenas’ (es la misma cosa, lo sabemos gracias a Heidegger); ni ha escrito tampoco: ‘Las preferencias de mis adversarios son falsas’; todos sus libros, por el contrario implican: ‘Las razones por las cuales mis adversarios pretenden que sus preferencias son verdaderas no reposan genealógicamente en nada’; Foucault no atacó las elecciones ajenas, sino las racionalizaciones que el otro añadía a su elección. Una crítica genealógica no dice: ‘Yo tengo razón y los demás se equivocan’, sino solamente: ‘Los otros yerran al pretender que tienen razón’. Un verdadero guerrero conoce, si no la indignación, sí la cólera, el thumos; Foucault no se preocupaba por fundamentar sus convicciones, le bastaba con quererlas, pues racionalizarlas habría sido rebajarse, sin beneficio para la causa. [...] Max Weber, otro nietzscheano, escribió bien: ‘Puesto que no hay verdad en los valores y el cielo se ha venido abajo, que cada quien combata por sus dioses y, cual nuevo Lutero, peque con convicción’”³⁴.

El problema de esta lectura “bélica” es que, presuponiendo una rígida dicotomía entre el gris institucional de los adoquines

³⁴ Veyne, P., “El último Foucault y su moral”, en *Revista Anábasis*, nº 4, Madrid, 2000, pp. 54-55.

del poder y una soberana decisión vital, corre el riesgo de enquistarse en una posición cínica, esto es, defensiva, inmunitaria, respecto al juego político; asume un repliegue voluntarista e impositivo de cuño aristocratizante en virtud de la cual “el arte de dejar de ser lo que se es se convierte en el arte de impedir que las convicciones propias sean intervenidas, mediadas, *alteradas*”³⁵. Bajo esta perspectiva la crítica foucaultiana, según Veyne, queda reducida al desenmascaramiento polémico de todos aquellos planteamientos que esconden el originario campo de batalla que es el juego de la verdad. La apuesta ficticiamente tramposa del derecho *no es mejor* que otras apuestas: “[...] si hay una cosa que distingue el pensamiento de Foucault de cualquier otro, es el firme propósito de no hacer doble juego, de no duplicar nuestras ilusiones, de no garantizar como verdadero lo que cada uno desea creer, de no probar que lo que es o debería ser tiene toda la razón de ser”. De ahí que Veyne interprete la genealogía histórica *cínicamente* como un arma en la batalla haciendo caso omiso al momento teórico de la transmutación y congelación de los valores.

Dejar que el golpe en la mesa de la decisión excepcional termine eclipsando a la meticulosa disección genealógica de las racionalidades y sus ambivalencias, ¿no significa traicionar las posibilidades más fructíferas del pensamiento foucaultiano en aras de un vitalismo simplificador? Si existe una latente “voluntad de pureza” en el guerrero del conocimiento como consecuencia de la cínica constatación de que los valores culturales de Occidente se han revelado *impuros* y de que la moral no es más que un juego más de la vida, esta voluntad no podría ser muy diferente de la voluntad resentida hacia el poder que sirve como contrapunto polémico de la clarificación genealógica desplegada por el médico y sintomatólogo cultural. ¿Hasta qué punto escapa al resentimiento el afán del guerrero de la verdad por “ganar en el juego” a toda costa?

No es evidente, pues, que el esclarecimiento de los pasajes escondidos de guerra bajo los inmaculados escenarios de la tradi-

³⁵ López, P., “los instrumentos de la libertad”, en *La impaciencia de la libertad*, op. cit., p. 344.

ción idealista de la filosofía política tenga *por lo tanto* que sacar la conclusión cínico-bélica de ampliar el campo de batalla hasta el punto de romper radicalmente con dicho legado e ir más allá de participar en el juego del poder en sus superficies. El diferente modo, ya no cínico y groseramente bélico, sino quínico y escénico, en el que este escenario de desnudez frente al poder también puede declinarse dentro de la reflexión foucaultiana no sólo remite a otra lectura “urbanizada” del legado nietzscheano: abre la posibilidad de desarrollar una nueva experiencia en torno al cuerpo y su potencia que pueda escapar al reflujo realista y desilusionado de un cinismo nihilista cuyo malestar encontrará en el concepto de soberanía la coartada perfecta para desprenderse del reto de lo político.

Por todo lo dicho, quedan algo más claras las razones por las que el campo de fuerzas del 68 se reveló como un momento privilegiado dentro de la larga confrontación histórica entre cinismo y quinismo. En la medida en que el siglo pasado, “el siglo de *lo real*”, por decirlo con Badiou, se caracterizó por un momento en el que el arte de ver las cosas *como eran* comenzó a primar sobre el cómo *debían ser*, este litigio tuvo que agudizarse. Si dentro del guión del nihilismo contemporáneo el capítulo sesentayochista evidencia una resurrección del coraje de la verdad quínico es básicamente por su urgencia de desplazar el momento valorativo destructivo por el constructivo. Allí donde la urgencia quínica de “invalidar la moneda en curso” primaba sobre la mera inversión cínica de valores, los nuevos movimientos sociales no podían por menos de fijarse en una experiencia heterodoxa sepultada y ninguneada por la tradición dialéctica y, concretamente, hegeliana.

