



DE LA GENEALOGÍA DE LA INDISCIPLINA A LA UTOPIÁ NECESARIA PARA EL REINICIO PERMANENTE DEL SISTEMA

Teresa Lenzi e Jesús Pérez García*

RESUMEN

“De la genealogía de la indisciplina a la utopía necesaria para el reinicio permanente del sistema” es un texto que pone en perspectiva el linaje del pensamiento sobre la indisciplina en cuanto comportamiento sociopolítico, para actualizar el tema y contextualizarlo como herramienta de ejercicio de ciudadanía y vida compartida en sociedad. De forma fragmentaria, el texto entra y sale de diferentes momentos históricos para constatar que la cuestión de la desobediencia y la indisciplina son capacidades inherentes a las personas. No hay poder que no lleve consigo la desobediencia, la indisciplina, la transgresión: aniquilar una cosa — el sueño de la dominación —, significa renunciar a una categoría profundamente humana. No es posible tampoco hacer ciencia de la desobediencia en cuanto a tener certeza de cuándo es su momento, el momento de la indisciplina, pero de lo que sí tenemos certeza es de que, en los tiempos de la violencia simbólica, en los días en que “democracia” se asocia a “connivencia”, la desobediencia y la indisciplina seguirán siendo como siempre los motores de la sociedad. Si es preciso un poder, es precisa la libertad; si es precisa la ley, es precisa también la sabiduría para saber saltársela. Como dirían los griegos, “el kairós”

PALABRAS-CLAVE: Genealogía de la Indisciplina. Poder Simbólico. Kairós.

ABSTRACT

“From the Genealogy of indiscipline to the needed utopia for the permanent reboot of the system” is a text which puts into perspective the ancestry of thought about indiscipline as sociopolitical behavior to update the theme and contextualize it as a tool for exercise of citizenship and shared social life. Piecemeal, the text enter and get out of different historical moments to find that the question of disobedience and indiscipline are inherent in people skills. No power does not entail disobedience, indiscipline, transgression: to annihilate one thing (dream of domination) means giving up a deeply human category. You can not do science about disobedience as to be certain of when it is time, the time of discipline, but what we do have for sure is that in times of symbolic violence, in the days “democracy” is associated with “collusion”, disobedience and indiscipline continue, as will always remain, the engines of society. If you need power, freedom is required; if the law is accurate, it is also precisely the wisdom to know when to skip it. As the Greeks would say: “kairós”.

KEYWORDS: Genealogy of Indiscipline. Symbolic Power. Kairos.

“Caminando el Señor por junto a los sembrados un día de Sábado, sus discípulos se adelantaron y empezaron a coger espigas, y a comer el grano.

Sobre lo cual le decían los fariseos: ¿Cómo es que hacen lo que no es lícito en Sábado?

Y él les respondió: ¿No habéis vosotros leído jamás lo que hizo David en la necesidad en que se vio, cuando se halló acosado por el hambre, así él como los que le acompañaban?

¿Cómo entró en la Casa de Dios en tiempo de Abiatar, príncipe de los sacerdotes, y comió los panes de la proposición, los cuales no era lícito comer más que a los sacerdotes, y dio de ellos a los que le acompañaban?

Y añadió: El Sábado se hizo para el Hombre, no el Hombre para el Sábado.

En fin, el Hijo del Hombre aún es dueño del Sábado.”

(La Biblia: Marcos, II, 23-28)

“El mejor gobierno es el que tiene que gobernar menos.”

(Henry David Thoreau)

Ya en el siglo XIV, dijo Guillermo de Ockham [1] que el individuo sería capaz de escoger y saber lo que es cierto y errado sin que fuera necesaria ninguna intervención exterior, y que los hombres tendrían el derecho de decidir su fin, y que la sociedad no debería de imponer nada a ellos.

A su vez, en 1548, Étienne de La Boétie [2] escribió el “Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el Contra uno”, en el cual planteó la cuestión de la legitimidad de cualquier autoridad sobre un pueblo, analizó las razones de la sumisión (relación dominación/ servidumbre), y discurrió especialmente sobre una cuestión que obsesiona a aquellos que aman la libertad: ¿por qué los individuos obedecen leyes que son injustas?

