

En qué se reconoce una micropolítica?

Edgar Garavito Pardo

El profesor Edgar Garavito Pardo, Sociólogo de la Universidad Autónoma Latinoamericana, doctor en Filosofía de la Universidad de París VIII (Vincennes) y profesor de la Universidad Nacional de Colombia, Sede de Medellín, murió en el mes de febrero de este año. Con motivo de la celebración de los treinta años de la fundación de la Facultad de Sociología, 1997, el doctor Garavito pronunció una conferencia que tituló "¿En qué se reconoce una micropolítica?"; dicha conferencia fue grabada en cinta magnetofónica y presentamos aquí la transcripción, respetando el carácter oral de la exposición, ya que el autor no estaba en condiciones de corregirla él mismo, cuando se realizó la transcripción, en enero del presente año.

Buenas noches:

Comienzo por agradecerles su presencia y su interés.

Cuando la Facultad de Sociología de la Universidad me propuso que hiciera una exposición con motivo de los treinta años de la Facultad, yo sabía que para mí era un compromiso ineludible; ineludible porque yo debo a la Universidad Autónoma Latinoamericana mi primera formación, por allá en los años 70, cuando teníamos como profesores a Luis Antonio Restrepo, a Jaime Ochoa, a Luis Alfonso Paláu, a Federico García, etc., y también porque le debo a la Universidad Autónoma mis primeras experiencias en la docencia.

Era una época en la que los estudiantes eran llamados a hacer un préstamo de servicios a la Universidad y el servicio que le pude prestar a la Universidad, para mí muy grato, fue darle cursos a los estudiantes que venían en semestres inferiores. De manera que sea ésta la oportunidad para retribuir en lo mínimo lo que la Universidad hizo por mí en aquellos años. También sea la oportunidad de agradecer a la Facultad de Sociología y a la Universidad esta invitación y felicitar a la Facultad por su aniversario número 30.

Voy a darle título a esta exposición. El título inicial era "Sociología y Micropolítica". El título definitivo es "¿En qué se reconoce una micropolítica?". Pero, "En qué se reconoce una micropolítica" será más bien el punto de llegada de mi intervención. Voy a tratar tres puntos. El primero es un punto, un tema, en relación con la historia política reciente a nivel mundial, como para orientar el problema de una macropolítica y una micropolítica. Concretamente, movimientos políticos en el siglo XX. El segundo punto, una historia filosófica, también de tiempos recientes que nos permita ubicar por qué esta distinción entre macro y micro, macropolítica y micropolítica. Y, al final, una conclusión filosófico-conceptual que se titularía "¿En qué se reconoce una micropolítica?".

En el primer punto, la historia política reciente a nivel mundial: habría que señalar lo siguiente como punto de partida, algo que ya se ha enunciado con proliferación, que preocupa en el mundo contemporáneo. Quizá uno de los signos del presente es el genocidio. Los holocaustos masivos de población, las masacres, y esto a nivel planetario como a nivel nacional, desde la segunda guerra mundial en adelante.

Es una situación que nos obliga a plantear nuevas luchas, nuevas maneras de enfrentar las condiciones histórico-políticas en que estamos viviendo. Podemos hablar de una actual estrategia del poder y es el control de población y, en el límite, exterminación masiva de población. Esto es quizá el asunto político del siglo XX, fundamental, un asunto que corresponde, por ejemplo, a la masacre, al genocidio sobre los judíos en la segunda guerra mundial, a la exterminación de poblaciones enteras en el Africa y en otros lugares del mundo.

Exterminación de gran cantidad de población mundial, por ejemplo, alrededor de enfermedades cuyo origen aún está por determinar, pero que pudiera ser resultado de experimentaciones o intentos políticos, como el SIDA, y en el horizonte esa exterminación de población pareciera, pues, no extinguirse como proyecto secreto.

Tales genocidios, tales masacres, se hacen con argumentos como que hay que destruir microbios, y los microbios infecciosos son poblaciones marginales, pueblos que están por fuera de las áreas de comercio económico a nivel mundial. Entonces, se plantean como microbios susceptibles de exterminación. Además, porque son pueblos que en determinadas circunstancias podrían llegar a poner en peligro al pueblo exterminador. De manera que es a nombre de la supervivencia de unos que se anuncia la destrucción de otros, los genocidios y las masacres. A todo esto podríamos sumar la situación atómica, el problema de la bomba nuclear, que amenaza y pesa sobre la cabeza de la humanidad.

De manera que, quizá, el siglo XX podríamos caracterizarlo como la culminación de un proceso sangriento, venido desde antes, pero nunca las guerras fueron tan sangrientas como las del siglo XX, las poblaciones nunca habían sido sometidas a tales holocaustos. Diríamos, es como si las masacres, y esto es lo peor, se hubieran vuelto necesarias para el poder. Para un poder exterminador, evidentemente.

Ante esta situación es necesario plantear las nuevas luchas. Históricamente se pueden diferenciar varios tipos de lucha política. Michel Foucault, por ejemplo, ha diferenciado tres tipos de lucha polí-

tica en un texto que se llama "El Sujeto y el Poder". El dice que históricamente podemos hablar de luchas, primero, contra la dominación, por ejemplo, las luchas en las sociedades feudales, que eran más que por el factor de explotación, pues en realidad había un factor de dominación religiosa, ideológica. También podemos hablar de luchas contra la dominación en el mundo contemporáneo reciente, como es el caso de Suráfrica, por ejemplo.

Las luchas contra la dominación se caracterizan por ser luchas étnicas, fundamentalmente, étnico-culturales. Este sería un primer tiempo de lucha, y no habría que confundirlo con un segundo tipo de lucha que serían las luchas contra la explotación. Las luchas contra la explotación son típicas del siglo XIX, lo que no quiere decir que antes no hubiese explotación, que no pudiéramos pensar en la explotación, pero el sentido fundamental de las luchas de resistencia en el siglo XIX es contra la explotación en el trabajo, contra esa separación del individuo de aquello que produce.

Y hay un tercer tipo, señala Foucault, que son las luchas contra la sujeción, es decir, contra el sometimiento a una identidad dispuesta, determinada, desde un poder, desde un ejercicio de poder cultural que impiden las posibilidades experimentales, tanto a nivel individual como social. De ahí su temática sobre la sujeción, en contra del sujeto, el sujeto como un producto de poder.

En la era contemporánea, en el momento, en este final de siglo, quizá las luchas que se han puesto de presente como luchas más convocatorias y más importantes, sin que se abandonen los otros tipos de lucha, son las luchas contra la sujeción. En términos filosóficos diríamos que la do-

minación es un tipo de lucha en donde se trata de abandonar la identidad impuesta por un imperio sobre otro pueblo o sobre el mismo pueblo, de manera que allí, históricamente, el principio de identidad es muy importante.

