

# Una lectura de Vaneigem: pensamiento vivo para la vida

Juan Pedro García del Campo

(introducción a la edición castellana del *Aviso a los vivos sobre la muerte que los gobierna...* de Raoul Vaneigem (Madrid, tierradenadie ediciones, 2002)

El *Aviso* (aunque "Adresse" podría también traducirse como Informe o, más propiamente, como Memorial) *a los vivos sobre la muerte que los gobierna y la oportunidad de deshacerse de ella*, es un texto de 1990. Dicho de otro modo: fue publicado después de la incontestada ofensiva liberal-capitalista de la década de los 80 y, particularmente, después del derrumbe del modelo de organización económica, social y política de los países del "bloque del Este" (en 1989 "cayó" aquel muro de Berlín que funcionara como imaginario y real "telón de acero"). Dicho aún de otro modo: el *Aviso* fue escrito y publicado en un tiempo que, en los ámbitos del antagonismo teórico y práctico, era percibido como un tiempo de derrota: un tiempo de hundimiento de proyectos que fueron de emancipación, un tiempo de pensamiento débil y postmoderno. Sin embargo, Raoul Vaneigem nos presenta en él (a los vivos: a nosotros en la medida en que lo estemos) una consideración no sólo sobre la muerte que nos gobierna sino, además, sobre la oportunidad (al mismo tiempo, pues, la conveniencia y la posibilidad efectiva, pues ambos sentidos están en la francesa "opportunité" que Vaneigem utiliza) de deshacerse de ella. En tiempos de derrota, afirmación de una victoria acaso más posible que nunca.

La obra que tenemos entre las manos, así, reivindicando la potencia liberadora de la vida y de su recorrido gozoso, se presenta como una apuesta explícita contra-la-corriente de las evidencias proclamadas por el aparato propagandístico del espectáculo; al hacerlo se sitúa, además, contra otra corriente que se afirma con el peso de no menores "evidencias": la que proclama la muerte de todo pensamiento y de toda vida, la que parece sólo ocupada en certificar el agotamiento de todo proyecto crítico y alternativo, la que limita su actuación al movimiento ocular que acompaña al llanto por un tiempo perdido que acaso nunca vuelva.

Lo que tenemos entre las manos es, pues, una obra contra quienes pretenden haber ganado, y también, aunque no de forma explícita sí con una radicalidad notoria (en esto consiste la grandiosa anomalía que la obra de Vaneigem representa), contra quienes pretenden haber perdido y transforman su derrota en determinación ontológica: tanto los unos como los otros permanecen prendidos del espectáculo y, al hacerlo, siguen formando parte, quiéranlo o no lo quieran, sépanlo o no lo sepan, del "partido de la muerte".

## 1.- Un deseo sin fin: pensamiento versus contemplación de la muerte.

Raoul Vaneigem podría pasar por ser un autor anómalo, especializado en nadar contra la corriente. En realidad, sin embargo, se trata de otra cosa: Vaneigem sólo nada contra-corriente porque la corriente que recorre es una bien distinta, que comparte con la que el transcurso de los días nos presenta el caudal y el curso, pero que discurre en un sentido inverso al de aquella: no hacia la desembocadura y la muerte sino hacia las fuentes y el resurgir continuo de la vida. Una corriente que no busca situarse por encima de nadie sino, precisamente, que nadie pueda situarse por encima: un mundo de amos, pero sin esclavos. Así, mientras que otros han apostado por lanzarse a la corriente de la promoción personal y por la construcción espectacular de una imagen de marca que les permitiese medrar de manera adecuada, Vaneigem ha optado por el rechazo de la promoción en nombre del tiempo y del goce, por el rechazo de la supervivencia y del universo mercantil en nombre de la gratuidad, de la exuberancia y de la relación simbiótica con una realidad entendida como manifestación continua de la vida.

Conviene, con todo, no contribuir a mitificar lo que no puede ni quiere ser mitificado. Vaneigem no es un "alma pura", ni la suya puede ser incluida en un catálogo de "vidas de santos": la vida sólo puede ser vivida en las condiciones en que ello se hace posible, y por eso, en las sociedades en las que domina el espectáculo y la mercancía, sólo puede materializarse como supervivencia. Vaneigem no sólo lo sabe, sino que ha distinguido claramente, entre sus propios textos, aquellos que corresponderían a un propósito de

“investigación radical” y aquellos otros que, cargados de erudición (algunos incluso firmados con seudónimo: y esa es una más de las cosas que le separan de Debord, que en el *Panegírico* se vanagloriaba de no haber utilizado nunca ese recurso), responden a un impulso que podríamos llamar, en sentido amplio, “alimenticio”. Hay, aún así, una enorme diferencia entre sobrevivir cómodamente en los espacios que no pueden ser suprimidos por mera exigencia biológica y hacerlo en una continua búsqueda del intersticio por el que ese espacio biológico se torne potencia germinal, rizomática proliferación de raíces-palanca capaces de hacer saltar la superficie plana de la vida aparente. El texto que tenemos entre las manos lo señala claramente: “por muy obligado que pueda estar a trabajar para sobrevivir y, del mismo modo, a reaccionar violentamente para defenderme, no se conseguirá que esté de acuerdo ni con la virtud del trabajo ni con la legitimidad del talión.”

Nacido en Lessines (Hainaut, Bélgica) en 1934, Vaneigem estudió filología romana en la Universidad libre de Bruselas, y allí se licenció en 1956 con una memoria sobre Lautréamont (que sólo fue aceptada después de que fuesen “censurados” los “excesos” que contenía). Profesor (1956-1964) de la “École normale” de Nivelles (posteriormente lo sería en otros centros y trabajaría como redactor para diversas publicaciones), en 1961 entra en contacto con Kottany, Bernstein, Debord, y se integra en la Internacional Situacionista (I.S.), colaborando en su revista e iniciando, con *Trivialidades de base*, una actividad teórica y crítica que “nunca ha dejado de atribuirse como tarea única el aniquilamiento de la organización social de supervivencia a favor de la autogestión generalizada” (palabras del propio Vaneigem acerca de la Internacional Situacionista en su “brindis a los obreros revolucionarios”, de 1972 –entre las páginas 291 y 295 de la edición castellana del *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*, Barcelona, Anagrama, 1977-).

Tanto como *La sociedad del espectáculo* de Debord, el *Tratado del saber vivir* se convirtió pronto en uno de los elementos teórico-políticos que articularon la mirada del 68 parisino, y Vaneigem pasó a ser uno de los principales inspiradores de una corriente que, rompiendo con los moldes escleróticos del pensamiento y de la acción de los partidos y grupos de la izquierda proletaria, ponía en primer término la necesidad de componer una nueva forma de vida, alejada de la espectacular primacía de lo económico (y ello en todos los sentidos: primacía del plusvalor para el capital, pero también primacía de la reivindicación económica y del pensar económico entre los diversos partidos obreros) que, poniendo la atención prioritaria en las necesidades de una vida no sometida a constricciones sistémicas, permitiera el desarrollo libre de la individualidad y, con él, la organización de una forma de cooperación social sustentada en la autonomía y en la autogestión generalizada: priorizar la vida y la necesidad de acabar con las formas en que se articula la supervivencia, pues, como revolución auténtica y, además, como única revolución en sentido pleno, como afirmación de la autonomía y la libertad contra todas las formas de la mediación. En 1970 (un par de años antes de su disolución) Vaneigem abandona la I.S., pero no lo hace como una rendición sino, precisamente, en calidad de reafirmación de la validez y de la actualidad del mismo impulso revolucionario. Así, mientras otros protagonistas de la radicalidad de los años 60 se entregan a la derrota o se reintegran, de una manera más o menos consciente, en el espectáculo, Vaneigem apuesta por la continuación del mismo proyecto de vida y de pensamiento: no sólo porque se niegue sistemáticamente a convertirse en un personaje en el mundillo mediático (lo cual, por sí sólo, podría ser pura anécdota), sino porque sus escritos, a partir de ese momento, se enfrentan a la tarea de mostrar (mientras otros se empeñan en sobrevivir en la derrota) hasta qué punto el mundo de la economía se desploma provocando en su caída la de los miedos y las prohibiciones que sometían la vida a los imperativos de la producción de plusvalor.