Por aquellos mismos años, el teólogo español Francisco de Vitoria [3] se plantea cuestiones similares ante sus alumnos de la Universidad de Salamanca:

no es lícito al príncipe dar una ley que no atienda al bien común; de otro modo sería una ley tiránica, no una ley justa, puesto que se trata de una persona pública, que está ordenada al bien común, y es un ministro de la república. Le es lícito al príncipe mirar por su propio bien privado, pero no por medio de la ley. (1995, p. 6)

Y prosigue:

no solo no le es lícito, sino que es imposible que dé una ley que no

4. Henry David Thoreau (Concord, 12 de Julio de 1817 — Concord, 6 de Mayo de 1862). Escritor estadounidense, poeta, naturalista, activista anti-impuestos, crítico de la idea del desenvolvimiento, investigador, historiador, filósofo y transcendentalista. Obras que le dieron notoriedad: Walden, una reflexión sobre la vida simple cercada por la naturaleza, y Desobediencia Civil, una defensa de la desobediencia civil individual como forma de oposición legítima frente a los estados injustos. Los títulos citados fueron leídos en ediciones castellanas y aquí fueron traducidos por los autores de ese artículo.

5. Thomas Hobbes. Inglaterra, 5 de Abril de 1588 — 4 de Diciembre de 1679. Filósofo cuya obra Leviatán (1651) influyó de manera importante en el desarrollo de la filosofía política occidental.

6. John Locke. Wrington, 29 de Agosto de 1632 — Essex, 28 de Octubre de 1704. Pensador inglés considerado el padre del empirismo y del liberalismo moderno.

7. Jean-Jacques Rousseau. Ginebra, Suiza, 28 de Junio de 1712 — Ermenonville, Francia, 2 de Julio de 1778. Escritor, filósofo, músico, botánico y naturalista definido como un ilustrado, a pesar de las profundas contradicciones que lo separaron de los principales representantes de la Ilustración.

atienda al bien común, porque tal ley no sería ley, y si constara que de ninguna manera mira al bien común, no habría que obedecerle. De lo cual se sigue un corolario: que aunque una ley haya sido bien dada y sea justa, si se hace inútil con el paso del tiempo, esa ley cesa y no hay que mantenerla. Se sigue también que aunque una ley sea justa, si hubiera alguna provincial en la que fuese inútil o perniciosa, allí no habría que obedecerla. (1995, p. 7)

En 1849, Henry David Thoreau [4] escribe un compendio, que inicialmente se tituló Resistencia al Gobierno Civil, que acabaría siendo La Desobediencia Civil, en el cual defendía la idea de que ante la explotación se hacia necesaria la protesta, la desobediencia, ya que nadie tiene el derecho de explotar o hacer sufrir a nadie. En este tratado, Thoreau explica las razones por las cuales se negó a pagar los impuestos: un acto de protesta contra la esclavitud y la guerra mexicana.

Este brevísimo preámbulo, mas que una manera de iniciar el texto, quiere poner de relieve el hecho de que las preocupaciones con el decoro hacia las reglas sociales constituyen una pauta presente desde hace mucho en la sociedad occidental, y que la razones de eso no pueden ser simplificadas porque están relacionadas con la complejidad de las relaciones sociales, así como con las ambiciones de poder y de control, y también con lo que se puede definir como la naturaleza opresora de los seres humanos. Por otro lado, la complejidad del tema de la obediencia y de la desobediencia se encuentra ubicado en una zona de frontera muy delicada entre el reglamento social, favorable a la organización de los grupos para su bienestar y los controles de los gobiernos a favor de la conquista de sus objetivos. Y esto significa hablar de poder.

El poder, o los poderes, no son un privilegio humano (muchos grupos de animales manifiestan tendencia a eso), pero son parte constituyente de todos los sistemas y organizaciones sociales, políticas y económicas de cualquier sociedad. Están presentes en los núcleos religiosos, familiares, de entretenimiento y en los círculos intelectuales. El tema es recurrente y sigue en pauta: además de los ejemplos citados anteriormente, podemos aún aludir a Thomas Hobbes [5] (1588-1679), que ya en el siglo XVI comienza a escribir sobre la estructura del poder. Luego, John Locke [6] (1632-1704), teórico importante del liberalismo, que defendía en sus tratados que el estado natural era el orden y la razón, y que estos se establecían a través de poderes instituidos. Por su parte, Jean Jacques Rousseau [7], en 1762, publicaba *El Contrato Social* — la causa de su expulsión de Francia —, obra en la cual analiza las relaciones de poder entre el pueblo y los soberanos como mandatarios del pueblo, defendiendo la idea de la República como forma ideal de gobierno. Estos son ejemplos conocidos y germinales: delimitadores, por tanto. Y si siguiésemos, el listado sería extensísimo. Por otra parte, es importante subrayar que las conceptualizaciones y categorizaciones concernientes al poder difícilmente podrían ser resumidas (poderes

políticos, poderes económicos, religiosos, familiares, de género, de estado...) porque son muchas y abarcan todos los sectores de las sociedades, y se ramifican y actualizan concomitantemente a las nuevas configuraciones socioculturales.