Aun emergiendo en un mismo trasfondo epocal de crisis, cinismo y quinismo no sólo encarnan dos gramáticas corporales diametramente distintas: la de la vulnerabilidad popular del teatro o la invulnerabilidad heroica de la decisión existencial última; también ponen de relieve dos metodologías muy diferentes en relación con la cuestión de la “vida fáctica”. El quinismo, “[...] haciendo un rictus afín a la irreverencia de Diógenes, no consiste en purificar lo insignificante elevándolo a la universalidad de

la noción filosófica, sino que hace ‘morder el polvo’ al concepto del filósofo convirtiéndolo en una herramienta al servicio de las menudencias empíricas que preocupan al sociólogo. Una herramienta en pie de igualdad con otras herramientas ‘innobles’ e ‘impuras’: [...] En esta peculiar mezcolanza de lo abyecto y de lo elevado se invierte la dirección emprendida por las descripciones fenomenológico-existenciales. No se trata de disolver la facticidad, la ganga de lo trivial por obra y gracia de la alquimia filosófica –el paso de lo óntico a lo ontológico– sino de disolver los ‘grandes problemas’ presentándolos a propósito de objetos socialmente insignificantes”³⁶.

Un ejemplo puede ilustrar esta preocupación quínica por lo que podríamos denominar “el valor de la concreción”. En pleno compromiso con el GPI, Foucault elogia la labor de la psiquiatra Edith Rose. En lugar de ubicar su discurso en un nivel de enunciación abstracto, se atreve a denunciar la situación de los presos en las cárceles franceses aportando datos y no hipótesis teóricas:

“La psiquiatra de Toul ha hablado. Ha descubierto las cartas y ha roto el gran tabú. Formaba parte de un sistema de poder, pero, en lugar de *criticar* su trabajo, *denuncia* lo que estaba pasando, lo que había pasado tal y tal día, en este o ese lugar, en circunstancias específicas [...]. Esta mujer que, después de todo y aunque sólo fuera por su conocimiento, era ‘parte del poder’, ‘participaba’ del poder, ha tenido el valor singular de decir ‘lo juro’ [...]. El ‘discurso de Toul’ puede que sea un importante acontecimiento en la historia de la institución penal y psiquiátrica”³⁷.

No parece exagerado, pues, entender la aproximación del último Foucault a la temática de la “espiritualidad” quínica como una consecuencia de la urgencia política por problematizar desde el hilo del cuerpo emergente las heridas provocadas al sujeto sus-

³⁶ Vázquez García, F., “El problema de la reflexividad en Pierre Bourdieu. De la epistemología a la ética”, *Opinión jurídica*, nº 10, Universidad de Medellín, 2006, p. 99.

³⁷ “Le discours de Toul”, *Le Nouvel Observateur*, 21 de diciembre de 1971, p. 15. Cit. En Macey, D., *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 346.

tancial por los fenómenos de Mayo. Un hecho que, si bien le pilló a él, como a tantos otros, de sorpresa³⁸, le abría nuevas vías para pensar una somática política. En este escenario pos-Mayo la antigua alternativa al platonismo servía para explorar posibles puentes entre la teoría y la práctica, así como cuestionar el blindaje idealista del sujeto cínico por medio de una exploración de un acto de verdad que, por su llamativa visibilidad, su insobornable franqueza y relación con el peligro, era muy distinto de las prácticas retóricamente defensivas del sabio, del técnico, del retórico o el profeta.

El escenario reprimido del antagonismo amo-esclavo

Aunque deban ser entendidas estas afirmaciones en un contexto biopolítico, no deja de ser curioso que las continuas alusiones de Foucault a la experiencia “sacrificial” de la vida biológica en aras de la libertad evoquen en algún sentido la posición del Amo hegeliano en su primer enfrentamiento con el esclavo. “Solamente arriesgando la vida –escribe Hegel en la *Fenomenología del espíritu*– se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer [...] El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente”³⁹.

³⁸ En este sentido, dicho sea de paso, Castoriadis tiene toda la razón al subrayar el enorme malentendido subyacente a hacer de Foucault, Lacan, Bourdieu, Derrida o Deleuze los supuestos “pensadores” causantes del Mayo del 68 en Francia, cuando su influencia teórica en el inicio y ulterior desarrollo de los acontecimientos fue en realidad prácticamente nula. Asimismo, no debe descartarse que la popularidad que alcanzaron en la década siguiente entre sus seguidores más obtusos debe estimarse como una consecuencia más de la derrota de lo que significó políticamente el movimiento. Cfr. C. Castoriadis, “Les mouvements des années soixante”, en *La Montée de l’insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, París, Seuil, 1996, pp. 27-37.

³⁹ Hegel, F. W., *Fenomenología del espíritu*, México, 1996, FCE, p. 116.

Habida cuenta del indiscutible influjo que la reflexión sobre la “soberanía” de G. Bataille, así como la denuncia de la “rebelión moral” de los esclavos de Nietzsche tuvo en la separación foucaultiana de Hegel, resulta extremadamente sugerente volver a interpretar su posición a la luz de la confrontación entre el amo y el esclavo. Esta lógica dramática nos permite asimismo ahondar en ese escenario “primordial” de antagonismo, ese “no-lugar” por definición *nunca cerrado*⁴⁰ y a la vez interesadamente reprimido por la tradición liberal o, como también se ha definido recientemente, “pos-política”. En lo que sigue, pues, y a la vista de la matriz hegeliana del antagonismo amo-esclavo, trataremos de situar la posición foucaultiana como una continuación de la crítica genealógica a la resolución “moral” de este drama emancipador y como un intento de mantener su tensión inherente. Adelantemos algo: si se sitúa la reflexión de Foucault sobre el poder en el contexto de la necesidad genealógica de volver a la escena borrada por los regímenes de dominación del enfrentamiento Amo-Esclavo, su crítica a la “hipótesis jurídica” o a la categoría de “represión” aparece menos como la tentativa de saturar el horizonte político en generalizaciones próximas al cinismo –“todo es poder”– y más como una reflexión quínica sobre las posibles tentaciones de inmunidad política –de resentimiento hacia la política– originadas a partir de una mala resistencia “naturalizada” al poder.

