

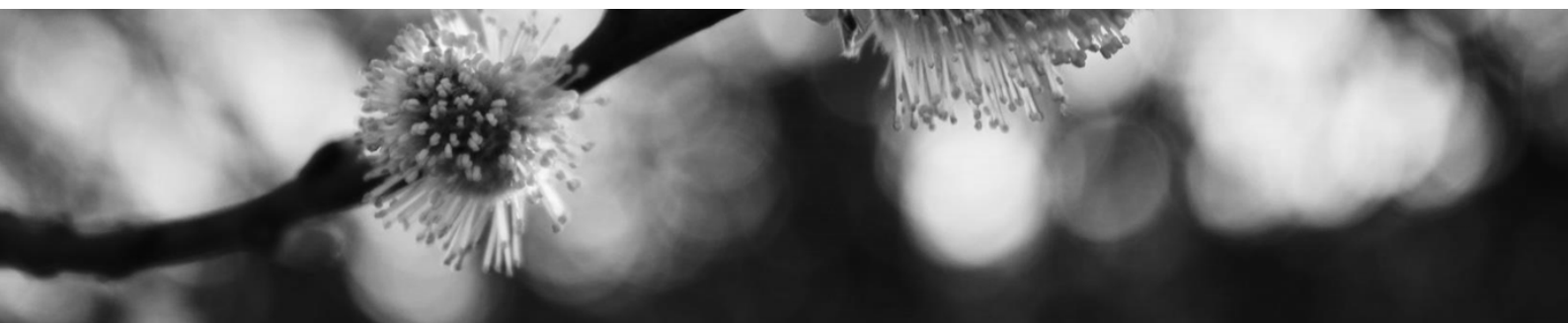
Cómaros. Revista Interdisciplinar de
pensamento Galego

DISTOPÍA: ALGUNHAS BASES MODERNAS DUNHA IMAXINACIÓN

VIOLENTA

DYSTOPIA: SOME MODERD RULES OF A VIOLENCE

IMAGINATION



REBECA BACEIREDO

FILÓSOFA.

Cómaros. Revista Interdisciplinar de pensamento Galego

Resumen

Apélase á innovación como fonte de progreso: a imaxinación como facultade, en principio denostada na tradición Moderna, fronte ao entendemento, baseado na figura do Mesmo e na memoria, é agora recuperada como motor social. Ora ben, tralos enunciados agóchase a perspectiva economicista e unha liña conceptual que vinculou dende a súa orixe a imaxinación ao principio de realidade, á súa constitución e á súa perpetuación. A racionalidade capitalista permanece.

Palabras claves: Imaxinación, Modernidade, innovación, *Homo aeconomicus*, capitalismo, memoria..

Abstract

In this article we appeals to innovation as a source of progress: the imagination like faculty, in principle maligned in modern tradition, facing the understanding, based on the figure of the same and in memory, is now recovered as social engine. Now well, after statements hides the perspective of economics and a conceptual line that has linked its origin from imagination to reality principle, its constitution and its perpetuation. The Capitalist rationality remains.

Keywords: Imagination, Modernity, Innovation, *Homo aeconomicus*, Capitalism, Memory.



Cómaros. Revista Interdisciplinar de Pensamento Galego is licensed under a [Creative Commons Reconocimiento-CompartirIgual 4.0 Internacional License](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/).



Cómaros. Revista Interdisciplinar de pensamento Galego

Pescuda gnoseolóxica na tradición.

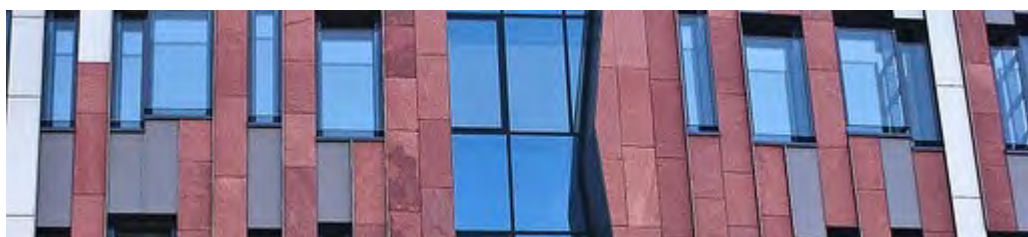
Se podes imaxinalo, pode ser. Así promocionan a posibilidade crediticia as entidades financeiras, cun enunciado que sintetiza os novos modos económicos de relación coa función do pensamento. Concretamente, na tradición occidental a facultade do pensamento está asociada ao coñecemento, de xeito que a facultade de pensar se restrinxe ao recoñecemento do obxecto en cuestión a través das categorías dispoñibles na linguaxe. Polo tanto, o exercicio do pensamento está reducido a xirar en torno á figura do Mesmo. Así, toda diferenza queda subsumida polo compartimento homoxéneo do concepto ou directamente desbotada no magma caótico do indiferenciado.