Es importante también subrayar que lo que aquí interesa es examinar las relaciones de poder en el campo de las relaciones sociales, aunque sea inevitable reconocer que éstas se conforman bajo las interacciones e influencias de todos los poderes constituidos y actuantes en cada tiempo histórico. Más aún, interesa especialmente pensar en las formas de identificación, automatización, interiorización y obediencia que producen las diferentes manifestaciones y relaciones de poderes en los grupos sociales.

Si seguimos a Michel Foucault, podemos decir que “poder” es todo aquello que opera mediante leyes, aparatos e instituciones que accionan relaciones de dominación. Tal comprensión es clara en lo que concierne al sentido y funcionamiento de cualesquiera que sean las estructuras de poder, pero carecerá de sentido y concreción si no logramos identificar los segmentos que componen dichas estructuras.

Cuando se trata de ubicar las estructuras de poder en el ámbito de las relaciones interpersonales o en el ámbito de los fenómenos constituyentes del imaginario social — en donde, de hecho, los poderes se establecen y actúan — esa idea puede sonar abstracta, dado que, por un lado, las instituciones que efectúan la propagación de los imaginarios son muchas, y pocas veces se reconocen como instituciones, además de que se valen de estrategias de enunciación en las cuales se eximen de coerción — es decir, expresan, de manera indirecta, que los destinatarios no son exigidos a recibirlas o interactuar con ellas. Y por otro lado, puede resultar abstracto porque, en el caso de las relaciones sociales y interpersonales, no siempre es posible identificar el enunciador de tales poderes, ya que estos suelen también ser corporaciones muy abstractas. Es decir, tales instituciones se valen en su manifestación de la idea de que el juego del poder se establece siempre a partir de un acto consciente de parte de los involucrados, lo que no corrobora la realidad de las relaciones sociales. Antes así fuera. Tal como sostiene también Foucault (1991, p. 17), “lo crucial del poder no es la servidumbre voluntaria”. Lo crucial quizás se encuentre, no en sus formas más explícitas, sino en sus formas discretas de inmiscuirse — como suele ser el caso de las propagaciones simbólicas, de los bombardeos de simulaciones y de los simulacros que conforman el ámbito de la comunicación y del entretenimiento. Por tanto, cuando Foucault cuestiona la voluntariedad de la servidumbre por la cual se pregunta La Boétie, justamente está dando sentido a las atónitas preguntas del pensador renacentista: “¿De dónde tomaría tantos ojos con los cuales os espía si vosotros no se los hubiérais dado? ¿Cómo tiene tantas manos para golpear si no las toma de vosotros? ¿Cómo tiene algún poder sobre vosotros si no es por obra de vosotros mismos? ¿Qué os podría hacer si vosotros no fuerais encubridores del ladrón que os roba, cómplices del asesino que os mata y traidores

a vosotros mismos?” (LA BOËTIE, 1995, p. 14). Foucault cuestiona la voluntariedad de la servidumbre, en tanto que voluntad implica una consciencia de, en este caso, servidumbre.

Sobre esto dijo Fredric Jameson (1993, p. 16): “si toda la realidad ha devenido profundamente visual y tiende a la imagen, entonces, en la misma medida, se torna más y más difícil conceptualizar una experiencia específica de la imagen que se distinguiera de otras formas de experiencia.” Son los aparentes procesos de naturalización de la cultura, — a los cuales también se dedicó Roland Barthes — que conllevan a que hechos artificiosos sean absorbidos en el imaginario como nativos. Y es ahí en donde reside una de las formas de poder más eficientes: aquella que actúa directamente sobre las estructuras morales y éticas de las personas, estableciendo una especie de contrato continuo y automático de adhesión.

Foucault (1991, p. 3) tenía muy claro que el tema se revestía de muchos colores y así lo expuso:

es cierto que me he visto un tanto implicado en el tema del poder, y podría inferirse fácilmente que en tanto el sujeto se encuentra en relaciones de producción y significación, se encontraría igualmente en situaciones de poder, las cuales son a su vez sumamente complejas.