Cabe deducir que el trabajo de campo de Foucault durante los años 1978-79 en Irán y su labor como reportero de los diarios *Corriere della sera* y *Le Nouvelle Observateur* se inscriben en este contexto de preocupación por una subjetivación corporal ajena al neocinismo de la época de Pétain. Debe insistirse en que esos artículos, por coyunturales que sean, no deben considerarse en absoluto una pieza menor dentro de su producción teórica. Fou-

⁴⁰ Obsérvese cómo Foucault se cuida de simplificar en términos energetistas la dimensión política del teatro del poder: “En un sentido, la obra representada sobre ese teatro sin lugar es siempre la misma: es aquella que indefinidamente repiten los dominadores y los dominados. Que hombres dominen a otros hombres, y es así como nace la diferenciación de los valores, que unas clases dominen a otras, y es así como nace la idea de libertad” (Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 1987, p. 22).

cault advierte en la rebelión iraní un tipo de resistencia necesaria por la cual los individuos dejan de obedecer aun al riesgo de sacrificar su integridad.

“Las sublevaciones pertenecen a la historia. Pero, en cierto modo, se le escapan. El movimiento mediante el cual un solo hombre, un grupo, una minoría o un pueblo entero dice: ‘no obedezco más’, y arroja a la cara de un poder que estima injusto el riesgo de su vida... este movimiento me parece irreductible. Y ello porque ningún poder es capaz de tornarlo absolutamente imposible: Varsovia siempre tendrá su gueto sublevado y sus cloacas pobladas de insurgentes. Y también porque el hombre que se alza carece finalmente de explicación; hace falta un desgarramiento que interrumpa el hilo de la historia, y sus largas cadenas de razones, para que un hombre pueda ‘realmente’ preferir el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer”⁴¹.

A Foucault le impresionó mucho esta sublevación y no sólo porque en ella veía una “voluntad política” que hacía un importante esfuerzo por politizar estructuras que eran inseparablemente religiosas y sociales en respuesta a problemas actuales. También por algo que para él tenía una importancia estratégica: la reactivación de una “espiritualidad política” que en Occidente se había olvidado desde el Renacimiento y la gran crisis del cristianismo. En cierto modo, aquello que Foucault observa en Irán, a saber, “otra experiencia ética” y en consecuencia, “otra constitución de sujeto”, es lo que también motiva su interés quínicamente por el mundo antiguo, otra experiencia de la ética sexual, en términos de una estética de la existencia, y una experiencia distinta del “hombre de deseo”.

A la vista de este giro, propone definir su posición como “antiestratégica”: “[...] si el estratega es el hombre que dice: ‘qué importa tal muerte, tal grito, tal sublevación con relación a la gran necesidad de conjunto y qué me importa además tal prin-

⁴¹ Foucault, “¿Es inútil sublevarse?”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 160.

cipio general en la situación particular en la que estamos’, pues, entonces, me es indiferente que el estratega sea un político, un historiador, un revolucionario, un partidario del sha, del ayatolá; mi moral teórica es inversa. Es ‘antiestratégica’: ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente desde que el poder transgrede lo universal. Elección sencilla y dificultosa labor, puesto que es preciso a la vez acechar, un poco por debajo de la historia, lo que la rompe y la agita, y vigilar, un poco por detrás de la política, sobre lo que debe limitarla incondicionalmente. Después de todo, ése es mi trabajo: no soy ni el primero ni el único en hacerlo. Pero yo lo he escogido”⁴².

¿Basta, sin embargo, este necesario respeto a la singularidad que “dice no” para el discurso político? Esta apasionada declaración de principios, como señala Daniel Bensaïd, no está exenta de problemas: Foucault había criticado enérgicamente a Sartre, cuando pretendió erigir al intelectual como portavoz de lo universal, pero volverse el portavoz de singularidades sin horizonte de universalidad no es sin embargo menos peligroso⁴³. No puede negarse la honradez de Foucault en aceptar habitar esta tensión entre los derechos de lo singular y el contrapeso de lo universal, pero ¿hasta qué punto la necesaria atención “micro” a las resistencias singulares tras las hipóstasis imaginarias de la política tradicional le conducía necesariamente a abrazar un modelo populista sin mediaciones? Éste será el camino moralista seguido por los Nuevos Filósofos. Antes de dar este paso, tal vez sea útil entender esta cuestión en el marco del debate entre el cinismo y el quinismo. Razonablemente desconfiado respecto a las promesas históricas del marxismo más determinista, cuya prognosis se basaba en la comprensión del hombre como mero producto histórico, la moral “antiestratégica” foucaultiana es, sin duda, quínica en su respeto al potencial del cuerpo y en el sentido de confiar lo bastante en la fuerza de resistencia del presente.