Esta forma de estabilizar a información que o humano recibe non comeza no berce máis inmediato da Modernidade, é preciso recuar aínda máis na liña histórica da nosa civilización. Sen ter que botar man da mesma orixe da escritura e da cantidade de consecuencias que iso ten non só no pensamento, senón na organización material das cousas, na Grecia Clásica podemos determinar o cerco gnoseolóxico que nos constituíu ata este novo xiro do sistema. Isto é, cando Platón sinala os *eidos* como rexións onto-gnoseolóxicas das que participan as cousas, as sombras, as Ideas transcendentais están operando realmente como instancias transcendentais da memoria, en tanto que a fan apelar a elas de forma que lexitimen iso que a percepción recolle e a memoria é capaz de recoñecer. Mais esas instancias transcendentais son contidos específicos, non só producen sentido, digamos, senón que os sentidos que se produzan teñen que estar en perfecta consonancia co que nelas se recolle. Así, non hai un salto gnoseolóxico en Aristóteles, aínda que poidamos recoñecer a evidente diferenza epistemolóxica entre ambos, pois as *morphé*, que agora son, xa non tanto espazos transcendentais a respecto dos seres, senón estruturas que os con-forman, que dan forma á materia segunda, á materia 'conformable', logo, a partir da que se forman.



Cómaros. Revista Interdisciplinar de pensamento Galego

En calquera caso, nelas, nos propios corpos, reside a categoría baixo a que se pensará a realidade concreta. Así se fundan os cimentos dun modo de pensamento que se basea no exercicio do entendemento como facultade ligada á memoria, á que se lle suma o nervio de ser aplicada con destreza a aquilo que recoñecemos como igual. O entendemento, logo, é a actividade que homoxeneiza as impresións provenientes da percepción. É o funcionamento racional da mente: a razón nace dese mecanismo e pasa a coroalo, de xeito que, sendo o uso lexítimo do pensamento, todo pensamento lexítimo pasa por ser racional. O que significa que todo pensamento lexítimo debe reafirmar o que se coñece. Así é como se clausura un mundo, evidenciándose o mundo como unha realidade primeiramente cultural que se encerra en si mesma.



Inaugurada a Modernidade, Descartes non pode asegurar –racionalmente– que ese mundo que el recibe é realmente algo ao que é posible acceder, é dicir, un referente tanxible que se adecúa ás ideas do pensamento. Mais en realidade iso non importa, só para obter unha verdade por adecuación (que é o que busca o Mundo Moderno e os seus axentes económicos), porque a realidade existe sen fisuras para a *res cogitans*: solipsista ou non, a ficción funciona coas mesmas categorías. Só se traballa na correspondencia coa *res extensa*. A ficción aínda non é un escollo en si mesma, só o é en tanto que non teña a materia como referente. Parece que aínda non está definida con claridade a dicotomía entre o racional e o irracional, segundo a cal o racional se correspondería co recoñecemento e o irracional, coas viaxes dun pensamento non atado, non atado ao Mesmo, que xa funciona como referente. É dicir, é o significante, e non a materia, o que pasa a ser a noción á que se refire o



Cómaros. Revista Interdisciplinar de pensamento Galego

concepto, de modo que o pensamento si xira no seu solipsismo reducionista. Mesmo Kant establece un uso excesivo da razón, isto é, un abuso neurótico da facultade, que non pode cesar de subsumir toda a realidade nas súas Ideas. Deste xeito, a razón proponse, aínda con dificultade, como unha instancia capaz de perder a xusta medida. E iso non significa que tolee nin que devese irracional, en tanto que o irracional, dicimos, é visto primeiro como iso que non está atado ao referente, despois é visto como a propia loucura.

Cando non sei, imaxino.