En la explotación, el principio filosófico que funciona es el principio de la no contradicción, problema en que se apoya toda la dialéctica y se plantea como el problema de solucionar las contradicciones en el interior de lo social. Mientras que en las luchas contra la sujeción ya no se giraría tanto alrededor de ese principio clásico de la identidad y de la no contradicción, sino como decían los manuales de filosofía, que seguramente han tenido que estudiar, hay tres principios filosóficos básicos en la filosofía clásica. Son el principio de identidad, el principio de no contradicción y el tercero, el principio del tercero excluido. Es decir, que entre un polo A y un polo B en contradicción cabe la posibilidad, no de la solución sintética y un tercero, sino más bien una posición por fuera de él. Y ese principio del tercero excluido me parece que es el que más se afirma actualmente en relación con ese tercer tipo de lucha o luchas contra la sujeción.

Hablemos, pues, de las nuevas luchas, de las luchas de resistencia. Son luchas que en el siglo XX, y sobre todo en este final de siglo, dada la situación de genocidios, de masacres, en que se vive, han dejado de ser luchas por el retorno de los antiguos derechos, han dejado de ser luchas porque sea un hombre que tenga derechos, inclusive han dejado de ser luchas, como sucedía hasta mediados de siglo, para alcanzar una sociedad sin pobreza. Lo que se reivindica en las actuales luchas de resistencia, es más bien, y como único factor, la vida, poder vivir. Y hacer de la

vida la plenitud dentro del ocio, alcanzar la plenitud dentro del ocio. De manera que, quizá por eso el problema político se desplaza de un problema legal, de un problema de derecho, a un problema directamente vinculado a la vida, de perseveración y de defensa de la vida. Y las leyes, los derechos como que quedan un poco cortos en relación con la problemática, porque, por ejemplo, seguir hablando hoy de los derechos del hombre, una problemática iluminista del siglo XVIII, cuando lo que se trata de defender es la vida en desaparición.

Queda claro que las circunstancias políticas contemporáneas, y retomo brevemente los planteamientos de Jean François Lyotard en la **Visión Posmoderna**, hacen que los valores, los principios y los fundamentos políticos de la modernidad hayan entrado en crisis. Ese proyecto iluminista moderno de la civilización universal, de suponer que la historia tiene un sentido y de suponer que se va a alcanzar un futuro de libertad, un futuro de realización de lo humano dentro de la racionalidad, el cuento de la naturaleza y la racionalidad, todo esto lo que constata nuestra época es que, por lo menos, pasa por una crisis cuando no ha sido abandonado como proyecto.

Y esto porque los mismos acontecimientos políticos, por ejemplo, el nacionalsocialismo durante la segunda guerra mundial y desde años antes en Europa, en Alemania, se presentaba como un movimiento político que era dirigido a obtener las grandes metas de la humanidad, pero esas metas se referían a la raza aria. De manera que, alrededor de una fábula racista se retomaron los principios modernos cuando se trató de proyectar como la realización de una etnia y de una cultura a nivel histórico. De manera que, sin el re-

sultado de la modernidad, la modernidad condujo a un movimiento político y a una sociedad y a una organización política como la racista y la nazi. Entonces, esto hace que se cuestionen mucho los proyectos modernos. Si el resultado es el nacionalsocialismo que se anunció como el portador de los valores modernos, entonces qué podemos esperar de esa modernidad. Quizá por eso Lyotard señala que desde la segunda guerra mundial se empiezan a derrumbar los ideales modernos, los ideales iluministas, los ideales provenientes del siglo XVIII.

Y no sólo a derrumbar los ideales, sino que se derrumban inclusive las mismas prácticas, por ejemplo, la caída de una teoría política moderna, en tanto que tenía la idea de la realización de la humanidad, llevar la humanidad a los mejores fines, como el comunismo, también entra en su ocaso. Decaen los progresos del capitalismo, decaen las ilusiones en relación con toda la política moderna. De allí que haya necesidad de plantear un nuevo tipo de política, ante una nueva condición una nueva política, ante una nueva situación del poder, de ejercicio del poder, quizá un nuevo tipo de luchas.

Digamos brevemente qué es la resistencia, cómo entender la resistencia, y concretamente la resistencia ante la situación política actual.

Lo primero que hay que entender alrededor del tema de la resistencia es que la resistencia es contemporáneamente imputada a la propia vida. Es la vida la que resiste. Antes que cualquier organización de tipo social, político, es la propia vida la que ejerce una resistencia a los manejos del poder, que incluyen los genocidios, las masacres, el control genético sobre poblaciones, etc. Cuando se dice que es la

propia vida la que se resiste, la que resiste, quiero decir con ello que la resistencia no es una posición reactiva o que se elabore como respuesta posterior a un manejo de tipo político, sino que la vida existe antes de esos ejercicios de poder y, en ese sentido la resistencia no es reactiva, la resistencia es anterior al propio ejercicio del poder, al propio poder, en este caso la vida existe antes que los poderes que la tratan de controlar. En esa medida puede decirse que la resistencia estaba ya ahí antes del propio poder. Ese punto me parece importante para entender que en las nuevas luchas no se trata de pensar que haya que ubicarlas como movimientos de tipo reactivo, que obedezcan a unos sentimientos, a una venganza, a una mala conciencia, etc., como diría Nietzsche, sino también que la vida misma es la que se resiste a esos ejercicios de poder, y los movimientos de resistencia que están por la vida, que defienden la vida, son movimientos que de alguna manera son anteriores a los ejercicios de poder que tratan de controlar y destruir la vida.

Esto también lo deberíamos ver en relación con la ley, por ejemplo. Si una ley se dicta es para controlar unos ilegales, pero hay que entender que los comportamientos ilegales existen antes que se dicte la ley. De manera que dictar la ley es posterior a las conductas de resistencia o anteriores a la promulgación de la ley. Lo mismo quiero decir en relación con la vida, que resiste con fuerza activa, y no reactiva, a las condiciones, a los ejercicios de poder contemporáneos.

Voy a hacer una referencia breve a las luchas políticas de resistencia en el siglo XX. De qué manera las luchas de resistencia empezaron a separarse cada vez más de las luchas para alcanzar los ideales que proponía la filosofía moderna, en Kant,

por ejemplo, alcanzar los ideales de la racionalidad, de la sociedad sapiente, de la sociedad sin pobres, etc. Si se hace una breve revisión histórica de esas luchas políticas nos daremos cuenta de que hay que definir las, quizá, como luchas transversales con relación a la concepción de la política moderna, con relación a esa idea de política centralizada alrededor de un ejercicio de un poder, de un principio de poder representativo, etc.