Así, el *Aviso a los vivos* insiste en las mismas línea de pensamiento que, después de la I.S., Vaneigem avanzó en *El libro de los placeres* (1979) en un tono marcadamente polémico y plagado de referencias críticas al activismo proletario que en la década de los setenta fuera recorrido por los sectores más radicales del izquierdismo. En realidad, podría decirse que el *Aviso a los vivos* es una sistematización de lo que *El libro de los placeres* planteaba desde la urgencia de la implicación en las luchas en curso y en el marco de las polémicas que en ella se abrían con una singular virulencia.

## 2.- Dominio y subjetividad.

En 1990, y tras una ofensiva de las “fuerzas del orden” llevada en muchos casos hasta los límites del terror de Estado, el activismo a ultranza de la izquierda proletaria ha sido finalmente derrotado; el “triunfo de Occidente”, caído el muro, se anuncia como la evidencia cumplida del fin de los tiempos, como la reconciliación final en el paraíso del mercado. Sin embargo, en 1990, el *Aviso a los vivos*, precisamente

porque retoma los temas y la perspectiva del *Tratado del saber vivir* y de *El libro de los placeres* puede, de manera tan coherente como comprometida, afirmar el hundimiento irreversible del mundo que se articula sobre el mercado, el plusvalor y la primacía de lo económico y, al mismo tiempo, identificar en la derrota del activismo un síntoma, más que del final de todo proyecto de subversión del orden, de toda posible reincorporación al territorio del orden de la subversión posible. Un síntoma, en fin, del imparable triunfo de la revolución en curso: de la posibilidad real y efectiva de deshacernos de la muerte que nos gobierna.

Una paradoja que sólo lo es para quienes, prendidos en las redes del espectáculo, siguen pensando y viviendo el mundo desde la vertiente de la supervivencia.

En la posición adoptada por Vaneigem, efectivamente, lo que en último término está en juego y actuando hasta sus últimas consecuencias es la crítica al mundo de la supervivencia y a todas sus formas de manifestación (también, por tanto, a las que, siendo sólo reactivas, siguen dependiendo de él: las que el activismo ha adoptado de hecho tras el 68), y la apuesta por una vida que se despliegue sin sometimiento a mediación de ningún tipo: una vida organizada en la libertad y en la autonomía. Fidelidad, pues, a los presupuestos que motivaron su acercamiento a las posiciones situacionistas. Fidelidad, también, por eso mismo, a las reflexiones que motivaron su abandono de su Internacional.

Entre *La sociedad del espectáculo* y el *Tratado del saber vivir*, se ha construido un entramado político-interpretativo singular, tanto por su capacidad explicativa como por su distancia respecto de otras corrientes del izquierdismo teórico y práctico del momento. Es cierto que no puede hablarse de un “corpus” del “situacionismo”, que no hay una “doctrina” de cuya observancia se siga la pertenencia o la cercanía al grupo de la I.S. (el situacionismo no es, en este sentido, ni una “escuela” ni una “corriente” filosófica: “situacionismo” es una noción inventada por los antisituacionistas, se decía en el número 1 de *I.S.*), sin embargo, la manera de mirar, de entender, de posicionarse y de dar cuenta del conglomerado espectacular convertido en última expresión del dominio capitalista, pone de manifiesto una “mirada-común” (en cuya virtud cabe hablar de una coherencia-del-proyecto sin la que, por ejemplo, no podrían entenderse las expulsiones de miembros del grupo durante la década de los 60 o las continuas polémicas producidas en su seno): el proyecto de una socialidad libremente articulada sobre el modelo de la autonomía, es decir, el rechazo de toda mediación como forma en la que, por la que, desde la que, con la que, mediante la que, se materializa el sometimiento.

La reivindicación de la autonomía es rechazo de la mediación, y por eso hay entre los situacionistas un continuo enfrentamiento con las formas de la actividad política que la conciben como ámbito de actividad de las vanguardias: ninguna vanguardia podrá nunca “representar” al proletariado sino al precio, precisamente, de suplantarlo efectivamente, de convertirse en aparato de la suplantación y en máquina de la garantía de la suplencia: en expropiación de la potencia de la creatividad colectiva. Se entiende así la fortaleza de su crítica tanto a las formas clásicas de organización de los partidos y sindicatos obreros, cuyo paradigma es el del Partido-Estado, como al recambio, calcado sobre el mismo modelo, de la “nueva” izquierda proletaria que se aglutina en torno al maoísmo o al trotskismo, que sigue pensando la vanguardia como mediación y como germen del mando y que sigue entendiendo la revolución como doloroso deber, como obediencia a los dictados de la Historia, o como drama. De ahí procede la crítica al “socialismo real” como una más de las formas del espectáculo capitalista. Es por eso también que la distancia con las formas del activismo de la vanguardia es tan marcada en los acontecimientos que rodean al 68: para los situacionistas, lo importante no es “hacer cosas” (porque esa es en el fondo la consigna de toda vanguardia: hacer cosas, mostrarse siempre presente y siempre activa: actividad, activismo, como manera de prefigurar para el “mundo nuevo” la capacidad absoluta de mediación, de organización y de mando, como germen de la nueva dirección política de los asuntos económicos y sociales) sino hacerlas en la dirección del proyecto de autonomía individual y colectiva, tratando de activar las condiciones de una autonomía generalizada.

Y si estas son las claves de la intervención política de la I.S., son también las que articulan la obra posterior de Vaneigem: si se leen los motivos que Vaneigem aduce para abandonar la I.S., no podrá pasarse por alto, precisamente, su insistencia en retornar al proyecto inicial que le hiciera integrarse en la misma, para alejarse del “activismo” al que cada vez más se reduce su presencia en los movimientos sociales. Proyecto de la autonomía frente a activismo de la vanguardia: he ahí la apuesta que Vaneigem hace en 1970.

A nadie debería extrañar, por tanto, que en 1990, Vaneigem no comparta el pesimismo: ni ante la caída del “socialismo real” ni ante el definitivo desastre de las organizaciones de la mediación. Si acaso en un tiempo fueron instrumentos útiles para la liberación, hace décadas que no son sino imposiciones organizativas que impiden de hecho la liberación: mediadores del orden del sometimiento, aparatos del espectáculo. En ese

sentido su desaparición es, más bien, un motivo para alegrarse: menos trabas quedan para la revolución posible.