“Cando non sei, imaxino”, así fala un personaxe do filme *Deux ou trois choses que je sais d'elle* (Godard, 1966). Dun xeito similar o postularon os empiristas: o que sabemos é basicamente imaxinado. Isto é, a imaxinación formaba parte, para eles, da constitución gnosolóxica. As impresións recibidas conéctanse mediante os hábitos de percepción que se fraguan e causalidade, contigüidade ou semellanza aplícanse aos estímulos, conectándoos, de modo que aparece a realidade baixo categorías. Estas serven para nomear, o que se puido entender como pensar, as impresións e, posteriormente, o recordo das mesmas fixado precisamente pola imaxinación, isto é, as ideas.

Polo tanto, na tradición occidental atópase a relevancia da imaxinación á hora de conformar coñecemento, á hora de entender a idea de substancia, que non é unha esencia *a priori* á que dalgún xeito se intenta acceder. O empirismo apunta ao exercicio creativo, ata certo punto, da mente. De feito, hoxe en día sabemos que a porcentaxe de percepción nítida que o ollo-cerebro recibe é dun 1%¹, o resto é material bruto, sen definir, sobre o que case exclusivamente o cerebro imaxina unha realidade, mais a partir do aprendido, dos hábitos. Isto é, a imaxinación aparece como facultade domesticada para o recoñecemento. Deste xeito, a memoria, triunfante

¹ Vid. *La imagen y el ojo*, Gombrich, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 47.



Cómaros. Revista Interdisciplinar de pensamento Galego

na traxectoria gnoseolóxica occidental, non se opón a esta imaxinación residual que se defende no empirismo.

Concretamente, Hume entende que a imaxinación “se apegas ás visións xerais das cousas”², isto é, aplicase seguindo os hábitos aprendidos, afianzándoos ou podendo xerar outros (o que sería xerar coñecemento?), mais o que move a facultade da imaxinación é a paixón, un *pathos* que provén de “graos de vida inferiores á crenza e non dependen da existencia real dos seus obxectos”³. É dicir, aquilo que move a facultade que dará lugar finalmente á constitución do entendemento está, gnoseoloxicamente, por baixo da *doxa*.

Por unha banda, a imaxinación é capaz de verse insuflada por un sentimento, o sentimento ten a súa orixe en zonas moi probablemente inconscientes para o suxeito, de modo que non son crenzas, en tanto que non o articula conscientemente. Por outra, por moito que a pulsión xere a imaxinación e a imaxinación infle o sentimento de si mesmo, cómpre diferenciala da fantasía, que sería algo máis frívolo⁴, para o empirismo, en tanto que non atoparía lexitimidade para as súas ideas na realidade. Porén, a imaxinación, aplicando os principios de asociación, semellanza, proximidade e contigüidade, e baixo os seus efectos, substancia, ideas xerais e relacións, devén razón⁵.

Este é o motivo polo que a imaxinación é, no fondo, constituínte da realidade, fundamentada unicamente en crenzas, esquematizadas por ela: a imposibilidade para o coñecemento substancial non nega a diferenza entre crenzas lexitimas, que deixan espazo para o entendemento, das ilexitimas, que proveñen da fantasía e mesmo da linguaxe: cada idea lexitima correspóndese cunha impresión anterior⁶. Por moito que se repitan algúns fenómenos, a súa repetición non proviría da experiencia, sería, polo

² *Empirismo y subjetividad*, Deleuze, Editorial Gedisa, Barcelona, 2007, p. 54.

³ *Ibid*, 55.

⁴ *Empirismo y subjetividad*, Deleuze, Editorial Gedisa, Barcelona, 2007, p. 60.

⁵ *Ibid*. 64.

⁶ *Tratado de la naturaleza humana*, Hume, Servicio de publicaciones de la Diputación de Albacete, Librosenlared, Albacete, 2001. p.21.



Cómaros. Revista Interdisciplinar de pensamento Galego

tanto, unha probabilidade non filosófica, non científica, sería simplemente unha causalidade ficticia⁷. Isto sucede cando a imaxinación suple algunha carencia nos datos (non) recibidos polos sentidos, como unha razón kantiana que se excede nas súas funcións, co risco de transformalos. Por que tende a isto? Porque existen as impresións de reflexión, que, a diferenza das impresións de sensación, son froito do exercicio da memoria e da imaxinación, ambas entrelazadas. Deste xeito, son orixe de ideas pero xa están derivadas, en realidade, de outras. As propias impresións de reflexión teñen relación con paixóns, desexos ou emocións⁸.