¿Cómo debía desarrollarse esta nueva subjetividad para combatir el cinismo biologicista del fascismo? Se ha insistido mucho,

⁴² *Ibid.*, p. 207.

⁴³ Bensaïd, D., *Elogio de la política profana*, Barcelona, Península, 2009, p. 161.

y con poderosas razones, en las profundas diferencias entre el nietzscheanismo foucaultiano y la posición hegeliana. Ahora bien, ¿en qué medida este planteamiento, sin embargo, pasa por alto hoy, a la vista de ciertas temáticas contemporáneas como la biopolítica foucaultiana, la posibilidad de un diálogo más fecundo? No hay que olvidar que tanto el escenario Amo-Esclavo hegeliano como el nietzscheano apuntan a la necesidad de problematizar el horizonte de la conservación vital individual –la clausura del *homo oeconomicus*– como objetivo filosófico-histórico. Desde este preciso ángulo, tanto Nietzsche como Hegel cuestionan toda “biologización” o detención impropia de la dinámica del poder⁴⁴. No es por tanto en el cuestionamiento de la entronización de esta dinámica de liberación subjetiva donde radican las divergencias de ambos modelos, sino en el distinto modo que ambas posiciones tienen de cuestionar la negación de la lógica de la autoconservación vital y de superarla efectivamente.

Prácticas de liberación, prácticas de libertad

En este marco de la tensión no resuelta entre Amo y Esclavo resulta relevante acudir a la distinción foucaultiana entre prácticas de “liberación” y “prácticas de libertad”, sobre todo a la luz de su propósito de desarrollar “un trabajo paciente que dé forma a la impaciencia de la libertad”. “Siempre he sido un poco desconfiado –afirma– ante el tema general de la liberación. No quiero decir que la liberación o tal o cual forma determinada de liberación no existan: cuando un pueblo colonizado busca liberarse de su colonizador, se trata de una práctica de liberación en sentido estricto. Pero [...] esta práctica de la liberación no basta para definir las prácticas de libertad que a continuación serán

⁴⁴ “Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que la soporta y se mantiene en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece junto a ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser” (*Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 116).

necesarias para ese pueblo. A ello obedece que insista más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación que, ha de decirse una vez más, tienen su lugar, pero no me parece que por sí mismos puedan definir todas las formas prácticas de libertad. Se trata del problema con el que concretamente me he encontrado en relación con la sexualidad: ¿tiene algún sentido decir ‘liberemos nuestra sexualidad’? ¿El problema no es, más bien, el de intentar definir las prácticas de la libertad mediante las cuales pudiera definirse qué son el placer sexual, las relaciones eróticas, amorosas y pasionales con los otros?”⁴⁵.

Cuestionando una de las críticas habituales a este planteamiento, podríamos decir que los que deducen de la posición foucaultiana un quietismo resignado son aquellos que, por estar aún bajo la inercia de un modelo idealista de sujeto, no están por la labor de comprometerse pacientemente con un trabajo de subjetivación orientado a la libertad. Si este desplazamiento del escenario tradicional de resistencia al poder desde el sujeto como sustancia al sujeto como enclave relacional entraña una apuesta por una “vida peligrosa” es la derivada de ocupar una posición que no se define ya heroicamente en términos defensivos por la clausura inmunitaria de una identidad o de una decisión incuestionable en su inmediatez soberana, sino por el *lugar* estratégico que ocupa y el modo en el que opera dentro de este teatro de fuerzas. Si esta posición subjetiva es políticamente poderosa no es, por tanto, por cínica, sino por quínica.

En virtud de esta nueva posibilidad estratégica del yo se deducen consecuencias. En esta tentativa de habitar la tensión del campo de fuerza del poder lo que se necesita para la transformación ya no es una espera ascética revolucionaria, sino una atención más impura e intensificada hacia el presente. La resistencia, concebida más como “límite” o “envés” que como un “exterior” puro, será tanto más *poderosa* cuanto más cerca esté del lugar exacto en el que se ejercen las relaciones de poder, esto es, cuanto más sencillamente se *padezca* la subordinación, y, a la inversa, más impotente en términos políticos cuanto más apele de forma

⁴⁵ “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, p. 394-395

solemne a una supuesta soberanía, por ejemplo, sexual. Así, el “desbordamiento” del desafío homosexual respecto a la situación de dominación, por ejemplo, no debe plantearse para Foucault como el desesperado reconocimiento de la eterna “trampa del poder”, sino como una respuesta quínica que, desprovista del miedo a la libertad propio del cínico, *desborda* esta “facticidad”, pero –esto es importante– partiendo de la situación pasiva de ser afectado.

Si el discurso liberador sobre el sexo no puede dejar de adoptar proféticamente “una cierta pose” o de buscar con solemnidad un beneficio⁴⁶ es porque brinda un ficticio sentimiento cínico de poder al sujeto que lo utiliza al precio de desconocer su secreta servidumbre en el campo de fuerzas, al precio de renunciar a todo pliegue. Tampoco es difícil apreciar cómo Foucault tras la crítica de la libertad liberal como suspensión del juego efectivo del poder aporta elementos para una denuncia de la neutralización del problema de clase. Su diagnóstico nos muestra que bajo la cobertura del cinismo sexual burgués no sólo se ha enmascarado, en virtud de su propuesta de despolitización, la lógica del poder social de instituciones como la propiedad privada o la familia; desde ella también se ha podido impulsar la organización de masas de población para explotarlas y normalizarlas desde un punto de vista biopolítico⁴⁷.