Con todo, aparece en el *Aviso a los vivos* (como también en escritos posteriores de Vaneigem, desde el *Aviso a los escolares y estudiantes*, de 1995, al *Nosotros que deseamos sin fin*, de 1996, o al reciente *Por una internacional del género humano*) una modulación posicional que, aunque presente, no había sido desarrollada de manera totalmente explícita en los textos anteriores, y que convierte a esta obra en algo más que una reafirmación (más o menos oportuna u oportunista) de los momentos que fueron recorridos por la crítica situacionista. Una modulación que supone un alejamiento claro de las tesis de origen marxiano con las que se había construido la perspectiva teórica aplicada a la contienda política y que es, sin embargo, en la misma medida, una profundización (heterodoxa pero innegable) en el análisis materialista que también aquellas tenían por sustento. El análisis de Vaneigem no se reduce a una celebración del ocaso de las trabas y del fin de las barreras sino que, con una aparente ingenuidad que inmediatamente sorprende por su fuerza y que tiene la potencia de un colosal “détournement” sobre las evidencias de la ideología dominante, consigue presentar una imagen del acontecer que en nada se parece al paisaje de la derrota, y que reafirma la actualidad de un posible triunfo frente a la imposición del orden social del sometimiento y de la muerte. Frente a la reconversión estética de quienes se pretenden herederos (en el sentido fuerte: con derecho de propiedad sobre la palabra de los muertos) del situacionismo, frente a la ignominia de quienes desactivan a cada paso su virtualidad de revolución teórica y práctica, por eso, no cabe pensar la obra de Vaneigem desde los parámetros de lo muerto: no post-situ ni re-situ, sino pensamiento y vida; no *corpus* cerrado y esclerótico, sino *cuero* vivo, pugnante, sudoroso en la refriega. Replanteamiento del problema del dominio y de las condiciones de construcción de una subjetividad liberada.

Aunque las formas clásicas del pensamiento marxista, desde la conversión en dogma ontológico de la tópica arquitectónica (infraestructura y superestructura; base sustentadora y edificio que sobre ella se eleva) que Marx utilizase en la *Contribución a la crítica de la economía política*, han sustentado sus análisis y su práctica en el primado de las articulaciones de lo económico (incluso, en sus formas más miopes, en primado “técnico” del desarrollo de las fuerzas productivas, entendido como catalizador de toda articulación social y de todo cambio en ella posible), el posicionamiento marxiano de 1859 poco o nada tiene que ver con semejante dislate: lo que hace Marx es otra cosa. Sentado que la lucha de clases (y no el desarrollo técnico de las fuerzas productivas) es el motor de la historia, y que ésta sólo puede ser entendida, en cada uno de sus momentos, como expresión de las relaciones en que cristaliza en cada caso el conflicto entre las fuerzas enfrentadas por la dominación o la liberación posible, la metáfora arquitectónica que Marx utiliza significa sólo (¡casi nada!) que para explicar el funcionamiento de una formación social concreta, sin recurrir a instancias trascendentes tales como la voluntad de los monarcas o el designio divino, es preciso atender de manera central al nudo en el que confluyen de manera prioritaria las diversas fuerzas sociales: la actividad productiva que garantiza la supervivencia es ese “nudo” sobre el que gravitan las formas de dominio que, en ella, son ejercidas o resistidas (las relaciones de producción), que son distintas en cada momento (porque en cada momento es una la relación de fuerzas entre las clases enfrentadas) y desde las que se entiende el conjunto de las relaciones sociales. Dicho de otro modo: el funcionamiento de una sociedad es expresión o “forma” de la materialización práctica de un antagonismo real que se juega sobre el dominio y que, en último término, tiene su sede en la posibilidad o imposibilidad de apropiación de trabajo ajeno. Si para Marx el nudo que articula las relaciones sociales es, ciertamente, esa posibilidad real de apropiación de trabajo, no es sólo eso lo que tiene que ser revolucionado, sino el complejo de la forma-sociedad en que se expresa esa relación “básica” de dominio: una forma-sociedad que se estructura de manera compleja (y no unidireccional o “mecánica”) en un entramado vital que está sobredeterminado por la singular y concreta manera en la que ha solidificado la imposición y la apropiación de la actividad ajena.

Aunque la ortodoxia del “diamat” ha mantenido intacta la primera versión ontológica de la metáfora del edificio, no han faltado en el pensamiento de origen marxista intentos de romper el formalismo extremo: así hay que entender, por ejemplo, el trabajo de Gramsci en torno a la “autonomía relativa” de lo político o su tematización de la problemática de la “hegemonía”, y así hay que considerar también los intentos de Sartre de des-dogmatizar la dialéctica materialista haciéndola permeable a la consideración de las condiciones existenciales de los humanos.

Pero es en los años 60 (los años en que las condiciones de la lucha de clases la colocan en primer plano, como una exigencia práctica,) cuando, plagada muchas veces de malentendidos, la urgencia de pensar la especificidad del dominio capitalista y las condiciones de su puesta al margen estalla como un problema teórico de primer orden: son los años en los que la extensión del “Bienestar” induce una cierta

participación en la riqueza social como elemento de apaciguamiento y como forma de incentivar el consumo; los años de la planificación keynesiana de lo social como mercado y, así, de la ampliación de la esfera espectacular de las libertades: los años en que se puede soñar con el rostro humano del poder y en que el poder se manifiesta como continua limitación inhumana de la libertad posible, como sobreabundancia del dominio; los años en que puede pensarse que la alternativa al socialismo es la barbarie. Años en los que el grupo de Althusser se adentra en una relectura de la obra marxiana buscando en ella las claves de la diferencia entre su escritura y la escritura del complejo hegelianismo-humanismo, encontrando elementos desde los que entender de manera novedosa la noción de ideología y trabajando sobre conceptos como el de re-producción o formulando la noción de Aparatos Ideológicos de Estado. Años en los que Foucault se adentra en las regiones microfísicas en que el poder construye discursivamente el sometimiento construyendo la normatividad de la mirada, y en los que la disputa sobre la especificidad (poder o explotación) del dominio capitalista se plantea como una cuestión en la que toda otra se juega. Son también estos los años en los que se forma la perspectiva de la que parte la intervención de la Internacional situacionista.

Desde de una perspectiva de confrontación directamente política, G. Debord, en *La sociedad del espectáculo*, había mostrado la raíz común (comúnmente mitificada, al menos) de cuantas concepciones de lo social lo reducen a asunto eminentemente económico. Desde el *Tratado del saber vivir*, Vaneigem acompaña este análisis con desarrollos de una determinación nueva: la primacía de lo económico no sólo es el reducto ideológico en el que se retroalimenta el espectáculo, es, además, el centro de una red, entretregida de represiones, de prohibiciones y de miedos (de prácticas “físicas”, reales: no sólo discursivas) en-con la que se atrapa (se limita y se “modela”) una subjetividad sometida, una subjetividad de la supervivencia, que impide el despliegue autónomo de la vida: de una subjetividad que puede ser libre y que tiene que ser liberada. El saber vivir que Vaneigem propone (y que nada tiene que ver con el que proponen otros: quede claro), así, no es el de la acomodación a las condiciones dadas sino el de la ruptura de los marcos del sometimiento.

Como Foucault desde los 60, como Deleuze y sobre todo Guattari en los 70 y 80, como Negri en la década de los 90, Vaneigem ha identificado en la subjetividad (pero no la subjetividad del yo-libre-igual de la ideología burguesa, sino una subjetividad “construida” por fuerzas reales enfrentadas en relaciones reales en torno al sometimiento) el lugar de lo humano y, así, el punto en el que se juega, tanto como su posibilidad, la efectividad del dominio. La singularidad de la posición de Vaneigem (su potencia y quizá también sus limitaciones) proceden, precisamente, de la singular manera en que aborda esta perspectiva.