Así, a definición de regra xeral, único pico posible de coñecemento, está intimamente vinculada ás emocións, ao desexo, sempre codificado. Ata o punto de que “un pracer coñecido sempre nos afecta máis que algún outro que concedemos é superior pero de cuxa natureza somos totalmente ignorantes”⁹, simplemente porque é posible aplicárselle unha idea concreta, particular, xa que as xerais teñen menos influencia sobre a nosa imaxinación. Isto é, a sensación xera o recoñecemento, que axuda a empregar algunha representación, chave cultural cognitiva e emocional, e estimula, así, a paixón e esta, a imaxinación que, pechando un círculo, infla de novo a paixón, satisfacéndose nese movemento. Polo tanto, a regra xeral de coñecemento relaciónase coas paixóns, pois sería unha paixón da imaxinación¹⁰.

Trala Modernidade non parece que en realidade se obteña outra cousa que máis Modernidade, ora ben, nela poden resaltarse uns aspectos, obviarse outros ou facerse derivar moitos. Así, fóra do que é a descomposición do suxeito, de deus ou, por dicilo xenericamente, de calquera *arkhé*, seguen sen permitirse os usos non regulados das facultades: por moito que o coñecemento non poida ser crido como fundamento último de adecuación, o entendemento mantense como ideal regulativo do exercicio epistemolóxico.

⁷ *Empirismo y subjetividad*, Deleuze, Editorial Gedisa, Barcelona, 2007, p.71.

⁸ *Ibid*, 23-25.

⁹ *Empirismo y subjetividad*, Deleuze, Editorial Gedisa, Barcelona, 2007, p.309.

¹⁰ *Empirismo y subjetividad*, Deleuze, Editorial Gedisa, Barcelona, 2007, p.54.



Cómaros. Revista Interdisciplinar de pensamento Galego

Seguindo a liña presentada, é posible apelar á imaxinación, que non á fantasía, como instancia produtora de novas realidades innovadas, pois dá forma, crea unha *morphé*, e tal mercadoría desmaterializada é o motor para a materialidade do capitalismo, ao mesmo tempo que nos mantemos na tradición do Mesmo, incapaz de asumir a diferenza, incapaz de ser desviado por *pathos* aínda non transitados, incapaz de non odiar o diverxente, pois provócalle a tristeza do non coñecer e de non poder construírse, reafirmarse o *ego* con tal (re)coñecemento narcisista: búscase o recoñecemento e a aquilo imposible de capturar os *egos* asúmeno como realidade dialéctica, coma un Outro alleo sobre o que vencer para asentarse máis. O que difira do Mesmo, o que diverxa no pensamento é castigado, debido tamén á tendencia do grupo social á homoxeneidade. Pero por iso o capital sabe que precisa dunha diferenza, pero controlada, non salvaxe... Hai que xerar ideas, ideas compatibles con esta organización material da realidade, ideas rendibles.

Innovación e ontoloxía defundamentada

Se a fantasía se presenta como fuxida, como escape a mundos irrealis, esta imaxinación mantén o principio de realidade e moldéao seguindo unha certa pauta social, manteno modulándoo, pero non pretende mudalo, en tanto que non pretende ofrecer outro mundo. Así que é tempo de que entren en xogo os innovadores... Os innovadores son aqueles individuos capaces de buscar novas formas de mercado cando as anteriores esgotaron as posibilidades de continuar as vías capitalistas. É dicir, por unha banda, poden recoñecerse fases no sistema que coincidirían con ondas expansivas que se van contraendo ou desinflando deste xeito¹¹: primeiramente comeza a onda, precedida de acumulación de capital no sistema financeiro. Este busca novos mercados e activa o despregamento de novas tecnoloxías. Tal proceso pode

¹¹ *Postcapitalismo*, Mason, Ed. Paidós, Madrid, 2016, p.112-3.



Cómaros. Revista Interdisciplinar de pensamento Galego

desencadear conflitos bélicos, ata que o sistema mundial se estabiliza de novo segundo as novas normas ou condicións. Nun segundo lugar, os modelos de negocio que funcionan provocan que o capital se dirixa cara o sector produtivo. Nese momento danse escasas recesións: é unha fase de expansión económica e *pax* social. Progresivamente e enmarcado, o proceso, nun paradigma tecnolóxico obvio, dáse unha tendencia a substituír man de obra por maquinaria. Sube a rendibilidade e, como a produtividade tamén se incrementa, non hai problema en incorporar traballadores nos ciclos ascendentes.