Luchas transversales, ese término yo lo recojo de Félix Guattari, no se si lo digo en los mismos términos, pero retomo por lo menos la denominación de luchas transversales. Luchas que en la medida en que los ideales modernos no lograban realizarse, en la medida en que ya no se trataba de alcanzar esos ideales modernos, entonces las luchas de resistencia empezaron a plantearse nuevos problemas. Ya no cómo toma el poder para que se realicen los ideales de la modernidad, sino las nuevas preguntas que se formulan las luchas de resistencia que desde mediados del siglo empezaron a formularse. La primera: ¿Cuáles son los nuevos tipos de lucha? Y no se trata de esa lucha tradicional por contradicción. ¿Cuáles son los nuevos tipos de lucha? ¿Cómo al darse las luchas están vinculados el aquí y el ahora?, luchas que sean al mismo tiempo una resistencia a los ejercicios contemporáneos de poder. De manera que es una primera pregunta que tiene que ver directamente con el poder: ¿cuáles son los nuevos tipos de lucha?

La segunda pregunta que se formulan las luchas de resistencia: ¿Y cuál es el nuevo papel de los intelectuales, el rol que pueden cumplir en este mundo contemporáneo? Es decir, una pregunta vinculada al campo del saber, al papel del saber y concretamente de los intelectuales. Y la tercera pregunta, pregunta que de alguna

manera si existía estaba muy implícita en el pasado, pero que ahora se pone de presente, es la pregunta por ¿qué significa ser sujeto en la actualidad? Serían las preguntas sobre las que empezó a girar desde mediados del siglo XX la resistencia política. ¿Cuáles son los nuevos tipos de lucha?, ¿cuál es el nuevo papel del intelectual?, y, ¿qué significa ser sujeto, aquí y ahora?

Son preguntas que conciernen tanto al poder, la primera, los tipos de lucha; al saber, la segunda, cuál es el papel de los sectores intelectuales, el intelectual; y, la tercera, una pregunta con relación al sujeto. Son tres preguntas que de alguna manera cubren la problemática filosófica en pensadores filosóficos contemporáneos de la talla de Foucault, Foucault trabaja en tres áreas, qué es el poder, que es el saber, qué es la subjetividad, la subjetivación, mejor.

Esas tres preguntas corresponden igualmente a tres famosas preguntas que se formulaban a finales del siglo XVIII y concretamente la utopía de Kant. Las tres grandes preguntas kantianas son, ¿qué puedo saber?, que quizá corresponde a cuál es el nuevo rol del intelectual, como pregunta contemporánea; ¿qué debo hacer?, era otra pregunta kantiana, que correspondería a cuáles son los nuevos tipos de lucha, ¿qué debo hacer ante esta situación y qué me es dado esperar?, tercera pregunta kantiana, correspondería actualmente a cómo se pasa por una subjetivación, qué es un sujeto y cómo se pasa por una subjetivación.

Foucault, para compararlo con Kant, retoma de alguna manera las temáticas sobre el poder, el saber y el sujeto. Kant las respondió con relación a su época, Foucault las responderá de otra manera con

relación a nuestra época. Pero hay un eco, allí, aunque el contenido sea el mismo, pero es un eco de la problematización que ya venía formulada desde Kant.

El proyecto moderno, pues, entra en crisis, sobre todo, siguiendo a Lyotard, desde la segunda guerra mundial, entra en crisis tanto por las nuevas tecnologías de guerra, las nuevas estrategias en relación con la población, incluso debido a la misma fábula fascista de la raza superior convertida en meta histórica, y ante esta situación de hundimiento del proyecto moderno de civilización occidental, por la crisis del capitalismo, del socialismo, etc.

Se empezaron a presentar desde la segunda guerra mundial en adelante en muchas partes y bajo distintos regímenes políticos lo que podemos llamar las luchas transversales, los nuevos tipos de lucha, los nuevos tipos de resistencia al poder y, también, un nuevo rol de los intelectuales y el surgimiento de una nueva subjetividad, pudiéramos decir, por lo menos una crisis del sujeto moderno, y la necesidad de pasar por la constitución, la creación de una subjetivación, el acto de la subjetivación, como dice Foucault.

Es alrededor del fin de la segunda guerra mundial cuando toda la política empezó a cambiar y empezaron a transformarse los vectores sobre los que se hacían todos los planteamientos y las prácticas políticas. Voy a citarles algunos casos que he recogido en algunas lecturas, un caso del bloque comunista después de la segunda guerra mundial, un caso del mundo occidental, la situación de intelectuales que cambian el papel del intelectual, y darles un ejemplo de un movimiento político que suscita una nueva subjetividad. Si los ejemplos son mundiales, no quiere decir que esto no tenga una repercusión, unos efec-

tos también directos en Colombia, pero ustedes harán las relaciones que consideren.

En el mundo comunista alrededor de 1950, una vez que termina la segunda guerra mundial, y Stalin que se había unido a los países de los aliados durante la guerra mundial recibe como trofeo de guerra una cantidad de territorios que son conducidos al comunismo después de la segunda guerra. Pero ya desde 1950, en un país como Yugoslavia, país comunista que vivía, pues, bajo el centralismo en un intento de implementación de la dictadura proletaria y bajo el régimen del Mariscal Tito, se presenta un primer ejemplo de lo que es una lucha transversal; ya no es, fíjense bien, la lucha del comunismo contra el capitalismo, o viceversa, sino más bien, tanto en el bloque comunista como en el capitalista, se presentan luchas transversales.

En Yugoslavia la lucha transversal correspondió al movimiento de autogestión, los movimientos de autogestión campesina y autogestión obrera. Es decir, las granjas colectivas creadas por el régimen comunista, se suponía que había una administración estatal, los obreros agrícolas de pronto proponen que más bien sean ellos mismos los que hagan la gestión de la granja, una autogestión en donde el poder centralizado, el poder estatal, quede relegado, desplazado, que sean ellos mismos los que hagan la producción, la distribución, la circulación de los bienes, es decir, toda una autogestión en las granjas.

Y ese movimiento de autogestión obrera en Yugoslavia fue, quizá, el primer detonador de que algo andaba mal en los proyectos modernos, tanto comunista como capitalista, de civilización universal, porque el mismo régimen comunista que

se decía democrático, que se decía ser el gobierno, el régimen de la clase obrera, del proletariado, terminó por aplastar los movimientos de autogestión. Es decir que fue la primera vez en el mundo contemporáneo en donde se hizo un cuestionamiento de ese poder llamado proletario, un poder que se descargaba contra el propio proletario, contra los obreros agrícolas por proponer creativamente un movimiento de autogestión, como una experimentación por fuera de los proyectos económicos gubernamentales. Y luego vinieron otros hechos, por ejemplo, la invasión a Hungría, la toma de Budapest por tropas soviéticas. Todo esto, pues, crea un abismo con relación a esa proposición que era muy del mundo comunista que decía que había un derecho de los pueblos a la libre determinación.