### 3.- La alquimia del yo: cuerpo, amor y sociedad gozosa (para una sociedad libre, de hombres libres).

Hablar en materialista de subjetividad exige inmediatamente recurrir a la teoría psicoanalítica. A ella recurre Vaneigem. Pero, en lugar de hacerlo en las variantes que proceden del pensamiento de Freud o en las que desde el edificio teórico por él levantado proceden a una expurgación de cuanto contiene de discurso del orden, lo hace retro trayéndose al aliento inicial que insiste fundamentalmente en la necesidad de explicar la subjetividad como resultado o como “construido”: así, cobra una importancia decisiva en su concepción la atención a la obra de autores como Reich y como, sobre todo, Groddeck, cuyo *Libro del ello* es parafraseado continuamente a lo largo del *Aviso a los vivos*, como ya lo fuera en *El libro de los placeres* o, posteriormente, en *Nosotros que deseamos sin fin* y en el *Aviso a los escolares y estudiantes*.

La opción por el retorno a Groddeck, más incluso que cualquier opción “estructural” en el ámbito teórico del psicoanálisis, es en Vaneigem índice de un afincamiento en la posición del materialismo: en lugar de centrar la actividad en la sistematización arquitectónica del universo conceptual freudiano (esa es la perspectiva que en último término adopta Lacan: una perspectiva que deja intacto -como han demostrado Deleuze y Guattari- la construcción de su práctica discursiva como aparato de poder), supone un retorno a la cuestión que Freud, precisamente, mistificase en la forma de una tópica concebida como molde universal y fundante de todo funcionamiento psíquico.

Para Groddeck, el inconsciente (el “ello”, determinante, en tanto que legislador del padecer y el actuar como del mirar y el decir: del psiquismo, del “yo” individual y concreto) no es, como a fin de cuentas lo es para Freud, una esencialización del continuum de la naturaleza: una especie de invariante esencializado que, enlazando con los universales instintivos que rigen en la animalidad (más, pues, al estilo de Schopenhauer que al spinoziano), sería modelado y reprimido en el contacto con las prácticas y los valores

sociales. El Ello mismo es, en su totalidad, “fruto” de las determinaciones del entorno social y cultural en el que “acaece” la vida, por lo que no hay ningún contenido “natural”, ninguna esencialidad, ni espiritualidad fundante ni animalidad originaria, en esa peculiar formación corporal y psíquica que llamamos “ser humano”. En el universo sólo hay presencia corporal, materialidad, cuerpo, existencia pura y simple de cuya especificidad, de manera inmanente (más, pues, como en Spinoza que como en Schopenhauer), se siguen unos u otros efectos (la vida uno de ellos; la vida psíquica “humana” en determinadas configuraciones físicas de la corporalidad). La “humanidad” es, en su totalidad, un efecto construido: lo es el yo consciente, lo es también el entramado inconsciente, el “ello”.

La cuestión es interesante porque, más allá de la discusión teórica (o de una posible consideración metafísica), de esta manera de entender las cosas se siguen, al menos de hecho, importantes consecuencias prácticas tanto en la explicación y como en los efectos de poder que el discurso de Groddeck genera. Mientras que Freud, entendiendo el Ello como un universo constituido entre otras cosas desde la presencia de una animalidad entendida como reducto incontrolable y, por eso mismo, peligroso, piensa la “humanización” como necesaria imposición de valores y civilidad, como construcción de “normalidad” y, así, hace del psicoanálisis una práctica y un discurso de la normalización y del orden, Groddeck ofrece una versión distinta que se sitúa en otro “lado”: pone al margen, con la consideración el Ello como constructo, toda posible “demonización” de un “fondo natural” al que ha despojado con esta operación de todo “contenido”. Precisamente porque no hay ningún contenido originario del psiquismo no es *preciso de derecho* que ese contenido sea modelado-reprimido, no es *preciso de derecho* un orden social que “humanice” las pulsiones de la animalidad: sucede *de hecho* que es modelado y construido; construido, además, de forma “perversa”, porque produce a cada paso, como su efecto, enfermedad y miedo.

El Ello se construye como consecuencia de la eficacia productiva de las prácticas sociales *de hecho* existentes y de la coherencia de los valores normalizadores en ella dominantes. Así, la “humanización”, la formación de la subjetividad, tal como *de hecho* se resuelve, es construcción de una subjetividad social y culturalmente determinada. Dado que *de hecho* es una subjetividad doliente, habrá que concluir la perfidia del complejo social que la sustenta. La subjetividad *de hecho* construida es una subjetividad cuyo pleno y “sano” desarrollo ha sido reprimido (y la “represión” adquiere entonces una carga negativa que en Freud no tiene): es una subjetividad sojuzgada o, en nuestros términos, sometida. La práctica “médica” de Groddeck, por eso, a diferencia de la freudiana, no pretende una reintroducción en la normalidad sino, antes al contrario, la eliminación de los efectos de dolor que la normalización produce, mediante la puesta al margen de los valores sociales y culturales que inducen la enfermedad (“física” tanto como psíquica) y posibilitando el surgimiento de una subjetividad-otra, de un “yo”, en este sentido, autónomo. La práctica de Groddeck es un continuo rechazo del orden y una continua afirmación, contra él, de la posibilidad de una ordenación diferente de la subjetividad orientada a la felicidad, a los placeres y al goce.

Es esta, precisamente, la opción que adopta Vaneigem cuando reivindica la necesidad y la posibilidad de la liberación. Una liberación de la subjetividad que, como se habrá entendido, es también, necesariamente, al mismo tiempo, de manera in-mediata, una ruptura con el mundo del sometimiento y con su cristalización material en la forma de la organización social. El proyecto político de la autonomía generalizada es inmediatamente, el de la subjetividad libre, el del “yo” libremente construido: un “yo”, por supuesto, que no es el del sujeto libre-igual del capital sino la identidad simbiótica individualizada en-por en proceso “alquímico” de lo vivo, en-por un mundo en el que las potencias individuales y colectivas no se sometan a más poder que al de su propia combinación constituyente e igualitaria; dicho de otro modo: un yo-individuo constructor y partícipe de esa sociedad de hombres libres en la que una vida “auténticamente humana” (una verdadera vida que no sea mera supervivencia en la actividad continuamente mediada por imposiciones que la trascienden) sea posible.

Como para Groddeck, para Vaneigem, el viviente humano es un ser de deseos. De deseos, y no de pulsiones: despojados, en su consideración, de toda esencialidad y entendidos, por tanto (al más clásico estilo epicureo, permitaseme la extralimitación), como expresión de las necesidades de la vida, como necesidades inmanentes del cuerpo. Como para Groddeck, para Vaneigem, la subjetividad construida es el resultado de la eficacia productiva del complejo performativo simbólico-práctico que termina generando la enfermedad y la reducción de la vida a supervivencia.

Sin embargo, Vaneigem añade a esta manera de presentar las cosas un análisis político que permite entender (y es esto algo que en Groddeck no es tematizado) ese entramado de valores y prácticas como resultantes (también como resultantes: como articulación “construida” y en ningún caso universalizable) de una determinada forma de dominio; como dependientes y partícipes de ella y, también, como garantes

de su posibilidad efectiva: si se quiere, como “aparatos” en el sentido althusseriano.