Nun cuarto momento a bonanza se estancaría pola inversión excesiva en determinados sectores, explicada pola euforia. Localízase aquí un punto traumático e vacilación nos modelos de negocio, nos sistemas monetarios ou na estabilidade global. Dáse unha primeira adaptación, que consiste nunha ofensiva contra os salarios e a redución cualificada da forza de traballo. Os patróns de busca de beneficio intentan evolucionar con rapidez para captar a rendibilidade alí onde se desprazou e instan ao Estado a realizar mudas, ao seu favor e máis velozes. As recesións son máis frecuentes. Por último, se fracasa a adaptación, o capital retírase do sector produtivo e refúxíase nas finanzas, co que as crises pasan a ser explicitamente financeiras: caen os prezos, comeza unha depresión, búscanse novas tecnoloxías novos modelos de negocio, novas fontes de diñeiro. As estruturas globais de poder están desestabilizadas. Neste momento, apúntase, é o momento de que os obreiros presenten propostas para os novos tempos económicos e forcen tamén ao Estado, mais a reorientar as súas medidas cara a súa cobertura e viabilización profesional, así como a estabilizar a economía. Ora ben, é tamén o momento no que os emprendedores van *imaxinar* novas fontes de capital.

No século XVIII comezou a definirse unha nova figura ontolóxica: elóxiase o individuo-mónada que é capaz adaptarse á realidade cambiante¹², entendendo

¹² *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France : 1978-1979*, Foucault, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, p.310.



Cómaros. Revista Interdisciplinar de pensamento Galego

realidade como construción, logo, como construción socioeconómica e, por conseguinte, tamén entende como se produce... Tal individuo non se pensa como parte dunha colectividade social e profesional, senón como un supervivinte: o contrato social constituído a partir dunha ontoloxía negativa segundo a que se debe reprimir o poder e cedelo en forma de soberanía a unha institución representativa fundaméntase nunha sorte de *lei da selva* pola que os individuos, que tampouco vivirían en colectividade segundo os teóricos liberais senón coma os *nenos da xungla* de Disney, estarían en competencia permanente polos recursos e pola propia existencia.

A ontoloxía do *homo economicus* parte da disociación social e propón que os efectos positivos das accións que el realice por interese particular redundarán no resto dos individuos, de modo que do egoísmo pode nacer un ben social¹³. Polo tanto, cada individuo é unha unidade de produción económica e ese é unicamente o lazo que o une cos demais, de xeito que a sociedade certamente non existe neste modelo. Ademais, a perspectiva que derivaría no neoliberalismo entendería que este proceso é positivo en tanto que progresivamente se pode minimizar o cometido do Estado, por iso algúns modernos apelan a Milton Friedman como paladín da liberación.

Mais esta concepción económica do individuo implica, non só un estrato do *oikós* e de a-sociabilidade, senón unha ontoloxía reactiva: da loita implícita contra o mundo poden saír innovacións de moitos tipos, pero non forzas cooperativas e activas en relación á existencia, pois realmente está en permanente loita pola supervivencia ou, no seu caso, polo maior beneficio (isto dependerá da clase social á que pertenza cada célula de produción económica...) En calquera caso, pode ser relativamente doado escravizar a alguén á forza, mediante a angustia da impotencia vital, pero resulta máis difícil conseguir que cada un se escravice a si mesmo dende a imposición externa. Así que, mellor que permitir o desenvolvemento dun *supereu* que, coma a figura do pai autoritario, limite as pulsións do individuo, é deixar paso a un imperativo de gozo a partir dunha busca incesante de pracer, para aproveitar ata

¹³ Ibid, p.318.



Cómaros. Revista Interdisciplinar de pensamento Galego

esgotar a enerxía da célula produtiva. Como se apela a tal imperativo de goce para facelo devir produtivo?