Esa es la primera lucha que yo quiero señalar de tipo transversal en relación con el mundo comunista. Pero en el mundo occidental había igualmente luchas transversales. Luchas que rompían la política centralizada, tanto económica como política y rompían con el marco representativo. En Italia concretamente, después de que terminó la segunda guerra mundial había grandes masas de trabajadores o de posibles trabajadores sin empleo, la miseria era enorme, pero para sorpresa del gobierno italiano, y para sorpresa del partido comunista italiano, gran cantidad de esa población marginal va siendo atraída hacia lo que se llama el sector negro de la economía. Es decir, un sector económico que se sale de la legalidad, pero que permite hacer salir a buena parte de la población de la miseria, concretamente las mafias italianas. Y ese sector negro de la economía empieza a tener en Italia una institucionalización autónoma, y fue progresivamente el caldo de cultivo de luchas

que, por ejemplo, el partido comunista no lograba orientar, que se le salían de las manos, que rompían los esquemas, no había organización sindical, no había organización de partido, y esa situación condujo al partido comunista italiano a tratar de incorporarse las luchas transversales, las luchas de resistencia. Hasta se propuso una reinterpretación del marxismo leninismo para poder explicar el fenómeno italiano de la economía, es decir, de ese sector negro de la economía, y para poder entender los nuevos tipos de lucha.

Toda esta situación en Italia se conoció bajo el nombre de la autonomía italiana y fue acompañado con un nuevo papel de los intelectuales, es decir que los intelectuales se plantean el problema de cómo darle un curso activo, favorable, afirmativo a estas luchas transversales y dejar de intervenir desde las posiciones representativas que tenía, por ejemplo, el partido comunista. Por otra parte el partido comunista trata de acomodarse a la nueva situación haciendo una reinterpretación del marxismo. Ese caso me pareció a mí muy interesante y su relación con el caso colombiano no es tan difícil de establecer. Inclusive el mismo Lyotard cuando vino a Colombia en el año 95 nos decía que había dos países que a él le parecían muy próximos, parecidos, Italia y Colombia, que los italianos y los colombianos igualmente dicen, "¡ah!, es que nosotros somos lo peor de lo peor, algo peor que nosotros no existe". Y, sin embargo, siempre encuentran una manera de actuar, no como los movimientos vinculados al Estado o a la economía centralizada, sino que son procedimientos más bien marginales de absorción. Además, decía Lyotard, que a él le parecía que tanto los italianos como los colombianos son pueblos que no creen para nada en sus gobier-

nos, en la organización estatal que tienen. Y quizá esa es una de sus ventajas, decía Lyotard. Efectivamente, llegó un momento en este final de siglo donde se cuestiona el papel del Estado, quizá, no sería una posición desventajosa.

Por la misma época, en Francia, hay una afirmación de un nuevo papel de los intelectuales, concretamente Jean Paul Sartre plantea una relación con el marxismo pero desde una posición existencialista, en tanto que se pregunta por las nuevas formas de resistencia al poder y la necesidad de crear una conciencia libre. En el fondo, lo que llamaría Foucault una nueva subjetivación. También al lado de Sartre aparecen muchos grupos de disidentes con respecto a las posiciones políticas tradicionales, por ejemplo, la vía comunista o el situacionismo, que era un grupo de inspiración sartriana. Son grupos que se preguntan ¿que debo hacer?, preguntas kantianas, o sea, ¿cuáles son las nuevas formas de lucha, qué puedo saber, cuál es el nuevo papel del intelectual, y qué me es dado esperar?, es decir, ¿cómo producir una nueva subjetividad en esta condición contemporánea? Esas tres preguntas están igualmente presentes en una obra filosófica como la de Michel Foucault, a través de las preguntas sobre el poder, el saber y la subjetividad.

Cuando Foucault plantea el papel del intelectual dice, efectivamente que el papel del intelectual ya no es el decir la verdad a todo el mundo, ya no es hablar a nombre de los que no ven o de los que no pueden hablar; las masas, el pueblo, no necesitan que el intelectual las represente, sino más bien el intelectual es el que sin ir más adelante, señala cuáles son las formas del poder, establece relaciones de campos, sería su papel relacionar campos, relacionar temáticas, poner

de presente los vínculos posibles para abrir posibilidades de pensamiento y de experimentación. Un intelectual entonces ya no universal, ya no el que se pretende portador de la verdad, ya no el intelectual moderno como Kant, sino más bien un intelectual de espacios concretos de relaciones específicas, de conexiones inmediatas que se puedan hacer entre elementos, sin que se pretenda la universalidad. Intelectuales que no hablan a nombre de la verdad universal, sino que hablan desde su lugar, el lugar desde donde están situados, como por ejemplo, el caso de uno de los creadores de la bomba atómica, Oppenheimer, un intelectual, un físico, en el manifiesto que hace sobre los peligros de la bomba atómica, no habla en tanto portador de una verdad, no habla en tanto portador de una razón universal, no habla como un intelectual moderno, habla como un intelectual de nuevo tipo, es decir, habla desde el laboratorio, desde su condición específica desde donde está situado. Y habla desde allí contra la bomba atómica en su condición de físico, para decir, nosotros que hemos hecho esta bomba, y que sabemos de qué hablamos, señalamos el grave riesgo de destrucción que se cierne sobre todos. Es un intelectual entonces desde su práctica específica, singular, habla desde ese lugar de su práctica en donde se instala, desde donde dirige su mensaje a los demás.

Oppenheimer, Deleuze o Foucault hablan del intelectual como alguien que conecta campos, que no tienen pretensión de universalidad. De manera que hay unas nuevas funciones del intelectual, unas nuevas funciones de poder, unas luchas de resistencia en el campo socialista, unas luchas de resistencia en el bloque capitalista. Y creo que todo esto viene a desembocar en unas luchas de nuevo tipo, que

se agitan hacia los años sesenta, y concretamente el mayo francés, lo que fue la revolución de mayo de 1968, que no fue una revolución en una ciudad, no fue una revolución estrictamente parisina, sino que hay que entenderla como un estallido mundial en la constitución de unas nuevas relaciones con el poder, una nueva concepción política, unos nuevos roles de los intelectuales. Ese mayo del 68 lo podemos ubicar también en México, en China, en Estados Unidos y en Europa.

Tanto que, yo creo, todos nosotros somos, de alguna manera, una resultante de ese tipo de lucha transversal, que se expresa en el estallido de mayo del 68. Un movimiento político victorioso en la medida en que su problema no es tomarse el poder, ya es un nuevo tipo de realización política, ya no es tomarse los centros del poder, como sostenía, por ejemplo, el comunismo, no se trata tampoco ni se trataba de crear un partido, de crear sindicatos, de tener representantes, no es una política de la representación, no es una política del centralismo, no es una política que pretenda la toma del poder. Es el estallido que tiene que ver más directamente con procesos de subjetivación. Cómo dejar de ser ese sujeto, sea como individuo, sea como grupo, sea como sociedad en su conjunto, un sujeto sometido, sumiso a los vectores del poder, de los saberes, cómo hacer posible la experimentación a nivel de ese despliegue de su producción, es por allí por donde se produce el estallido, que correspondería a lo que llamaba al principio un tercer tipo de lucha, luchas que ya no son contra la dominación, luchas que ya no son contra la explotación. Este tipo de lucha que se afirma desde los años sesentas para acá, concretamente desde mayo de 1968, sería una lucha contra la sujeción.