De este modo puede leerse en el *Aviso a los vivos*, al hilo de la exposición de la manera en que las formas de lo simbólico constructivo han variado en las distintas configuraciones sociales, algo que podría casi entenderse como una exposición simplificada del curso de la historia y que, aunque no entra en total contradicción con ella, sí es sensiblemente diferente de la periodización presentada en la tradición marxista: donde ésta habla de modos de producción Vaneigem tematiza, en las figuras del “círculo agrario” y del “círculo comercial”, diversas articulaciones del dominio correspondientes (y en esto la concordancia de fondo con el materialismo explicativo marxiano se manifiesta en su plenitud) a las diversas maneras de manifestarse el primado de lo económico, es decir, de generarse la imposición del trabajo obligado. La periodización histórica, pues, no trabaja sobre la sucesión de determinadas condiciones técnicas o productivas del trabajo (consideración a la que ha reducido “lo económico” una cierta tradición marxista) sino sobre la sucesión de las formas de imposición de la obligación de trabajar y de apropiación privada de la potencia de la creatividad colectiva: formas en que lo simbólico-social garante de la subjetividad dominada, atendiendo a las condiciones fácticas en que es posible la imposición del trabajo, implementa un universo de prácticas, que, en todos los sentidos posibles, materializa (justifica, sustenta y -también-permite), la exigencia de “economizar la vida”. La primacía de lo económico, de este modo, no puede ser pensada sino como primacía del presupuesto “economizador” de la vida: como primacía de la mediación sobre las necesidades “vitales” del cuerpo, como imposición del sacrificio-de-la-vida sobre la vida-del-goce.

La historia de la humanidad, de este modo, en lugar de ser, como podría haber sido, la historia de las distintas maneras de gestionar los recursos que posibilitan o facilitan el desarrollo “vital” y libre (amoroso, gratuito) de una humanidad creadora y creativa, ha sido la historia de las maneras en que se ha impuesto la reducción de la vida (la espiritualización del pensamiento, la castración de los deseos, la imposición de mediaciones sobre la creatividad, la mercantilización de la gratuidad natural, de la cooperación, del amor y del goce) a las exigencias de la apropiación “económica” de los recursos que la hacen posible.

La opción “optimista” de Vaneigem de la que hablábamos, su apuesta por la posibilidad efectiva de terminar con la muerte que nos gobierna, toma precisamente como punto de inflexión el agotamiento definitivo, tanto en lo práctico como en lo simbólico, de ese impulso “economizador”: por un lado, el desarrollo de la productividad impone al propio capital la evidencia del agotamiento de la naturaleza, el límite absoluto de la explotación del planeta (y la proliferación de las “industrias de lo ecológico y de lo natural” supone un síntoma decisivo), por otro, la mercantilización absoluta, que incluye, en el espectáculo, la conversión en objeto de compra-venta de cuanto consideraba intocable la moralidad del ahorro del cuerpo, hace entrar en quiebra la coherencia del sistema de valores que conforma la red simbólica de los sometimientos. Al igual que los valores mercantiles acabaron con la supremacía ideológica de lo religioso en el tránsito del mundo agrario al comercial, el desmoronamiento (inducido en su propio desarrollo, alcanzado en la prolongación de sus propias exigencias “economizadoras”) de los valores de la renuncia, anuncia el fin, alcanzado el punto de no-retorno, de las prácticas y los discursos del control y del poder jerarquizado propios del mundo de las mercancías.

Llegada a su límite la reducción económica, una nueva forma de organización de la creatividad y de la cooperación es ahora posible. Desmontada la coherencia del complejo ideológico del sometimiento, una subjetividad liberada (que se construya desde la creatividad y desde la cooperación y no desde la mediación y el sometimiento) tiene abiertas las puertas para su desarrollo. Una nueva soberanía está por fundar... y las condiciones actuales, dice Vaneigem, hacen esa fundación posible; el deseo de vivir autónomamente, de libertad y de goce liberado, ha conquistado la posibilidad de su cumplimiento con el hundimiento (irreversible) del mundo de la mercancía que impedía su despliegue.

Posiblemente, las posiciones de Vaneigem (al menos tras lo visto en los últimos diez años) tengan que ser puestas en cuestión en muchos puntos. Posiblemente, sea preciso (algo en lo que Guattari insistía frente a otro “optimismo”, el de Negri) atender con más calma a la capacidad de mutación de lo económico y de las instancias del sometimiento, pero en ningún caso, aludiendo a una supuesta frivolidad del pensamiento podrá negarse que el suyo es un pensamiento de y para la vida: una llamada a la construcción de la vida y una continua denuncia de cualquier forma de contemplación de la muerte.

4.- La materia prima para una reformulación del sentido.

No hay, ciertamente, ninguna frivolidad del pensamiento en la obra de Vaneigem, ninguna ingenuidad en el análisis ni en la escritura. Por eso su optimismo es en realidad el de la apuesta por la construcción de un nuevo universo de sentidos como única posible forma de vida, como afirmación contra la supervivencia y la muerte sistematizada que la sobredetermina: inversión de la inversión que piensa la humanidad desde la primacía existencial del “ser-para-la-muerte”. *El Aviso a los vivos* constituye, así, una tupida red discursiva que consigue poner en evidencia los lugares límite (los centros neurálgicos de la articulación social de la supervivencia) en los que se juega la expurgación del anhelo de vida, mostrando cómo ésta es cotidianamente negada y transformada en su reverso, y señalando además la forma en que, en cada uno de ellos, se abre paso una potencia desde cuyo desarrollo sería posible asistir a una reformulación tanto de la cotidianeidad como del universo vital (material y simbólico) que desde ella se configura como forma social de la convivencia.

Todo en la obra de Vaneigem está diseñado para la producción de semejante efecto, tanto en el desarrollo conceptual como en su forma literaria. En una primera aproximación diríamos que, por eso, Raoul Vaneigem no escribe de manera simple: además de al contenido del texto (que en su aparente sencillez encierra algunas dificultades considerables), presta una atención especial a la forma en que el texto está escrito, tanta que podría decirse que el texto está construido como un engranaje en el que ninguna pieza carece de función precisa: atento siempre a la utilización del elemento que impida la lectura simplificadora o poco atenta, exigiendo una continua vigilia y obligando al lector a recorrer continuamente caminos del razonamiento muchas veces inesperados, exige continuamente del lector que le siga por un discurso que, pudiendo ser más claro, deliberadamente se retuerce en la construcción (en la torsión o “détournement”) de efectos de sentido. En un sentido más amplio diríamos además que, por eso, el marco analítico se despliega dejando al descubierto el eco de muerte que resuena en las voces del “pensar-(de-lo)-economico” y, también, las fallas (las grietas por las que se cuele la naturalización impensada de la barbarie economizadora) de los discursos elaborados contra el dominio: exigiendo el cuestionamiento continuo de su propia coherencia liberadora (impidiendo, esto es, su utilización simplificadora, incuestionada, dogmatizante y, por eso mismo, presa del complejo simbólico del sentido común y del mirar sometido).

La obra de Vaneigem provoca, de ese modo, una perplejidad que elimina buena parte de los pilares que asientan el pensamiento en el Orden-de-la-muerte, haciendo visibles (e ineludibles) las cuestiones que aquél siempre ha obviado y exigiendo una toma de posición frente a ellas que sólo puede articularse sobre un marco de referencias y sentidos necesariamente (y dificultosamente) “otro”.