Es en este punto donde la lectura deleuziana del “pliegue” aporta una fructífera posibilidad hermenéutica para entender el quinismo foucaultiano y su superación de la “tristeza” cínica que le habría embargado tras topar con el callejón sin salida del problema de la resistencia. “Foucault se pregunta: ¿cómo franquear la línea, cómo superar también las relaciones de fuerzas? ¿Acaso

⁴⁶ *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1987, p. 159, p. 13.

⁴⁷ Para Foucault, el sexo rey” se despliega como una estrategia de autoafirmación burguesa frente a “la sangre noble” que poco a poco se extiende a unas clases populares en principio indiferentes o resistentes. Afirmando que la sexualidad era un “asunto burgués”, Foucault no sólo subrayaba que la liberación sexual era una libertad nada proletaria, la interiorización de la libertad facilitada por los nuevos señores, sino un modo de neutralizar el problema de clase; un modo de liberarse del poder político de transformación social. El “éxito” de Reich era el éxito de estar *dentro* del dispositivo sexual, no un éxito político (*La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1987, p. 159).

estamos condenados a un cara a cara con el Poder, tanto si se detenta como si se padece? Y lo hace en uno de sus textos más violentos y también más curiosos, acerca de los ‘hombres infames’. Foucault tardó mucho en dar una respuesta. Franquear la línea de fuerza, rebasar el poder, ello significaría plegar la fuerza, conseguir que se afecte a sí misma en lugar de afectar a otras fuerzas: un ‘pliegue’, según Foucault, una relación de la fuerza consigo misma. Hay que ‘doblar’ la relación de fuerzas mediante una relación consigo mismo que nos permite resistir, escapar, reorientar la vida o la muerte contra el poder. Esto es, según Foucault, lo que inventaron los griegos”⁴⁸.

Evidentemente, este pliegue debe entenderse como una singular “interiorización” de un supuesto afuera o más allá del poder, como un plegamiento del afuera del poder hacia cierta cara interna donde ya no es posible suspenderse sobre el campo de fuerzas y relaciones. Es aquí donde el idealismo cínico pretende cerrar el teatro del poder asumiendo una posición última de soberanía.

Sólo desde este mayor énfasis en este espacio relacional entre el sujeto y el poder es posible abordar el diálogo pendiente entre Lacan y Foucault. “Me parece que todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan –afirmaba éste– radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre sujeto y verdad. [...] Lacan intentó plantear la cuestión que es histórica y que es propiamente espiritual: la del precio que el sujeto debe de pagar para decir la verdad, y la del efecto que tiene sobre él el hecho de que haya dicho, que pueda decir y haya dicho la verdad sobre sí mismo”⁴⁹.

Desde la erótica lacaniana es posible seguir el nuevo itinerario que la dialéctica amo-esclavo habría seguido en nuestro horizonte contemporáneo, así como explicitar las conexiones entre la dinámica del biopoder y el llamado “discurso de la Universidad”. Hemos argumentado por qué, contra la cosificación idealista de la subjetividad, el gesto del 68 no abogaba tanto por una deva-

⁴⁸ Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 137.

⁴⁹ Eribon, D., *Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1998, p. 256.

luación animal de lo humano (cinismo) como por una renaturalización de lo humano (quinismo) que no siguiera despreciando ya el cuerpo de forma refleja desde un idealismo de la conciencia caduco sin ceder al biologismo más grosero. Desde esta premisa y a tenor de una recuperación de la escena Amo-Esclavo, tampoco parece tan descaminado plantear un mínimo común denominador entre las estrategias de Foucault y Lacan respecto al sujeto político. El mayor punto de conexión entre ambos es su “horror por el idealismo” y su defensa ascética de la subjetividad como una práctica “espiritual” en torno a la verdad no exenta de riesgo. En ambos, la liberación no debe alzarse, a riesgo de ser ilusoria, frente a un supuesto otro coactivo exterior, sino, en primer lugar, frente a ese yo interior que retroactivamente crea un Amo al que someterse (y que en esa medida presupone un imaginario enfrentamiento a una supuesta coerción exterior). Ambos son conscientes de que la emancipación liberal y despolitizada del Esclavo no ha desplazado estructuralmente el lugar del Amo (poder). En la medida en que “el poder, como puro límite trazado a la libertad, es, en nuestra sociedad al menos, la forma general de su aceptabilidad”⁵⁰, la práctica crítica de la libertad ha de entenderse, más allá del voluntarismo o del determinismo cínico, como un tipo de potencialidad *interna* al marco dramático del poder, incluso como un tipo de “efecto” *sui generis* del poder que es capaz retroactivamente de desbordarlo.