Desde entonces, desde ese mayo del 68, se produce un divorcio muy curioso que cada vez se acentúa más. Una cosa es el porvenir de la revolución como ideal, por ejemplo, de los grupos comunistas tradicionales, a dónde va a conducir la revolución, que sería la realización de los fines modernos, y otra cosa muy distinta es ser o devenir, volverse revolucionario, en el aquí y en el ahora, sin pasar por los ideales del porvenir de la revolución. Eso que antes estaba reunido como un solo problema, ya en esta segunda mitad del siglo se divorcia. Una cosa es el porvenir de la revolución, con eso seguiríamos dentro de la perspectiva moderna, los ideales teleológicos, y otra cosa muy distinta es el devenir revolucionario, el estar en el aquí y en el ahora, en la vida cotidiana en relación con el propio sujeto que soy. Obviamente, alrededor del año 68, también, prácticamente condujo, en Francia, a la caída del régimen de De Gaulle, pero produjo, dentro de los sectores del partido comunista francés, reacciones como la de Régis Debrais, que decía, camaradas, pero seamos serios, esto no es una revolución bien orientada, bien dirigida, déjense dirigir por el partido, cuando era un estallido que no permitía una dirección tradicional y centralizada, como lo pretendía la posición comunista tradicional.

Trato como segundo tema de esta exposición un tema de historia filosófica, para que ubiquemos el problema de la micropolítica y la macropolítica. Al final, como les decía, se trata de definir los puntos o lineamientos a partir de los cuales se puede decir que esto es una micropolítica y diferenciarlo de la macropolítica.

Así como hay toda una historia de luchas transversales, podemos decir, hay una filosofía de alguna manera también transversal. Podemos hablar un poco de

la historia filosófica desde el siglo XIX para acá, y ver de qué manera ciertas posiciones filosóficas que resultaron al comienzo muy marginales, inclusive excluidas, perseguidas, abandonadas quizá por utópicas, empiezan a tener bajo nuevos parámetros, los parámetros del mundo contemporáneo, una vigencia. Sea el caso, por ejemplo, de los sociólogos, ciertos sociólogos marginales del siglo XIX, como por ejemplo, Charles Fourier, Gabriel Tarde, Georg Simmel, que terminaron aplastados por los lugares centralizados de la sociología, por ejemplo, por Durkheim, inclusive por el marxismo.

Digamos que Charles Fourier plantea una filosofía política, una filosofía social o, en el fondo, una sociología que cuestiona los lineamientos filosóficos o filosófico-políticos de Kant. Kant había planteado al final del siglo XVIII un proyecto político que se denomina el **Proyecto de la Paz Perpetua**, texto escrito en 1795 y que pretende sentar las bases racionales para que la humanidad en el futuro alcance la libertad, la realización del hombre y las metas de racionalidad. Ese es el proyecto kantiano teleológico-histórico dirigido a la obtención de una meta de racionalidad. Y está condensado en varios libros, pero sobre todo en este trabajo que se denomina el **Proyecto de Paz Perpetua**. Es un proyecto que implica la idea del progreso, un proyecto muy moderno en el sentido de la idea de progreso, de la continuidad de metas. Supone este proyecto kantiano, que la historia va a ser ayudada por la propia naturaleza para alcanzar esas metas finales, para hacer avanzar al hombre como ser histórico y como ser natural hacia la realización de su humanidad, de los fines para los que estaría llamado.

En ese sentido Kant está muy influenciado por los proyectos de la revolución

francesa. La obtención de la paz perpetua se obtendría, según Kant, conservando los Estados, haciendo que entre ellos se procure un equilibrio y controlando las pasiones alrededor de lo que llamaríamos desde Freud una pulsión de muerte, una pulsión de destrucción, controlando esas pulsiones, gracias a un instinto natural de conservación que tendría el ser humano. Es decir, Kant confía en que la humanidad no llegue a destruirse en las guerras, gracias a que el miedo, o lo que podríamos llamar la pulsión misma de conservación, impediría que los humanos llegaran a la destrucción.

Y el planteamiento de Kant es ciertamente utópico, su planteamiento se refería a las pasiones, la pulsión no era un concepto que existiera en la época, se hablaba de las pasiones, las pasiones que llevan a los hombres a matarse en guerras, etc., van a ceder ante el instinto de conservación. Un planteamiento rousseauiano: los hombres, originalmente en estado de guerra, terminarán por ponerse de acuerdo en procura de su propia seguridad, decía Rousseau, y Kant retoma esa idea.

Utópicamente, ya que es la naturaleza, es decir el instinto de conservación, que estaría latente en todos los humanos, lo que acudiría en ayuda de la razón para que los hombres no se mataran unos a otros. De manera que, gracias a ese miedo, a esa pulsión de conservación, los hombres terminarían por abandonar su práctica destructiva o autodestructiva de la humanidad para alcanzar los fines a los que la humanidad estaría llamada, a la realización de lo humano.

Ese planteamiento kantiano pudiéramos cuestionarlo diciendo que tiene problemas. Concretamente que hace predo-

minar el miedo sobre la misma creación, la experimentación, es decir, confía demasiado en esa pulsión de conservación, o sea el miedo, lo que predomina sobre las pasiones, limita las pasiones, limita el sentido también en el campo experimental, la subjetivación que pasa por la pasión. Otro problema, aparte de promover el miedo, es que promueve las ilusiones, o sea, para alcanzar esos fines de paz perpetua habría que pensarlo en términos de una curva hasta el infinito, es una realización que es postergada y postergada, suponiendo un acuerdo de voluntades que no se termina por lograr. Y el tercer problema de esa utopía kantiana es promover el cansancio, la promoción de la espera, la espera de los fines, la espera de la humanidad sin pobres, la espera de la humanidad sin ignorantes, la espera de la humanidad sin explotación, etc. Con el tiempo, que pasa y pasa, los cuerpos terminan cansados de esperar, cuerpos fatigados, tensionados por el tiempo.