Discursividad pugnante que, consciente de serlo, se toma el trabajo de redefinir la cartografía misma del campo de batalla: peharemos, si queréis, pero no en el terreno que vosotros habéis elegido, aquél en el que vuestra victoria ha situado de antemano los límites del conflicto, sino en este otro que siempre eludís, determinante porque es el de la vida que escapa a vuestras mediaciones, en el que vuestra victoria es imposible y en el que -si insistís- os espero; el territorio de lo que pudo haber sido (porque truncais la evolución de lo humano sometándolo, mutilándolo y recubriendo su mutilación con una coraza de miedo) y sigue pudiendo ser (porque todas las corazas que habéis construido están saltando por los aires con tal velocidad que su control se os escapa); el campo de batalla en que habréis necesariamente perdido porque en él vuestras armas (las de la renuncia de sí, las de la imposición de la renuncia, las de la expropiación de la voluntad de vida) no valen y porque sólo admite que se dispute con unas armas que os son ajenas: las de la cooperación, las de la creatividad, las de una gratuidad que excluye cualquier posible beneficio. Así, si la Teoría Crítica había insistido, en los años que rodearon la barbarie fascista, en la torsión que la sociedad burguesa ha realizado sobre el proyecto ilustrado de racionalidad y de liberación (cumpliéndolo sólo como hipóstasis de la exigencia del “desarrollo técnico” y del beneficio y prolongando esa lógica de la mediación en la supresión de hecho de toda alternativa y en la construcción de una sociedad del sometimiento), y si había insistido en la necesidad de reconstruir frente a ella una posibilidad de liberación efectiva desde la recuperación del sentido utópico también inserto en el proyecto de racionalidad, Vaneigem radicaliza esta disección para convertirla en punto de arranque de una práctica discursiva que se sitúa expresa y definitivamente en el lugar que nunca debió ser abandonado: el del trabajo para la liberación, contra el dominio y contra los desdoblamientos ideológicos que lo justifican o que, permaneciendo en su perspectiva, quieranlo o no lo quieran, contribuyen a mantenerlo.

Es esta “radicalidad” la que hace que el *Aviso a los vivos* (como el resto de la obra de Vaneigem, por otra parte), sea de tan difícil “asimilación” desde la perspectiva de las escrituras al uso: en lo formal, porque escapa de las clasificaciones ordinarias (no es un texto académico, ni un ensayo, ni un estudio, aunque es también todas y cada una de esas cosas; no es un texto histórico, ni literario, ni filosófico, aunque no le es ajena ninguna de esas perspectivas); en lo que se refiere al contenido, porque no puede ser identificado con ninguna de las opciones desde las que se desarrolla hoy la polémica teórica y/o política. Estamos ante una



forma distinta de escribir (una forma de escribir que no se atiene a los “papeles” ni a las “funciones” que rigen en el panorama de la supervivencia): una escritura que es pensada y utilizada (aunque al autor no le gustaría esta forma de decirlo) como verdadera “máquina de guerra”. Así, reencontramos en ella los temas que ocupan o preocupan al conjunto de los mortales y que tematizan los grandes y pequeños interlocutores de los “media”, pero de tal manera que los contemplamos desde un nuevo ángulo, en una perspectiva inusual que, por serlo, conduce a inusuales desarrollos y resultados.

Hemos señalado ya alguno de ellos a propósito del tratamiento que Vaneigem hace de la historia y de las reflexiones sobre el psicoanálisis, y podemos encontrarlos también, tangencialmente, respecto de las consideraciones que hace sobre los “movimientos sociales” surgidos en las últimas décadas: mirados siempre desde fuera del orden de la supervivencia, aparecen en buena medida como lugares en-los-que-ya se vislumbra la necesidad de una nueva manera de dirigir la mirada, pero en-los-que-aún-no se ha abordado la cuestión fundamental.

La tematización de la historia es particularmente clarificadora del giro exigido (no un giro lingüístico, ni un giro pragmático, ni un giro retórico, sino un giro vital, “humano”): cumpliendo la perspectiva sartriana que pensó la necesidad de introducir la centralidad de la existencia y de sus condiciones concretas en los análisis de las situaciones y, al mismo tiempo, la apuesta de la Teoría Crítica contra la hipóstasis en lo técnico-productivo de las posibilidades efectivas de la racionalidad y de la liberación, el autor del *Adresse aux vivants* prolonga el posicionamiento con el que Brecht diera voz a las preguntas de un obrero ante un libro: desactivando la expropiación-de-lo-vital que generan los discursos de la inteligencia separada. Postular, como hace Vaneigem, la construcción de un “gai saber” que reconozca como su problemática básica la de una vida “humana”, supone, como en el poema brechtiano, preguntarse quién sufrió y por qué motivos: rechazar las perspectivas que hacen del conocimiento una mera cuestión “espiritual”, un conocimiento mero, una consagración de la separación y un olvido de las necesidades vitales que catalizan la interrogación y la respuesta. La Historia, así, no puede ser una disciplina que cuente sobre reyes, generales, batallas y monumentos. La Historia no puede ser el Saber de lo incuestionadamente cumplido: tiene más bien que configurarse como un dar cuenta de los anhelos de liberación y de las formas en que el dominio ejercido los ahoga; también, de las posibilidades abiertas para su consecución y de las líneas de actuación que tienden a ella o que, de un modo u otro, impiden alcanzarla. Decía más arriba que el análisis de la historia que en el *Adresse* se despliega sustituye la periodización de los modos de producción por la exposición de las diversas maneras de manifestarse el primado de lo económico, por la secuenciación de las formas históricas en las que ha coagulado la imposición de la obligación de trabajar y la apropiación privada de la creatividad colectiva. Decía también que no se trata de dos perspectivas contradictorias. No lo son, salvo si se piensa la periodización marxiana desde la absolutización de las condiciones técnicas y formales del proceso productivo, si se convierte la apuesta social y política (“humana”, en el sentido que Vaneigem da a esta noción) contra la explotación en Saber neutral y separado, en un discurso en el que sólo está en juego la gestión de lo económico.

Desde el “gai saber”, toda palabra dice; y el decir es en primer término un hacer en el que se juega la posibilidad de resurgencia de la vida. No hay lugares teóricos incontaminados: los que pretenden serlo apuestan por situarse en el cielo de la palabra autónoma, en el reino separado de la eternidad contemplativa, en un universo en que el Logos se despliega de manera autorreferencial y en el que, por eso mismo, la miseria de la supervivencia se glorifica por no tematizada. En la perspectiva del “gai saber”, el sufrimiento y sus motivos son el verdadero problema que tiene que ser enfrentado; en la perspectiva del “gai saber”, importa sobre todo la intimidad con el movimiento real que, tomando a su cargo (no el Ser sino) la necesidad de construir una diferente y posible forma de vida, destruye el actual estado de las cosas. Si la ciencia establece regularidades y las explica como leyes del “movimiento” de su objeto, es sólo porque de ese conocimiento se deriva la posibilidad de modificar las condiciones de vida: cualquier otro uso suyo es, más que inútil, pervivencia de la primacía del inmovilismo y del poder incuestionado, implicación incluso en los mecanismos de su funcionamiento.

Esta perspectiva es utilizada por Vaneigem para evidenciar (y hacerlo incluso, en buena medida, más allá de Foucault) la secuencia de las sujeciones técnico-productivas en las que están prendidas las prácticas médicas (en su versión ortodoxo-quirúrgica y también, aunque de manera menos agresiva, en las medicinas llamadas “alternativas”), presentadas como procesos de reparación de la máquina de producir a la que ha quedado reducida una humanidad que únicamente cabe en el mundo-de-la-economía en tanto que fuerza de trabajo; también la secuencia técnico-productiva que funciona como motor y norma de ese otro complementario del uso médico que es la psicología: psicología como “saber” al servicio de la recomposición de la subjetividad sujeta, como nueva (y “laica”) religión que, cambiando el latín y la mitra por el diván o la píldora, garantiza la obediencia exorcizando el malestar y entendiéndolo como

enfermedad o como desarreglo “individual” y “privado”, estableciendo como “normal” y “sano” el sometimiento al ritmo de la economización de la vida. Saberes de la reinserción; industrias de la reparación; instrumentos de la naturalización del Orden. El “gai saber” tiene que asentar sus posiciones en un lugar que las prácticas de serrucho y pegamento ni siquiera vislumbran como posible: ámbito humano en el que la vida pueda crearse y crear el mundo sin la constricción del dominio que articula la exigencia de la producción ininterrumpida y del consumo obligado.