Desde esta perspectiva, parece lícito comparar las advertencias foucaultianas frente a una libertad sin pliegue, concebida sólo en términos negativos como “libertad *del* Estado” o “libertad *del* Poder del Amo” con la insistencia marxiana en no deslindar la libertad individual de la colectiva. En este marco anti-liberal del “pliegue” foucaultiano o de *auto-limitación* subjetiva resulta muy fructífero acudir a esta larga cita de Žižek sobre el nuevo horizonte “hegemónico” desplegado por Laclau y Mouffe:

“Sin embargo, para capturar la noción de *antagonismo* en su dimensión más radical, debemos invertir la relación entre sus dos términos: no es el enemigo externo el que me impide alcanzar la identidad conmigo mismo, sino

⁵⁰ Foucault, M., *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1987, p. 105.

que cada identidad, librada a sí misma, está ya bloqueada, marcada por una imposibilidad, y el enemigo externo es simplemente la pequeña pieza, el resto de realidad sobre el que ‘proyectamos’ o ‘externalizamos’ esta intrínseca, immanente imposibilidad. Esta sería la última lección de la famosa dialéctica hegeliana entre el amo y el esclavo, la lección habitualmente pasada por alto en la lectura marxista: el amo es, en la última instancia, una invención del esclavo, un modo del esclavo de ‘ceder a su deseo’, de evadir el bloqueo de su propio deseo proyectando su razón en la represión externa del amo. Ésta es también la verdadera razón de la insistencia de Freud de que la *Verdrängung* no puede ser reducida a una internalización de la *Unterdrückung* (la represión externa): hay un cierto impedimento fundamental, radical, constitutivo, autoinfligido, un obstáculo para el instinto, y el papel de la figura fascinante de la autoridad externa, de su fuerza represiva, nos hace ciegos a este autoimpedimento del instinto. Ésta es la razón por la que podemos decir que es precisamente en el momento en que alcanzamos la victoria frente al enemigo en la lucha antagónica que se libra en la realidad social, que experimentamos el antagonismo en su dimensión más radical, como auto-obstáculo: lejos de permitimos alcanzar la plena identidad con nosotros mismos, el momento de la victoria es el momento de la pérdida mayor. El esclavo se libera del amo sólo cuando experimenta hasta qué punto el amo encarna simplemente el autobloqueo de su propio deseo: aquello de lo que el amo a través de su represión externa aparentemente lo privaba, le impedía realizar, en realidad él -el esclavo- nunca lo había poseído. Este es el momento que Hegel llama ‘la pérdida de la pérdida’: la experiencia de que nunca -habíamos tenido aquello que se supone que hemos perdido. Podemos también determinar esta experiencia de la ‘pérdida de la pérdida’ como la experiencia de la ‘negación de la negación’, es decir, como puro antagonismo en el que la negación es conducida al punto de la autorreferencia”⁵¹.

⁵¹ Zizek, S., “Más allá del discurso”, en Laclau, *Reflexiones sobre nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, pp. 259-60

¿No aporta la economía subjetiva de Mayo del 68 esta “pérdida de la pérdida” a la política? Éste es el momento en el que el Esclavo entiende que sólo se emancipa realmente del Amo en el momento que descubre hasta qué punto él mismo sostiene al Amo. Desde esta constatación, toda liberación autista e inmunitaria, cínica en definitiva, respecto al Amo sólo podía repetir la lógica de dominación. ¿No escapó la experiencia de Mayo a esa voluntad de Amo? Si no hay playas naturales de resistencia debajo de los adoquines del biopoder, ¿puede decirse entonces que el límite del biopoder es el propio escenario biopolítico? Sostener, como hace Foucault, que el modo de subjetivación que se “libera del” poder está ya en su núcleo más profundo marcado por las “reglas de juego” del poder sólo significa llamar la atención sobre el peligro de explicar la situación de dominación en términos negativos a modo de una “expropiación” del Amo, invirtiendo así causas y efectos.

Bajo los adoquines, la plebe

¿Basta por tanto la indignación como virtud filosófica determinante en la nueva época política? ¿Basta para el diagnóstico crítico del presente la conversión del teórico en periodista azuzado por “la gran cólera de los hechos”? Comprender estas preguntas ayuda a afinar el sentido de la relación de Foucault con los llamados Nuevos Filósofos. A pesar de su insistente atención a las imprevisibles cóleras nacidas a ras de suelo y al margen de los grandes sistemas fetichistas de explicación, Foucault no dejaba de mantener cierta distancia respecto al neopopulismo de “la plebe” impulsado por André Glucksmann, su aliado en el frente anticomunista. En el fondo, era una cuestión de énfasis óptico. ¿Estaba dispuesto Foucault a pagar el precio de limitarse a la contundencia de la perspectiva “micro” para denunciar la irrespetuosa visión “macro” hacia los hechos intolerables? Como se pone de manifiesto en un jugoso diálogo con J. Rancière, si Foucault mostraba su reticencia a renovar el mito enregético de una plebe como sujeto pasivo de resistencia al biopoder, era porque sospechaba tras esta apresurada maniobra otro fetiche: el de una “materia prima” sufriente:

“No hay que concebir, desde luego, a la plebe como el fondo permanente de la historia, el objetivo final de todas las servidumbres, la brasa nunca del todo extinguida de todas las revueltas. La plebe no tiene, desde luego, realidad sociológica [...], pero sigue habiendo algo que no es materia prima, más o menos dócil o reacia, sino que es el movimiento centrífugo, la energía inversa, la escapatoria. Sin duda, ‘la’ plebe no existe, pero ‘hay’ plebe [...]. Esta parte de plebe es menos el exterior del poder que su límite, su envés, su contrapunto [...] No creo que esto pueda confundirse de ninguna manera con un neopopulismo que sustantivaría a la plebe, o con un neoliberalismo que pregonaría sus derechos primitivos”⁵².