Pero el planteamiento kantiano es utópico evidentemente por más de que es la utopía oficial de la modernidad, de manera que pasa como el saber oficial, la ciencia oficial. Estos planteamientos fueron cuestionados por otras posiciones filosóficas y sociológicas. Concretamente pudiéramos situar a Charles Fourier, a comienzos del siglo XIX, en 1808, quien ante el problema de que el mundo estaba dividido entre dos imperios, el imperio inglés y el imperio de Napoleón proponía que uno de los dos triunfara lo más rápidamente posible, no importa cuál, para que dejaran el mundo en paz. Ese es el planteamiento de Fourier, es decir, una búsqueda lo más rápidamente posible de un super imperio mundial.

¿Para qué un super imperio? Según Fourier si hay un super imperio, un su-

per imperio que no tiene contrincante, que nadie se le puede oponer, la única posibilidad que le queda al super imperio es desdibujarse, el hipotético emperador será un personaje de leyenda, pero que no se sabría si existe o no existe. Y para que nos dejen en paz. ¿Por qué? Porque lo que le interesaba a Fourier era la circulación libre de las pasiones en su espacio cotidiano, diríamos en términos de Foucault, hoy, los procesos de experimentación y de sujetivación por fuera de las identidades rígidas, constituidas desde los poderes.

Fourier hablaba de pasiones, pasiones en el espacio doméstico, pasiones en la vida cotidiana que permitan crear sujetos, crear lo que llamaríamos procesos de sujetivación por fuera de ese sujeto dominado, sumiso. De manera que había en Fourier no una posición histórica teleológica de alcanzar una meta, sino más bien de desdibujar lo más rápidamente posible el conflicto político, macropolítico para entrar en lo que para él es más importante: la vida cotidiana, los lugares del sujeto y de sujetivación en la vida cotidiana, es decir, lo que pudiera ser un ser universo micropolítico.

Fourier se preguntaba, concretamente, ¿a dónde nos conducen estas ideas de progreso? Y la respuesta es contundente: a la catástrofe, a la catástrofe social, a la perversión de la vida cotidiana, a la perversión de la sociedad, al debilitamiento de las masas en lo que son auténticamente fuertes, sus deseos, en los espacios domésticos, dice él. Y esto a nombre de unos principios históricos, estatales, que en el fondo no tocan para nada a las masas.

Vista así la concepción de Fourier es el opuesto exacto a la concepción kantiana, moderna. Y lo que le pasaba a Fourier, concretamente era que él detestaba la ma-

cropolítica, o sea, esa política representativa, dirigida por unos vectores teleológicos, etc., porque esa macropolítica descuidaba lo que para él era lo más importante, no la política, sino la estética, la estética de las pasiones. Para Fourier hay una aproximación que se está viviendo cada vez más hoy entre política, ética y estética, y para él lo importante era, ciertamente, la estética de las pasiones, cómo se expresan las pasiones, cómo se producen en el espacio y en el tiempo, afectos, movimientos que conducen a los sujetos a un mundo experimental, novedoso, en el fondo, una felicidad en el aquí y en el ahora, y no una felicidad proyectada históricamente hacia un futuro.

Habría entonces una perspectiva en Fourier, que no es la del Estado frente a la sociedad, sino, más bien, el imperio global y lo cotidiano, que no es ni siquiera lo social, sino que es el universo de las pasiones. Kant a través de las relaciones entre Estados trataba de llegar por una vía macropolítica a la realización de los fines. Fourier, no; para Fourier el problema es el imperio global y la vida cotidiana como universo poblado de pasiones.

Dice Roland Barthes en su bello estudio, que se llama **Sade, Fourier Loyola**, cuando habla de Fourier, ese imperio global se acomoda muy armoniosamente con lo doméstico pasional, y es la nueva pareja, propuesta por Fourier, lo doméstico y el imperio global, la que destituye esa dolorosa perspectiva histórica, progresista, propia de la modernidad. Es una tesis, pues, evidentemente utópica, pero que tiene que ver, quizá, más directamente con una micropolítica.

Hay otros sociólogos, también de la época, un poco más tarde está Simmel, por ejemplo, es un sociólogo que habla de

secretos, de la transmisión del secreto, de cómo se vive el secreto a nivel social. Gabriel Tarde en Francia propone una microsociología, y en ese sentido, Tarde era un hombre poético, dulce quizá, su microsociología se vio aplastada por la macrosociología de Durkheim, que plantea la norma, las reglas del método sociológico.

Gabriel Tarde con su sociología se pregunta: ¿qué es la imitación en la sociedad?; ¿cómo se viven corrientes de imitación, cómo se propaga la imitación, cómo se propagan los gestos, cómo se produce una adaptación de ciertos grupos a gestos y a imitaciones?, es decir, toda una microsociología, una micropolítica. Habla también Gabriel Tarde, qué cantidad de creencia y qué cantidad de deseo funciona en la realización de algunos actos sociales, cómo hay ondas de creencia, ondas deseantes. Hoy diríamos más bien, estrategias de poder, de micropoderes, dice Foucault; agenciamientos deseantes, dice Deleuze. De alguna manera, hay toda una inspiración de esa micropolítica de Tarde del siglo XIX. También escribió un libro Gabriel Tarde que se llama **Sociología de la Moda**, precisamente para poder hablar de la creencia, del deseo.

La inspiración de Tarde fue el filósofo inglés, del siglo XVIII, David Hume. Hume también hablaba de las creencias y, a diferencia de Kant, para él el fundamento del saber es la creencia, mientras que para Kant hay que darle toda una fundamentación en la verdad al saber. Por ejemplo, Hume se preguntaba, bueno, el sol salió esta mañana; yo digo "mañana saldrá el sol", pero eso es sólo una creencia, sólo lo puedo afirmar como creencia. Es decir, Hume insertaba ya la creencia de la misma manera que Tarde inserta la creencia en la sociología, y Hume insertaba también la pasión, cuando

dice, analizando las teorías políticas que él no cree que un mal de la humanidad sea el egoísmo. Por ejemplo, Rousseau sí planteaba que el gran problema de la humanidad era el egoísmo, todas las teorías de **El Contrato Social** lo afirmaban.

Para Hume, de la misma manera que para Gabriel Tarde todas las teorías de **El Contrato Social**, y todas las teorías propias de su época, siglo XVIII, nosotros diríamos también en el siglo XIX, teorías modernas, todas las teorías son incompletas, no por el egoísmo humano, sino más bien porque en el fondo de la humanidad lo que cuenta no es la piedra sólida del egoísmo, sino más bien lo líquido de las pasiones, como decía Fourier. Fourier también tendría una inspiración quizá en Hume, el problema son las pasiones, las pasiones son flujos deseantes, la expresión es de Hume, después la retoma Deleuze. Y el problema político es el de dejar expresar esas pasiones, no limitarlas, no reprimirlas, el verdadero problema para Hume es dejar expandir las pasiones. De manera que, por eso, me parece que hay un eco de Hume en Tarde, de Hume en Fourier cuando hacen el planteamiento de las pasiones.