La medicina, la psicología, pero también el discurso “ecológico” del crecimiento sostenible, y el del “feminismo” de la igualación en lo dado, y el de la escuela del adiestramiento. Saberes de la reinserción en tanto que expurgan de su práctica la exigencia humana que debe articular un pensamiento no-separado. Prácticas de la obediencia en tanto que recluyen en lo impensado cualquier posible saber de la liberación que se sitúa al margen de lo económico.

Cada vez que un “enfermo” recibe el alta médica que lo hace apto para retornar al trabajo, queda anulada cualquier pregunta sobre la supuesta necesidad del trabajo. Cada vez que un doliente es tratado (con sofisticadas técnicas psicoanalíticas, con pastillas de múltiples colores o con algún otro sugestivo placebo) para que pueda reintegrarse en la “normalidad” de lo invivible, queda reducida a patología la posibilidad misma de una vida sin Norma. Cada vez “lo ecológico” se asume como nuevo yacimiento de empleo y cada vez que se reivindica con la bandera de su viabilidad económica, se niega la pertinencia del rechazo de una producción regida por el valor de cambio que, creciendo sólo para que el plusvalor crezca, genera residuos con la más “natural” e inevitable mecánica. Cada vez que se glosan las glorias de la igualdad desde la constatación de la integración de las mujeres en el mundo empresarial, de su incorporación a los ejércitos o de su masiva inmersión en mundo del trabajo (autónomo o asalariado), se beatifica su definitiva ruina y su reducción mercantil a cuerpo muerto, tan muerto como el de los varones con los que “se igualan”: fuerza de trabajo sin más determinación, equiparación en los mecanismos de lo muerto. Cada vez que un cachorro humano es introducido en la institución escolar normativizada como adiestramiento (obligatoriamente: ¿dónde quedan experiencias como las de las escuelas libres? ¿quién y por qué ha procurado el cierre de cuantas experiencias pedagógicas de la creatividad y de la participación se han intentado?), queda cercenada cualquier posibilidad de un aprendizaje que no esté orientado a la socialización reproductora. Dinámicas de la continuidad y negaciones de la ruptura posible: eternizaciones interesadas de un universo en el que se sufre y cuya esclerosis, además, no tiene cura.

El cuerpo vivo del niño llora cuando entra por primera vez en la escuela. El cuerpo vivo del adulto (sea varón o sea mujer) se retuerce de dolor cuando suena el despertador y (traduciendo a otro lenguaje el llanto de la infancia) se deprime cuando termina el tiempo que deja “libre” (¿realmente lo deja *libre*?) el trabajo y la ignominia. El niño sólo saldrá de la escuela para integrarse como adulto en el mundo de la depresión y del trabajo. El adulto sólo dejará el trabajo para devenir anciano inútil o cadáver archivado en un cementerio. Ineludiblemente mientras no cambien las prioridades. Ineludiblemente mientras no se le ponga remedio.

El gai-saber del que habla Vaneigem es, precisamente, el saber-alegre (más “alegre” que “gayardo”, y ahí estriba la diferencia de su planteamiento respecto del que hiciera Nietzsche: ahí, y ello conlleva la transformación de la voluntad de poder en voluntad de vivir o -diríamos, siguiendo la distinción spinozista- en voluntad de potencia, en “aventura de la galaxia de los deseos”) que se articula como libre uso de los conocimientos por el querer vivir. En ese sentido, es una apuesta por un cambio en el horizonte de las preguntas y en la consistencia de las respuestas. Pero se trata de un cambio que sólo es pensable desde la afirmación (como en Nietzsche aquí) de una necesaria transmutación de la posición valorativa: los valores de la vida frente a los valores de la muerte. Nueva paradoja nietzscheana: sustituir la moral de los esclavos por la moral de los señores, construir un mundo de amos..., pero sin esclavos. Mirar de un modo diferente el mundo: no para proyectar su economización sino para diseñar las formas de convivencia que permitan la supresión del dolor y la articulación creativa del goce. Un nuevo universo de sentido articulado en torno a los sufrimientos, los deseos y las necesidades de lo humano. Una forma diferente de la mirada. El pensamiento nuevamente inserto en los dominios del cuerpo: carnal, vital, alegre.

Paradoja aún más interesante en el universo descreído de lo post-moderno: un “humanismo” que nada tiene que ver con la moralina bienpensante de la ideología de la resignación ni con la (igualmente perversa) glorificación del “progreso” y del “bienestar” alcanzados, y que no tiene nada que ver con ellas porque, a poco que se piense, diseñar la construcción de un mundo de amos sin esclavos es (y no es otra cosa), planificar la destrucción de la sociedad de esclavos en la que morimos y cimentar, permítaseme introducir aquí la palabra prohibida, la única forma posible de comunismo. Un nuevo “détournement”. Un “humanismo” que gira en torno a la posibilidad de convertir el sometimiento y la muerte en vida y en

convivencia: apuesta constituyente que no supone ontologización de lo dado y que se proyecta como absoluta apertura del campo de lo posible.

Cambio de horizonte. Reformulación del marco del sentido. Inflexión absoluta. Situación límite. Punto de no-retorno. Por ello, también, demarcación del campo de batalla: un campo que puede ser también apropiado para el encuentro.

## 5.- El desafío de la (re)producción.

El cuerpo es, entonces, la materia prima para una reformulación del sentido. El cuerpo, esto es, el sentir y el querer, el sufrir y el gozar, la vida entendida en la inmanencia de su despliegue y para la que se reivindica la exclusión de cualquier mediación forzosa, de cualquier forma de imposición, de cualquier dominio.

El cambio de horizonte que el “gai saber” exige, la forma diferente de la mirada que articula, por eso, se inserta en una tradición crítica que ha sido siempre (desde sus mismos orígenes: Demócrito, Epicuro...) la del pensamiento-contra-el-Orden, la del pensamiento-para-la-liberación. Ciertamente, se inserta en esa tradición de una manera paradójica: estableciendo en su seno líneas de demarcación, introduciendo en ella la necesidad de una crítica interna que se pregunte, precisamente, por el horizonte al que miran sus presupuestos, pero es en el ámbito de esa crítica orientada a la consecución de un mundo nuevo donde Vaneigem tiene que ser buscado y donde se encontrarán más valiosas sus posiciones.