En este desplazamiento de “la” plebe a una plebe que “hay”⁵³ se observa el comprensible propósito foucaultiano de no aproximarse a esa concepción liberal del poder que había tratado genealógicamente de combatir desde el principio de su itinerario crítico. Debemos reparar en esta balanceo de lo político a lo ético. Al desestimar el fetiche de “la” plebe como un simple “afuera” y concebir el envés del poder como un “límite” de éste, Foucault no sólo trata de mostrar las limitaciones teóricas de una resistencia “natural”, espontáneamente esquiva a la dominación, sino que parece mostrar su incomodidad a la hora de dar tanto peso moral al sufrimiento de una vida resistente bajo el Poder. Es en este terreno donde resulta fructífera la comparación con el ángulo de análisis que Glucksmann utilizará para elogiar la experiencia del disidente Solzhenitsin⁵⁴. Es más, en ocasiones Foucault tampoco parece desestimar la viabilidad de un análisis de clase desde el punto de vista táctico. Una vez que la genealogía libera la acción política de toda paranoia unitaria y totalizante, disolviendo al gran sujeto proletario en tanto actor heroico de la gran epopeya moderna, es posible reexaminar mejor su valor estratégico:

⁵² Foucault, M., “Poderes y estrategias”, en *Un diálogo sobre el poder*, op. cit., pp. 77-78

⁵³ Joan Copjec ha destacado con agudeza el tono lacaniano de esta argumentación en *Read my Desire. Lacan against the historicists*, London, The MIT Press, 1994, pp. 2-4

⁵⁴ Rancière ha mostrado como el Nuevo Filósofo, a pesar de su denuncia del comunismo, no abandonaba la perspectiva maoísta en su sueño de fusionar sin fricciones su voz privilegiada como intelectual con el lenguaje del pueblo.

“Los sociólogos reaniman el inacabable debate sobre lo que es una clase, y quienes pertenecen a ella. Pero hasta aquí nadie ha examinado ni profundizado la cuestión de saber lo que es la lucha. ¿Qué es la lucha, cuando se dice lucha de clases? De lo que me gustaría discutir a partir de Marx, no es sobre el problema de la sociología de las clases, sino sobre el método estratégico concerniente a la lucha”⁵⁵.

Resulta curioso comprobar cómo, al abrigo de un proceso de maximización conceptual, la entrada en escena de los Nuevos Filósofos elimina este paso político y vuelve a recuperar una oposición absoluta entre dominadores y dominados en donde el sufrimiento del cuerpo eclipsa cualquier otra consideración. El juego de confrontación móvil entre un Amo y un Esclavo deviene abstractamente estático, sin mediaciones. La Nueva Filosofía no problematiza en qué medida la liberación del Esclavo a través de su dolor prosigue la lógica del Amo.

Resentimiento hacia Mayo

“En cuanto a Mayo 68, Deleuze decía en una entrevista que releí hace poco que fue un profundo seísmo, más allá de lo que percibimos en el momento, cuyas ondas de choque se prolongaron hasta mucho después. En mi caso, aunque simpatizaba con la insurrección de Mayo 68, confieso que experimentaba entonces una cierta reticencia frente a su euforia espontaneísta. Desconfiaba un poco de un cierto pathos de la emoción, de un cierto espontaneísmo de la palabra liberada y transparente. Pero en los años que siguieron a Mayo 68, asistimos en Francia a una reacción política que se tradujo, desde el punto de vista parlamentario y electoral, en una afluencia masiva de la derecha nunca vista antes, y desde el punto de vista universitario, en una vuelta reactiva, violenta y crispada, del conservadurismo”⁵⁶.

⁵⁵ Foucault, M., *Dits et Ecrits II*, Paris, Gallimard, 1980-1988, p. 135.

⁵⁶ Derrida, J., Entrevista “Una filosofía deconstructiva”, en *Zona Erógena*, nº 35, Santiago

Volvamos a la imagen con la que comenzábamos y mirémosla ya no bajo esa atmósfera rojiza que trató de filmar Chris Marker en *Le fond de l'air est rouge*, sino bajo el tono sepia que otorga el paso del tiempo. Mirémosla no ya desde su telón de fondo colectivo, sino con su figura principal desgajada del grupo. Hoy el viejo *Dany el rojo* anarcomarxista es *Dany el verde* y cree que no hace falta volver la vista atrás, porque la cultura del 68 salió vencedora. Aunque se reconoce como un “antiguo izquierdista” que ya no tiene la ambición de “cambiar el mundo”, sueña, en todo caso, con “arreglar la sociedad, no con transformarla”, como declaró en una serie televisiva de los ochenta de melancólico título: *La revolución y nosotros, que la quisimos tanto*.

“El año 68 fue, sin ninguna duda –afirma Cohn Bendit en una entrevista de 2008–, el primer suceso a escala global en ser transmitido en directo por la radio y la televisión. El mundo de los años 60 fue una diversidad de rebeliones conectadas. Con la nueva generación surgió un novel imaginario político y las órdenes escritas en los muros se consideraron y se vieron como abiertamente poéticas. Fue exactamente esa suerte de ‘esencia surrealista’ de nuestra rebelión la que logró captar el fotógrafo Gilles Caron en esa imagen que dio la vuelta al mundo: mi ‘cara a cara’ con un policía, mostrándole la mejor de mis sonrisas insolentes, fue una subversión de tal calibre frente al orden establecido, que terminó por relegarlo al ridículo. Esa foto simbolizó la tremenda sed de una emancipación casi irreverente que nos caracterizó. Y condensó toda nuestra energía liberadora”.