Pero, en términos de filosofía política, para hablar de la actualidad, tendríamos que hacer referencia, concretamente, a dos filósofos que ya he mencionado hoy acá, que son Michel Foucault y Gilles Deleuze, dos filósofos que han marcado particularmente este final de siglo. De Deleuze en el momento de su muerte se dijo que quizá es el más grande de los filósofos del siglo, se lo comparaba con Heidegger y, como decía el mismo Foucault, su pensamiento quizá todavía está girando muy por encima de las otras cabezas y no lo hemos asimilado suficientemente. ¿Por qué son importantes ellos dos para

una filosofía política contemporánea? Porque estarían en esa condición micropolítica rompiendo, pues, con los planteamientos de corte utópico, pero retomando la fuerza que tenían los planteamientos del pasado, por ejemplo, alrededor de la pasión, alrededor de la creencia, alrededor de los ejercicios de poder en el espacio social microcotidiano.

Para ellos el campo social, el espacio social hay que verlo en términos micropolíticos, no macro, ya la noción de campo es quizá en ese sentido micropolítica, es decir, hacer sobre el campo social un microanálisis, una microfísica, en donde el papel fundamental lo cumplen, no las formas políticas como, por ejemplo, el Estado o el poder gubernamental, representativo, o el príncipe, sino más bien, las fuerzas que circulan en el espacio social. En ese sentido, alguien como Deleuze, cuando se pregunta de qué está hecho ese "ello" social, o qué hay en "ello" social, "ello" en términos de probabilidad.

¿Cuál es la característica de "ello" social? Responde, "ello" fluye, quizá, a la manera como los utopistas planteaban también los flujos de pasión, los flujos de creencia. Ello fluye, ello fluye por todas partes, dirá Deleuze. Hay líneas, hay flujos que son utilizados por el saber y el poder. Por ejemplo, al mirar la conquista de América, ante todo una conquista hecha por unas líneas abstractas, pero que fluyen sobre la naturaleza americana, una línea abstracta como la de la búsqueda del Dorado que fluye por fuera de las estrategias concretas de conquista o de colonización, es el flujo que permite la conquista americana. El ejemplo lo pongo yo, no Deleuze, se me ocurre que puede ser por ese lado. Deleuze habla de las cruzadas, las cruzadas medievales más que estrategias de poder de colonización, o de

movilización religiosa, que también lo eran, ante todo son flujos económicos, flujos monetarios que no lograban incorporarse dentro del espacio europeo y que tenían que salir de todas maneras por fuera de ese espacio, son esos flujos monetarios los que explican que después detrás del flujo monetario venga la cruzada, ya como estrategia del poder. De manera que hay flujos, hay pulsiones en esta concepción deleuziana. En Foucault el campo social se ve como un campo micropolítico también, pero como un campo de estrategias, más que un campo de flujos, de fluir, es un campo de estrategias, un campo de relación entre fuerzas activas, fuerzas reactivas, fuerzas que se resisten, Foucault decía que entre todo esto se crean unas estrategias de poder.

De manera que allí habría unas respuestas contemporáneas de corte micropolítico. Concretamente, por el lado de Deleuze, lo social son los flujos, los flujos monetarios, los flujos de pasiones, los flujos funcionales, los flujos deseantes, preindividuales, impersonales, que son lo constitutivo de lo social. Para Foucault, lo social sería un campo de estrategias; para Deleuze, ello fluye, para Foucault ello se estrategiza. Las dos son unas respuestas nuevas a la respuesta dada por el marxismo. Para el marxismo, ello se contradice, es decir, que dentro del mismo campo social se van constituyendo los polos que entran en una contradicción de tipo dialéctico. Pero se sabe que esta posición marxista redundó políticamente en posiciones macropolíticas, oposición entre polos políticos, entre bloques.

Foucault dice, en cambio, yo no veo contradicciones en el campo social, y si las hay eso no es lo importante. Ante todo hay que entender que el campo social es el campo donde se despliega un dispo-

sitivo que tiene sus líneas de poder, de saber, sus estrategias de poder y de saber, y tiene también sus líneas de resistencia y sus líneas subjetivas. Bien, sobre ese texto, ese problema del dispositivo, hay un bello texto de Gilles Deleuze, me parece muy condensado y al mismo tiempo muy preciso, "¿Qué es un dispositivo?"

De manera que he presentado dos temáticas que tienen una relación común. La una es la historia política, donde vemos los problemas políticos contemporáneos, el problema de los genocidios, el problema de las luchas de resistencia contra estos poderes políticos o biopolíticos. Y, por otro lado, desde el campo de la filosofía política, la crisis de los planteamientos modernos, concretamente del planteamiento kantiano, que es el punto de apoyo de la filosofía política moderna, en el texto **Proyecto de la paz perpetua**. Posiciones filosóficas, sociológicas, que se separan de allí: Tarde, Simmel, Fourier y, en la filosofía contemporánea, los microanálisis de Deleuze o Foucault. En conclusión, en esta exposición pudiéramos preguntarnos, en qué se reconoce, pues, una micropolítica. Y es el punto que me parece fundamental. Lo anterior no ha sido, sin sentar las bases para llegar a esto.

Una micropolítica se distingue ante todo por la concepción que tiene del poder. O sea, para la micropolítica, a diferencia de la macropolítica, el poder no es el Estado, el poder no es el príncipe, el poder no es el aparato gubernamental, el poder no es la ley. Y desde las monarquías absolutistas hasta el socialismo se concibió el poder como el ejercicio de la ley. Se suponía que el poder estaba centralizado alrededor del Estado y que el Estado era el aparato creador y aplicador de las leyes. ¿Con el fin de qué? Con el

fin de controlar la población, orientarla en determinada dirección y suprimir los ilegalismos. Sin embargo, podemos decir que los ilegalismos son los que producen la ley, como les dije al principio. Es decir, se hace la ley para impedir un comportamiento ya existente, de manera que una micropolítica se definiría porque no es una política que sea respuesta a ejercicios del Estado o del aparato centralizado del poder. Tampoco es una política desde el aparato centralizado. Una micropolítica, anterior a la macropolítica, tiene que ver directamente con los comportamientos sociales antes de que sean pasados por el esquema de la legalidad y el ejercicio del poder del Estado. En ese sentido el poder en la concepción micropolítica es anterior a la política, no es la ley, no es el Estado, es la fuerza de lo social, es una fuerza primaria, es una fuerza activa, es la vida misma puesta en dinamismo. De manera que en la micropolítica estaría el poder no como aparato representativo, sino más bien como fuerza primaria constituyente.

En la micropolítica el poder no es el aparato representativo, el poder no es el Estado, el poder no es el príncipe, el poder ante todo es esa fuerza. La primera característica de una micropolítica estará en la concepción del poder, poder como fuerza primaria constituyente más que aparato de representación. Cada vez que hablamos del poder como representativo, el poder vinculado al Estado o el poder de Estado, el poder que tiene que ver con el príncipe. Estamos entrando en el campo de una macropolítica, menos efectiva, menos vital, quizá, y saliéndonos del campo de la micropolítica que ubica el poder como una fuerza constituyente de lo social.