Es ese el terreno en el que se mueve la obra de Vaneigem (desde sus primeros textos hasta el más reciente, *Para una internacional del género humano*) y esta circunstancia hace de ella, en los tiempos que corren, algo precioso en su singularidad. Si ya era difícil mantener la apuesta crítica en los términos en que la mantiene el *Aviso a los vivos* en 1990, el páramo teórico y crítico en el que se ha convertido la última década hace de la mera existencia de un pensamiento alternativo poco menos que una gesta heroica. La ofensiva liberal de los 80, reconvertida tras las primeras crisis del postfordismo en gestión integral de los mercados y en sublimación de la victoria capitalista (en Nuevo Orden Mundial) ha construido sus nuevos fetiches a partir de la definitiva apertura, cual nuevos territorios de caza, de los “países del Este”, y ha logrado la aquiescencia mediática (e intelectual, porque la intelectualidad parece haberse pasado en masa al oficio de comentarista, al de columnista o al de reportero) y la conversión al “sentido común” de buena parte de los pensadores que en su tiempo fueron de la izquierda: algunos cantaron las grandezas aliadas en la guerra del Golfo, otros han levantado su voz para exigir la intervención “humanitaria” (!) de las fuerzas de la OTAN en conflictos como el de la antigua Yugoslavia. Los ejércitos vuelven a adornarse como los colores de la gloria, y su presentación televisiva como guardianes de la paz pasa por buena sin crítica; los ideólogos vuelven a tener audiencia, y sus groseras prédicas de sumisión son aceptadas, al igual que su moralina huera, como la Voz del oráculo; los flujos de capital, más que nunca, determinan la vida y la muerte, la paz y la guerra, el bienestar y la quiebra, y sus efectos son aceptados como inevitable naturaleza de las cosas. El páramo es, más que un páramo, un auténtico desierto.

Son pocas las líneas de pensamiento crítico que continúan abiertas en este nuestro final de siglo con la suficiente potencia como para afirmarse frente al universo mediático del pensamiento establecido en el Orden. La que mantiene Vaneigem es una de ellas, y en este sentido se comprobará que la fuerza del *Aviso a los vivos* no ha decrecido un ápice por el contra-argumento fáctico que aparentemente se le podría hacer desde la consideración del curso de los acontecimientos posteriores a su redacción (más aún, parece ahora particularmente oportuna su lectura: contrapunto imprescindible frente a la avalancha de “jubilators”, cantores de la alegría y de la bondad mística de la libertad advenida). Las demás opciones son habas contadas: los principales herederos de la Teoría Crítica, reconvertidos en nuevos metafísicos, ahora de la comunicación y del consenso; los principales herederos del pensamiento marxista, encenagados en una posición defensiva que sólo tiene por horizonte no ser borrados del mapa y de la memoria colectiva. Sólo algunas de las líneas de pensamiento que surgieron alrededor del rechazo de las mediaciones organizativas en las décadas de los 60 y 70 permanecen activas; sólo las opciones que proceden de aquella explosión de autonomía parecen tener algo nuevo (y grande) que decir; sólo ellas parecen no dar por perdida la batalla de la liberación y de la crítica. No es éste el lugar para hablar de Antonio Negri y del grupo de pensadores que viene confluyendo en torno a sus reflexiones, pero no es ocioso advertir hasta qué punto, pese a las múltiples diferencias temáticas y programáticas que pueden encontrarse entre su obra y la de Vaneigem, una misma línea argumental articula ambas posiciones más allá incluso de la común identificación de la

obligación de trabajar como clave organizativa del dominio de unos sobre otros, y de la común identificación del rechazo del trabajo como práctica de ruptura y como elemento performativo de socialidad nueva.

Tanto Negri como Vaneigem insisten (y ambos lo hacen frente al ruido ambiental que da por sentado el triunfo definitivo de la barbarie capitalista) en las condiciones que, de manera novedosa, hacen de la situación actual un lugar cargado de alternativa constituyente. Si Vaneigem habla del derrumbe irreversible del sistema económico y del hundimiento de los diques ideológicos que, en él, garantizan la constitución de una subjetividad sometida, si el panorama que dibuja desde este punto de partida es el de la posibilidad efectiva de una liberación real de la creatividad y de la vida, Negri, analizando la manera en que la lucha de clases ha obligado al postfordismo a integrar como un elemento *sine qua non* de su desarrollo la potencia cooperativa de un saber social finalmente generalizado y cuya creciente centralidad productiva borra de hecho la jerarquización social que el capitalismo sin embargo reproduce, presenta el dominio capitalista como poder político residual que se superpone a una subjetividad constituyente que se construye efectivamente en su seno: una subjetividad políticamente sometida pero cargada de tal modo de una consistencia alternativa que cualquier acontecimiento antagonista puede hacerla germinar. Tomando en consideración, en un caso, la eficacia de las variables desde las que la sujeción y el sometimiento consiguen imponerse a la subjetividad y, en otro, el modo en que la variación de las relaciones de producción genera y fagocita las condiciones de surgimiento de la relación social (el modo en que la lucha de clases está cargada de potencia constituyente, ontológica), Vaneigem y Negri coinciden en insistir en su análisis en las posibilidades reales de surgimiento de una forma diferente de relación social, en la que la cooperación y la creatividad (la vida y el trabajo vivo) pueden estallar en una transformación radical de las condiciones de vida. Si quisiéramos hablar con una terminología más tradicional diríamos que ambos coinciden en insistir en la manera en que están dadas las “condiciones objetivas” para un cambio revolucionario (vivimos en el ámbito de los “pre-requisitos” del comunismo, dice Negri) y en que, incluso, se abre paulatinamente la efectiva presencia de las “condiciones subjetivas” que lo harían posible. En ambos casos se trata, efectivamente, tanto en lo teórico como en lo práctico, de una fenomenal apuesta política. En ambos casos, además, la apuesta tiene como correlato una redefinición de los términos y de los límites en los que el envite se juega.

Sucede que toda apuesta de este tipo tiene sus riesgos: fundamentalmente, el de convertirse en un salto al vacío en el que se pierda toda referencia a la situación real y a las variaciones que en ella se producen. Fue Félix Guattari, ese otro referente básico del pensamiento crítico, quien alertó a Negri (pero su reflexión puede también ser pertinente respecto de Vaneigem) sobre los riesgos de sobrevalorar la capacidad de desarrollar una subjetividad-otra que no reproduzca inmediatamente los moldes del complejo normalizador del mundo sometido. No sólo los riesgos teóricos de la ingenuidad sino, sobre todo, los riesgos prácticos que se derivarían de una infravaloración de la capacidad de regeneración de la maquinaria productora del sometimiento; un error que nos dejaría a su merced, incapaces incluso de entender lo sucedido: la subjetividad es siempre construida desde las condiciones sociales y simbólicas dadas, y sólo una continua y perseverante prevención contra su resurgencia puede ponerlas, y aún problemáticamente, al margen; no puede confiarse en el florecimiento “autónomo” (surgido de la sola eliminación puntual de sus trabas) de una subjetividad liberada.

Un repaso de la historia, de esa historia de los sufrimientos y de los anhelos aplastados de liberación, evidencia inmediatamente la fuerza sorprendentemente renovada que las formas sociales de la economización y de la imposición de la obediencia obtienen de sus propias crisis, de los momentos en que parecen avocadas al derrumbe definitivo. El mundo del dominio ha demostrado suficientemente su capacidad para reproducir continuamente las condiciones de su existencia y, utilizando para ello cualquier procedimiento, profundizar cada vez más el surco del sometimiento: a algo así, en mi opinión, estamos ahora asistiendo.

Tomado el riesgo de la apuesta, sólo un insistente contraste del proyecto con las condiciones en que se hace (o no) posible permite mantener la lucidez y evita una pendiente que podría desembocar en la glorificación de lo presente como determinación de la potencia colectiva o como triunfo conseguido. Por lo que sabemos, ni Negri ni Vaneigem dan el salto al vacío. Conviene, con todo, que, alentado por una lectura superficial y exclusivamente ideológica de lo que en los textos es proyección del deseo y de su plausibilidad como proyecto, no lo haga tampoco ninguno de sus lectores. Nadie puede tampoco, por temor al riesgo, negar la necesidad de la apuesta.