Por otro lado, nos dijo Foucault (1991, p. 157) que:

entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano entre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento.

A partir de ese planteamiento de Foucault nos encaminamos hacia el poder simbólico y su consecuente eficacia sobre el cuerpo social. Es decir, el poder o los poderes que infieren sobre lo conceptual, sobre lo espiritual y sobre la conformación de las identidades; los poderes en cuanto creadores y propagadores de mitologías, sin los cuales, cualquier reflexión en el ámbito social queda incompleta.

La eficacia simbólica, en cuanto resultado de las instancias de los poderes, es así expresada por Bourdieu (2007, p. 113):

todos los órdenes sociales sacan partido sistemáticamente de la disposición del cuerpo y del lenguaje para funcionar como depósitos de pensamientos diferentes, que podrían ser detonados a distancia y con efecto retardado, por el solo hecho de volver a colocar el cuerpo en una postura global apropiada para evocar los sentimientos y los pensamientos que le están asociados, en uno de esos estados inductores del cuerpo que, como bien saben los actores, hacen surgir estados de alma. (...) El principio de la eficacia simbólica podría encontrarse en el poder que otorga sobre los otros, y especialmente



sobre sus corpus y creencias, la capacidad reconocida de actuar, por medios muy diversos, sobre los montajes verbo-motores más profundamente ocultos, ya sea para neutralizarlos, ya sea para reactivarlos haciéndolos funcionar miméticamente.

El poder simbólico es invisible porque actúa en instancias interiores de los sujetos sociales, quizás por eso alcance la categoría de violencia. ¿Cuánto de nuestras estructuras intelectuales, morales, estéticas, religiosas y afectivas, por ejemplo, pueden ser consideradas resultantes de una adhesión consciente a los procesos de dominación? ¿Cuánto de nuestro cuerpo físico, intelectual y afectivo sabe sobre el poder que sobre él actúa?

La eficiencia simbólica es eficaz porque es homeopática y porque ocurre más bien por osmosis, como un fenómeno natural e indoloro. Y quizás, insistimos, es por eso que la eficiencia simbólica es un acto violento, lo que Bourdieu denominó Violencia simbólica. La violencia simbólica es esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por lo tanto, a la dominación) cuándo sólo dispone para pensarlo y pensarse o, mejor aun, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta se presente como natural (BOURDIEU, 1999, p. 224-225).

La tesis de Bourdieu sobre la violencia simbólica es compleja y no puede ser resumida abruptamente ya que exige que se lleve en consideración el concepto de *habitus* (que nos permitiría entender la adhesión en cuanto una suerte de trascendente histórico, con lo cual un proceso mucho más complejo que la pura coerción o el mero voluntarismo); también requiere que se considere el concepto de campo (el campo constituye los *habitus* y los *habitus* contribuyen a constituir los campos como mundo signifiante, dotado de sentido y en donde vale la pena desplegar las propias energías); y aún la noción de inversión, de illusio, de organización narcisista de libido, procesos continuos a los cuales somos expuestos desde el seno materno y que son “transacciones imperceptibles, compromisos semiconscientes y operaciones psicológicas (proyección, identificación, transferencia, sublimación, etc.) estimuladas, sostenidas, canalizadas e incluso organizadas socialmente”. En ese proceso “los ritos de institución, y muy en especial los que prevé la institución escolar” (BOURDIEU, 1999, p. 218).

Así que centramos directamente la atención en la violencia simbólica en cuanto ese fenómeno que interviene arbitrariamente en la construcción de las identidades individuales y colectivas, y en la capacidad que tienen los agentes en posición dominante de imponer sus producciones culturales y simbólicas — hecho que juega un papel esencial en la reproducción de las relaciones sociales de dominación. La violencia simbólica, dijo Bourdieu (1999, p. 173), es esa violencia que arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose

en unas “expectativas colectivas”, en unas creencias socialmente inculcadas, y que tiene esa capacidad de ser incorporada como hecho natural, tal como también afirmó Bourdieu (1999, p. 232), *la capacidad de hacer caso omiso de la arbitrariedad de la producción simbólica, y por lo tanto para ser aceptado como legítimo*.