La micropolítica es minoritaria y no mayoritaria. Cuando se dice minoritario

no se quiere decir que se trata de una pequeña política o que se trata de unas pequeñas luchas o para menos gente, o que es una política hecha solamente para grupos o para individuos. La diferencia entre lo mayoritario y lo minoritario no es cuantitativa. Y además, si fuese cuantitativa, lo minoritario sería la mayoría. Hay un concepto minoritario por excelencia, el concepto de masa, de masa en el sentido de Fourier, es ahí donde se expresan las pasiones, todo ese microanálisis fourierista se expresa en la masa. Clase social, en cambio, es un concepto mayoritario, mayoritario en la medida en que se plantea en términos de oposiciones, de contradicciones.

Se llama minoritario no por la cantidad; es minoritario porque no busca los centros de poder, no busca el control de lo social desde un lugar central, no busca unos mecanismos burocratizados en la administración. Es en ese sentido la lucha transversal una lucha minoritaria, son luchas estilo mayo del 68, que no están tratando de llegar al poder político representativo.

Lucha minoritaria también se llamaría aquella que es secreta, que no pasa por un aparato organizado, tipo partido o sindicato, y se llamaría minoritario, también, todo ese nivel de los comportamientos efectivos de la vida cotidiana. Mientras que lo mayoritario correspondería más bien a sistemas representativos. Kant mismo establece esta distinción, a pesar de ser Kant el fundamento de la modernidad. De todas maneras, tiene unos elementos asombrosos del fundamento de la era contemporánea. Kant establecía la diferencia entre lo mayoritario y lo minoritario en estos términos. Llámase minoritario usar la conciencia por fuera de toda autoridad. En cambio, llama mayo-

ritario el uso de la conciencia crítica frente a la autoridad. Esto lo dice hablando de los procesos revolucionarios. Sería mayoritaria la posición de aquel que empieza por hacer una crítica a la autoridad, por fijar una posición desde un partido. Lo minoritario correspondería a ese lugar entusiasta de los espectadores de la revolución, que van a ser definitivos también para el triunfo de la revolución, pero que están usando su conciencia por fuera del ejercicio de toda la autoridad.

Ser mayoritario sería, igualmente, pensar y actuar a partir de constantes, a partir de modelos, a partir de patrones. En cambio, lo minoritario es actuar y pensar con variables, improvisando, sin evaluarse con un patrón, ser mayoritario sería como lo señala Roland Barthes, ser buen marido, buen padre, buen soldado, como era la consigna de Mussolini. O como dice Roland Barthes: ser hombre, ser blanco, adulto, habitar la ciudad, heterosexual. Ese es el mayoritario francés. Y Barthes mismo se considera un minoritario cuando dice en el texto **Barthes por Barthes** "parece que lo natural en Francia es ser católico, bien diplomado, casado y con un hijo". Roland Barthes, él, en cambio siempre perteneció a alguna minoría, a algún margen de la sociedad, a algún margen del lenguaje, a algún margen del deseo, del oficio o de la religión.

De manera que, quizá, esas son las posibilidades de subjetivación, que se afirman minoritariamente, que tiene que ver con esa afirmación de lo minoritario, que tiene que ver con el cuestionamiento del principio de la identidad clásica, para afirmar las posibilidades del tercero excluido, como les decía hablando de los principios filosóficos modernos. Quizá la característica fundamental de una micropolítica es que no se dirige hacia la cons-

trucción de realidad porque no pasa sobre la noción de la realidad, fundamentalmente, sino que va más allá, es decir, no se queda en el problema del trabajo, en el problema de la naturaleza, en el problema del lenguaje, va más allá, va hasta tocar la identidad. Romperla, cuestionarla, producir una transformación allí.

Macropolítica sería construir realidad, promover realidad dentro de esos campos conocidos del trabajo, la relación con la naturaleza, la relación con el lenguaje. Micropolítica, en cambio, lo que tiene el límite, es la disolución del principio de identidad, es lo que más puede temer la macropolítica porque si se destituye el principio de identidad la macropolítica no se puede implementar. Pero es tocando ese límite de la identidad donde se hace la micropolítica que pasa por los procesos de subjetivación, de afirmación de la diferencia, apertura del campo experimental, tanto a nivel individual como grupal o como social en su conjunto. En este sentido se afirma que el cuestionamiento de la identidad y la afirmación del tercero excluido es la gran posibilidad en las luchas micropolíticas contemporáneas.

Cuando se habla de ese campo experimental, de ese campo micropolítico hay que entender que no se trata ni siquiera de una promoción del sujeto, se trata más bien de una promoción del afuera del sujeto, el sujeto sería una producción del poder, el sujeto es producido en nosotros como un hábito o como un conjunto de hábitos, aquellas costumbres que repetimos todos los días.

¿Qué es un sujeto?, preguntaba hace poco en un curso, preguntaba para responder, el sujeto no es nada más que un conjunto de hábitos a los que estamos acostumbrados. En cambio, la subjetiva-

ción sería la experimentación por fuera de nuestros hábitos. Es allí donde se abre un cambio de resistencia al poder. El poder en una micropolítica del poder no es algo por fuera de nosotros, el poder está dentro de nosotros mismos. La micropolítica intentaría ir por fuera de esos hábitos, abrir ese campo experimental y construir de esa manera, lo que llamamos con Foucault, los procesos o vivir los procesos de subjetivación por fuera del sujeto como instrumento del poder.

De manera que, en conclusión, el reconocimiento de una micropolítica pasaría por esos parámetros, es una de las condiciones quizá básicas del hecho político contemporáneo, es la afirmación de lo micropolítico en términos de lo minoritario, no buscar los lugares centralizados del poder, el lugar de la ley, del Estado, sino más bien como ello social, con sus fuerzas, el poder como fuerza primaria que pasa por los sujetos desconstruyéndolos, en vez de construir procesos subjetivos. Con eso se abre todo un campo político contemporáneo que nos permite explicar el porqué en la actualidad no está tan vigente ese proyecto moderno de la toma del poder político central ni la idea de hacer una realización histórica hacia el futuro, tratando de obtener unas metas; cómo el problema cada vez más tiende a verse en términos del sujeto frente a sí mismo, constituyendo estas condiciones de liberación, abriendo campos experimentales, nuevas potencialidades, nuevas posibilidades de percepción y de elección. Es por allí por donde se produjo el estallido en este final de siglo XX, concretamente desde mayo del 68, y donde, quizá es posible vivir y experimentar la política contemporánea desde el campo de la micropolítica. Bien, eso era lo que tenía preparado para decir hoy.