¿Fruto de la madurez? Tal vez. Lo que choca, sin embargo, de este ajuste de cuentas con el pasado es su intento de enfatizar la dimensión vitalista o “surrealista” del acontecimiento, como si todo pudiera explicarse como una suerte de irrupción poética en la historia. Otros, seriamente desengañados, optarán por la interpretación cínica. No deja de ser curioso que en estas lecturas el tema del fracaso del movimiento eclipse toda consideración política. De ahí la paradoja: esta monopolización hermenéutica del 68 como viraje vitalista, algunas veces apoyada en cantinelas

de Chile, 1997, p. 22.

como la muerte del sujeto o la eclosión individualista, ¿no hace sino presentar como su legado justo esa impotencia cínica que el nuevo movimiento político trataba de combatir químicamente? De este modo se reprime interesadamente hasta qué punto la crisis de Mayo descubrió una resolución política de la crisis de fundamentos de la cultura contemporánea. Justo lo contrario a lo que hoy apela la derecha: la regeneración moral, un nuevo ascetismo laboral, el regreso a lo doméstico, la pedagogía del mérito. La vuelta al modelo formativo obsesivo de “El hombre de las ratas”, en suma.

“Rencor al 68”. Con esta sintética definición sobre el nuevo resentimiento surgido tras la derrota de Mayo, Deleuze arroja luz sobre el escenario maximalista y narcisista de los Nuevos Filósofos⁵⁷. Fue entonces cuando un nuevo discurso moralizante, formulado básicamente por ex-maoístas deseosos de poner distancia con su pasado militante, empezó a restañar las heridas allí abiertas. Afortunadamente, existen otras lecturas. El interés de obras como la reciente de Kristin Ross sobre la historia del 68⁵⁸ radica en que, sin pretenderlo explícitamente, brindan excelentes materiales para enfocar más correctamente su desafío como encrucijada biopolítica. La óptica cínica, en cambio, tratando de identificar el acontecimiento como una mera revuelta generacional juvenil interpelada biológicamente, se vio obligada a despolitizar el fenómeno. Sintomáticamente, fueron los que más buscaron las cálidas playas bajo los grises y fríos adoquines o quienes más decepcionados se sintieron por no haber “tomado el poder” los primeros que cayeron en la nueva ficción de repliegue. Con ellos, en un giro significativo, el teatro político del 68 dejaba de ser el laboratorio químico de suturas experimentales, de seres que buscaban el ocaso de su egocentrismo, para convertirse en el melodrama de “los últimos hombres”, individuos incapaces de ir más allá de sus pequeños placeres... o de su pequeña sexualidad. Desde este prisma reactivo, no sólo Mayo empezó a reducirse a sinónimo de la libera-

⁵⁷ Cfr. *Dos regímenes de locos*, Valencia, Pre-Textos, 2005, pp. 135.

⁵⁸ Ross, K.,: op. cit.,

ción sexual, sino que la figura del “disidente” *en cuanto víctima* monopolizó moralmente el espacio político. Nada malo hay en ello. El problema es que, a medida que este dolor sordo asumía el protagonismo mediático, los condenados aparecían cada vez más privados de cualquier subjetividad política, reducidos a una figura de pura alteridad.

“Todos somos judíos alemanes”

Cohn Bendit procedía de una familia judío-alemana. En algunas evocaciones recientes del 68 algunas voces resistentes a la atmósfera cínica predominante han insistido que el lema “Todos somos judíos alemanes” representaba una de las mejores reivindicaciones de Mayo. ¿Qué se expresaba, pues, en esta enunciación tan desnaturalizada y por qué resulta tan extraña a nuestra sensibilidad? En primer lugar, una forma polémica de subjetivación que, recogiendo una forma de insulto, le daba la vuelta para hacer de ella una reivindicación de un grupo incontable, un nombre no asimilable a un grupo social real, a una lista de identidad. Quienes pronunciaban este lema no eran ni alemanes ni judíos –ni sólo estudiantes ni obreros. Esto es lo que causa una primera perplejidad hoy, en un mundo en el que son sólo legítimas las reivindicaciones de grupos reales que toman personalmente la palabra para expresar su identidad. Hoy nadie tiene derecho a decirse proletario, negro, judío y mujer si no lo es de nacimiento. Pero a esta regla de autenticidad vital no le corresponde ninguna política real, sino, como dice Rancière, una “regla policial”: el recuento de las identidades y de los espacios.

Por otro, toda forma polémica de subjetivación ha quedado reducida al discurso de una *víctima absoluta* que suspende toda posibilidad política. ¿Quién se atreve, proclaman algunos, a usurpar el espacio de vida de la víctima del daño absoluto? Nuestra era humanitaria es aquella en la que el pensamiento de la víctima absoluta prohíbe los juegos polémicos de la confrontación política. De ahí que nuestra dificultad de decir algo así como “todos somos inmigrantes” marque, pues, la brecha que nos separa del

Germán Cano

escenario del 68 y su necesidad de proponer una definición no naturalista de la política y el conflicto.

“Todos somos judíos alemanes”. Una frase como ésta sería impronunciable en nuestra actualidad precisamente en virtud de la paulatina transformación de nuestro espacio político en un marco humanitario identitario y ético de cuño biopolítico. Hasta tal punto que esta consigna muestra una profunda inconmensurabilidad entre nosotros y el 68, como si cuanto más se enfocara Mayo desde ella más desenfocados apareciéramos nosotros y viceversa.