Para Bourdieu, la producción simbólica tiene carácter de violencia justamente porque tiene como trasfondo el desconocimiento de los agentes sociales sobre las estructuras que sostienen estos mismos procesos simbólicos. Así explicaba Bourdieu (BOURDIEU y LÔIC, 1995, p. 120):

llamo desconocimiento al hecho de reconocer una violencia que se ejerce precisamente en la medida en que se le desconozca como violencia, al hecho de aceptar este conjunto de premisas fundamentales, pre reflexivas, que los agentes sociales confirman al considerar al mundo como autoevidente, es decir, tal como es, y encontrarlo natural, porque le aplican estructuras cognoscitivas surgidas de las estructuras mismas de dicho mundo.

La violencia simbólica constituye por lo tanto una violencia que no es invisible y que es ejercida con el consenso y o el desconocimiento por parte de quien a ella adhiere y por quienes también la reproducen. Este tipo de violencia es dulce y indolora porque oculta las relaciones de fuerza que están por debajo de las operaciones a través de las cuales ella se configura. La violencia simbólica suele ser mucho más eficaz de lo que en principio se puede imaginar, porque ocurre de diversas formas y no se puede identificarla de inmediato como violencia, ya que no se notan, no se saben, no se presuponen. Y así, además, pueden mantenerse mucho más tiempo en acción.

Uno de los campos de gran eficacia del poder simbólico se da en el ámbito de las propagaciones imagéticas — ya sea en el ámbito individual o colectivo — porque es en esa esfera en donde ese poder suele actuar de manera muy lúdica, silenciosa y continuada, y por una especie de osmosis — a través de los sistemas informativos, comunicativos, publicitarios y artísticos. En este caso, los medios de comunicación se conforman como productores simbólicos especializados, y aunque estos no pueden ser considerados como las únicas instituciones que intervienen en los procesos de propagación simbólica, en la actualidad, dada la amplitud de los medios difusores, actúan no sólo en las dinámicas de circulación y difusión de las formas simbólicas, sino también en el apoyo de otros tipos de relaciones particulares.

Según Rossana Reguillo (2010, p. 17) “el poder de representación configura imaginarios, conduce colectivos, compromete voluntades y produce imperativos en cuyo nombre se actúa”. Los sistemas simbólicos, escudados en un arbitrariedad cultural, consuman los procedimientos de comunicación, conocimiento y diferenciación, y estos a su vez conforman la constitución del consenso y la reproducción social.

Teniendo en cuenta ese breve resumen de la configuración de los sistemas de poder, especialmente lo que se refiere al poder y alcance de los sistemas simbólicos, proponemos que se piense la cuestión de la indisciplina como una necesidad para el ejercicio crítico, y en consecuencia, como una herramienta fundamental para la actualización *in continuum* de las necesidades humanas.

¿Pero qué se entiende por “indisciplina”? “Indisciplina” es un sustantivo femenino y significa desobediencia, sublevación y rebelión a las normas y ordenes establecidas por un grupo social. En el contexto de las sociedades civilizadas hemos sido convencidos e inducidos a creer que la obediencia a la normalización y a las leyes es condición *sine qua non* para la armonía y supervivencia de las colectividades. De hecho, la convivencia social exige que determinemos y obedezcamos los principios de organización social. Y esto tiene sentido y es de fácil comprensión si pensamos en cuestiones prácticas como las reglas de tránsito y de tráfico o el código jurídico, por ejemplo.

No es posible ser el dominador y el dominado a la vez. Ni todo es lo mismo. Se hace necesaria la toma de posiciones. No podemos asistir a todo y simplemente decir: “así es”. Si no estaremos aceptando la domesticación como una condición ineludible.

Por lo tanto, retomando el principio del pensamiento de Aristóteles: el animal político o ciudadano es un hombre libre que goza de derechos naturales por su competencia para comandar, en cuanto que los hombres dotados apenas de corpulencia física y poco intelecto son aptos para obedecer, y esa analogía se extiende a la relación entre la soberanía de la ciudad y las comunidades que participan en ella con sus especificidades. La ciudad es soberana porque ambiciona el bien común, soberano. El hombre libre es soberano porque es señor de sí mismo, se gobierna a sí mismo.

El “así es” que acepta la domesticación se refiere a una necesidad. La necesidad es justificativa para el poder y también para la servidumbre. “Necesidad” es negociación o, dicho en términos “joseantonianos”, “colaboración de clases” [8]. La necesidad hace referencia a una causa externa que obliga y neutraliza la posibilidad de lo otro.

La tradición existencial que desarrolló Martin Heidegger, ampliada posteriormente por George Bataille y Hannah Arendt, y tan determinante para el estructuralismo y el postestructuralismo, sitúa al ser — permítasenos la digresión ontológica — en la siguiente tensión: el ser no viene dado de una vez por todas, sino que se da en el tiempo. El ser no acontece por necesidad, sino que es la necesidad la que se va configurando en el tiempo. Este darse efectivo del destino como una configuración no predeterminada, sino como producto de la repetición que se transforma en hábito, en signo — más allá de la intencionalidad de su autor — es el kairós.

En la Grecia antigua, lo que nosotros señalamos como “tiempo”, eran tres cosas diferentes: aión — la totalidad de los tiempos (el ser,

el mundo), cronos — el tiempo como sucesión de “ahoras” medidos rítmicamente, implacables, necesarios e indistintos —, y kairós — el tiempo del alma, la ocasión, la noche infinita, el momento que pasó volando, la espera desesperada... “Kairós” no es sólo el modo de llamar a una concepción del tiempo: es la ocasión, es un dios alado y escurridizo al que se agarra por los pelos, los cuales corta con una espada que porta en la mano, y escapa. “Kairós” es el instante de la decisión, es la posibilidad permanente de otra cosa, pero es también es el destino que se construye instante a instante.

El kairós representa una tensión existencial, en tanto que es la mayor expresión de la libertad. En la vida cotidiana son muchas las veces que buscamos una imposibilidad de alternativa, porque es menos angustiosa que el error al que puede abocarnos la libertad.

Núremberg, 1945-46: todo intento de inocencia por parte de los oficiales alemanes en relación a la solución final se resumiría en esta frase: “no tuve alternativa”, o en la suplicante pregunta: “¿qué podía hacer?”.

El deseo y la angustia, el miedo y la esperanza, configuran el teatro del mundo, hecho de personajes que querían ser otros. No es posible ser el dominador y el dominado a la vez: dominar conlleva angustia. Ser dominado, deseo.

El deseo mueve a Eva a cuestionar el mandato divino: la promesa de castigo mueve al deseo. Adán, por contra, acata la ley. Acatar la ley significa permanecer quieto. La serpiente es el alma humana — demasiado humana: es la duda, el “¿por qué no?”, el “¿y si...?””. La secuencia inaugural de la humanidad bien puede ser esta: fruta prohibida, transgresión, sexualidad, público/privado, técnica.

Dios prohíbe; a pesar de todo, Adán y Eva comen la fruta; hacen el amor; se esconden, y tapan sus genitales con hojas de parra. Dicha de otro modo, esta es la secuencia: deseo, discordia, trauma, tabú, ley. Este es el proceso de humanización.

Tras el acto inaugural, representado, por ejemplo, mediante el mito hebraico de Adán y Eva, la humanidad consiste en un proceso de incorporación. La humanidad es adquirida: no se nace humano de una vez por todas, sino que hay un proceso — lingüístico, de comportamiento, religioso... — de incorporación a la comunidad. Es preciso llegar a identificar las palabras y las cosas tal como hace la comunidad. La ley procede de fuera de la propia humanidad si es sagrada. Si no lo es, procede de dentro. No es necesaria: es, pero podría no serlo, de ahí la duda platónica: Lo impío, ¿es impío porque no gusta a los dioses, o no gusta a los dioses porque es impío? (PLATÓN, 1981, p. 241). [9] Cuando desaparece la noción de ley divina, aparece la posibilidad: la ley viene del gobernante o del gobernado.

El giro copernicano que se produce en el siglo XVI deja a Dios fuera del orden humano. El ser humano, como el planeta Tierra, como

8. José Antonio Primo de Rivera, principal ideólogo del fascismo español, señala su ideario como principales baluarte de su teoría política la idea de una concepción descendente del poder y la sustitución de la lucha de clases por lo que él denomina “colaboración de clases” en una empresa superior y unitaria en su destino: la nación.

9. ¿No te das cuenta de que ahora afirmas que lo querido para los dioses es pío? ¿Es esto algo distinto de lo agradable a los dioses, o no?”. Paráfrasis de pensamiento de Platón.

el espectador de *Las Meninas* de Velázquez, pasa a ser el eje de la ordenación (FOUCAULT, 1968, p. 14).

En esos mismos instantes en que el planeta Tierra deja de ocupar el centro del universo, y el sujeto pensante ocupa el centro entorno al que gira la pura extensión, a miles de leguas, en la orilla Oeste del Océano Atlántico, ¿qué lugar ocupan estos seres que viven como Adán y Eva en medio de las fértiles selvas y ríos, sin que nada les falte? ¿Acaso están libres del pecado original? ¿Acaso es este el Paraíso en la Tierra? Ni siquiera el sexo es pecado. ¿Es posible una tierra donde las leyes sean otras tan diferentes? ¿Será que no son leyes divinas y sí humanas? Thomas More, Francis Bacon, Tomaso Campanella... Jean Jacques Rousseau habla del buen salvaje en la “Nouvelle Eloise”. El estado natural gana fuerza: viaje al reencuentro del paraíso. La simbología medieval entra en crisis. Multiplicidades de mundos diferentes invaden el imaginario. Las estructuras medievales se evidencian y comienzan su proceso de disolución, como un sortilegio que dejó de tener efecto sobre el pueblo.

Si en la Edad Media y el Renacimiento, el ser humano era parte del cosmos, con el giro copernicano y la revolución cartesiana, se sitúa fuera. Las cosas pasan a ser mera extensión mecánica, y el mundo pasa de la dualidad creador/criaturas, a la dualidad pensamiento/extensión, mundo real/mundo artificioso, mundo medieval/mundo moderno. Extensión, artificio y modernidad, pasan a ser los grandes mitos. Tensión futuro como mito/futuro como condena. El *mito del telos* final — el progreso. La coacción, anteriormente ubicada en el pasado y la tradición, ahora reside en un futuro al que no asistiremos. La fuerza del mito reside en su capacidad para hacer frente a los hechos y continuar más fuerte que estos.

La sociedad del espectáculo tiene dos vertientes: la del espectáculo creado y captador de adeptos, y la del espectador forzado. La realización del ser que no viene dado de una vez por todas, sino que se hace en el tiempo, se ve cercenada ante los ojos del propio yo, estimulado al movimiento y forzado, al mismo tiempo, a la quietud; abocado descontroladamente al futuro y forzado al inmovilismo; empujado y frenado arbitrariamente, violentado moralmente y beneficiado materialmente. No hacer nada tiene premio.

El mito de la acumulación de conocimiento: los mitos se producen por sustitución, no por acumulación ni por obra de grandes genios. El mito de la acumulación ha servido para inventar la idea de que el cambio en la política o en la economía significa la interrupción de un proceso en marcha y cercano a su culminación. Idea de que sustituir un sistema supone destruir lo andado y reiniciar. Según este mito, el proceso, aunque plagado de episodios indeseables — pero necesarios —, debe ser aceptado en cuanto a que el final será la llegada a un telos final en el que se recibirá un premio en virtud de los sacrificios.

Desde los presocráticos, lo que es por sí mismo es irrevocable, mientras

que el artificio corresponde al reino de la pluralidad, de lo que manejamos a nuestro antojo. La ley surge del nosotros: es el punto de encuentro, es necesaria. Pero qué sea esa necesidad, es contingente. El hecho de la ley, constituye el nosotros, la moral. En su vertiente técnica, de artificio, la ley puede ser cuestionada igual que cualquier otra ley. Las cosas son de un modo, pero podrían ser de otro: es el caso de Copérnico cuando dice que es la Tierra la que gira en torno al sol y no a la inversa. Copérnico es un antisistema — Ptolemaico —, pero no un “antiptolomeo”.

Sin embargo, en tanto que moral, no puede enjuiciarse cuándo sí y cuándo no es legítimo desacatar la ley. Es una cuestión kairológica, una cuestión que remite a la moral. Y corresponde a la ley autopreservarse a través de sus mecanismos. Tras conseguir el encarcelamiento de Al Capone en su lucha contra el contrabando de alcohol durante la ley seca en EEUU, un periodista pregunta a Eliot Ness: “hay rumores de que la ley va a ser derogada: ¿Qué piensa hacer entonces?”. “Tomarme una copa” responde Eliot Ness. La maquinaria de la aplicación de la ley, no está relacionada con su moral, sino que funciona como una máquina — como un Sábado para el cual fue hecho el Hombre. La transgresión de la ley es una desacralización de la ley, y si la ley no es sagrada, la desobediencia civil es un derecho moral, aunque no sea legal — obviamente.

Decía Martin Heidegger — y con él, Carl Schmidt — que el ser se da frente al otro. Sin embargo, George Bataille lleva al ser que se da a sí mismo su propia existencia a otro terreno: el del otro, no frente al otro, sino en su relación con el otro. En tanto que ponemos nuestro ser en cuestión — y por eso mismo —, estamos en condiciones de abrirnos a los demás.

En tanto que cuestionamos las leyes, estamos en condiciones de abrirnos a las leyes. EL sujeto se diluye en la comunicación, la política se da en el cuestionamiento. Donde no hay cuestionamiento, no hay política, sino que esta es ejercida desde afuera, tomando el semblante de los viejos dioses: “el mercado se levantó furioso”; “la bomba cayó”, “la inevitable crisis”, etc., sustituyen a “las iras divinas”, “las furias de la naturaleza”, o las plagas y pestes. El artificio se ubica como necesidad o como destino.

Guillermo de Ockham, el mismo que aseguraba que el poder político era otorgado por Dios, no de forma descendente, sino ascendente, a través del propio pueblo — por vez primera en Europa —, aseguraba también que no hay que multiplicar los entes sin necesidad. En el mundo hay regularidades, no leyes — no leyes más allá de la lógica, mero conjunto vacío si no viene aplicada a algo. El Sábado se hizo para el hombre, no el Hombre para el Sábado.

En ese sentido quizás sea importante llevar en consideración el consejo de James C. Scott (2013, p. 31) de lo cual aquí nos apropiamos: “infrinjan cada día alguna ley trivial que no tiene sentido, aunque solo sea cruzar la calle en rojo. Utilicen su propia mente y decidan si la ley es justa o razonable. De este modo, se mantendrán en forma, y cuando llegue el gran día, estarán preparados”.

***Teresa Lenzi** é realizadora e artista, e professora na Universidade Federal do Rio Grande/RS/Brasil desde o ano de 1993, no Instituto de Letras e Artes / Curso de Artes Visuais — Licenciatura e Bacharelado. Pós-doutorado na Universidade de Barcelona/Facultad de Geografía e Historia, Doutora em História, teoria e crítica da arte contemporânea pelo programa de Arte Contemporânea e Investigação, da Universidade de Castilla La Mancha, UCLM, Espanha

***Jesús Pérez García** é escritor e artista. Licenciado em História da Arte e Filosofia pela Universidad de Murcia (Espanha).

REFERÊNCIAS

- LA BOËTIE, Étienne de. **El discursos de la servidumbre voluntaria**. La Plata: Terramar, Buenos Aires, 2008.
- LA BOËTIE, Etienne de. **Discurso de la servidumbre voluntaria o contra el uno**. Madrid: Tecnos, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. **El sentido práctico**. Madrid/Argentina/México: Siglo Veintiuno Editores, 2007.
- _____. **Meditaciones pascalianas**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **Las Palabras y Las Cosas**. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, 1968.
- _____. **Historia de la sexualidad**. México: Siglo Veintiuno. 3 volúmenes.
- Feminismo y arte de género. **Revista Exit Book**. Revista semestral de libros de arte y cultura visual, n. 9. 2008.
- JAMESON, Fredric. Transformaciones de la imagen en la posmodernidad. En **Revista crítica cultural**, n. 6, noviembre de 1993.
- PLATÓN. **Eutifrón**. Madrid: Gredos, 1981.
- REGUILLO, Rossana. Saber y poder de representación: la(s) disputa(s) por el espacio interpretativo. **Comunicación y Sociedad**, n. 9, p. 11-33, 2008.
- SCOTT, James, C. **Elogio del anarquismo**. Traducción de Rosa M. Salieras Puig. Barcelona: Crítica, 2013.
- THOREAU, Henry D. **Desobediencia civil**. Barcelona: Editor José J. de Olañeta, 2002.
- VITORIA, Francisco de. **La Ley**. Madrid: Tecnos, 1995.
- Digitales**
- ZORROZA, María Idoya y DÍAZ, Bárbara. **Francisco de Vitoria**. (1483-1546). HYPERLINK http://www.unav.es/pensamientoclasico/Au_Vitoria.html http://www.unav.es/pensamientoclasico/Au_Vitoria.html. Consulta en 10/05/2014.
- FOUCAULT, Michel. **El sujeto y el poder**. Edición electrónica de www.philosophia.cl, Escuela de Filosofía. Universidad ARCIS, 1991.
- MUÑOZ, Miguel Moreno. Nominalismo y crisis de la Escolástica. Guillermo de Ockham. <http://ideasapiens.blogspot.com/filosofia/dc/medieval/nominalismo%20crisis%20escolastica.htm>. Consulta en 10/05/2014.