En primeiro lugar, sendo puramente pasivo xa produciría, pois encadéase aos dispositivos de produción de ocio propios da economía da modernidade tardía, isto é, aos dispositivos que funcionan como fuxidas da angustia, angustia que realmente non se evita e mesmo se acentúa cando o mandato é o pracer e non para todos existe a opción de atopalo e menos no nivel de intensidade publicitada...: son liñas de fuxida negativas porque están capturadas, *conxúganse* con espazos estriados de produción¹⁴ ou con espazos lisos que, coma no *fleet in being*, non precisan ser ocupados en todos os seus puntos: “en lugar de estriar o espazo, ocupouse cun vector de desterritorialización en constante movemento”¹⁵. Isto é, aplicándoo ao caso, nin se precisa que a ansia de pracer pase por mercar chuches e ir ao cine de acción, pasando polos puntos de venda das entradas, basta con que esa busca estea dirixida ‘naturalmente’ cara un foco transcendente a respecto do suxeito, isto é, un desexo separado de si e canalizado cara algo fóra que xa se irá concretando de cada vez: non se precisa estriar nada porque a estriaxe está interiorizada polo suxeito, que asume o poder ao asumir a súa existencia porque está feito das mesmas estrías, deses pregamentos. As máquinas desexantes pasan, logo, da produción á produtividade... Están sobrecondicionadas, capturadas por réximes materiais e semióticos que as *alienan* en tanto que as escinden da súa inmanencia. (Segue a ser certo que a cada poder lle corresponde unha resistencia?)

Mais, no caso dos innovadores que desempeñen o seu papel ontolóxico ata as últimas consecuencias, a produtividade será conseguida a través dunha actividade que os apaixone. Isto é, a paixón, que movía a imaxinación á vez que a propia imaxinación estimulaba a paixón, será a que, con goce, xere un *pathos* produtivo. Non hai espazo para a reflexión, para as retrospectivas, para os titubeos paleo-

¹⁴ Vid. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Deleuze et Guattari, Pre-Textos, Valencia, 2006, p.224.

¹⁵ Ibid. p.390.



Cómaros. Revista Interdisciplinar de pensamento Galego

modernos e obsoletos, agora *just do it*. Ora ben, tampouco hai espazo nin tempo para a imaxinación non controlada, non dirixida cara ese fin: non hai espazo para fantasías...

Da identidade ao ego

Mesmo nin hai espazo para a identidade: se o motor económico é a débeda, o diñeiro-débeda en tanto que capital, pois é un diñeiro que se está a mover, dislocado, logo, está sempre ausente a respecto da ecuación que fixa tal movemento, as identidades tamén son identidades-débeda. Por unha banda, a identidade molar do apoxeo moderno esnaquizouse e os múltiples anacos permanecen defundamentados, pois non hai solar no que construír. De feito, a volatilización do terreo, a virtualidade dixital que, fronte ao nomadismo ontolóxico, ofrece, non un devir liso e libre, molecular, pre-persoal, senón un espazo no que os fragmentos cobran forma de avatar, case permite deixar de nomear a identidade para falar de *egos* flotantes, pois a identidade enraízase no espazo e no tempo, nun *territorio* no que se constrúe.

Un *ego* hipertrofiado proxéctase como holograma no espazo virtual que agora conforma o mundo no que se xestiona a vida¹⁶: identidades online e offline deixan de diferenciarse e simplemente se manifestan *egos* xestionando a vida social, emocional e económica, entretecidas na duración do individuo *empresa de si mesmo*... Así, a identidade é débeda, pois ten unha carencia de si: non se desterritorializou, quedou como espazo baleirado e enchido con outra representación distinta a ela. Un novo *fake* que, desta, afonda máis no que nunca ha chegar a ser, pois este *simulacro* de pura superficie oponse a unha *energeia* que pretende devir *entelequia*.

¹⁶ *La Generación App*, Gardner et Davs ,Ed. Paidós, Barcelona, 2014.p.72



Cómaros. Revista Interdisciplinar de pensamento Galego

O *simulacro* da modernidade tardía mostra que a defundamentación ontolóxica está lista para ser servida, *os froitos están preparados, pero eu non estou preparado para os meus froitos*, confesábanos Nietzsche. Por que non estamos preparados para tal froito? Porque non se trata dunha *an-arkhé* metafísica que brinde a horizontalidade dos seres, porque eses simulacros seguen imitando algo, seguen apelando a instancias infalibles. Segue, polo tanto, a xerarquía ontolóxica e réxime de verdade baseado na adecuación do sistema ao referente, a un referente. Ademais, este dispositivo ontolóxico acentúa o narcisismo: narciso só se precisa a si, mais tamén profunda na moral de escravo, xa que é a mirada do Outro, del como Outro, dun Outro dialéctico, a que o constrúe a súa forma, a que o conforma como tal. É, polo tanto, a que o valida existencialmente.

Conclusións. Metafísica de imitación

O perfecto Leviatán é aquel que imita con maior precisión ao ser, dixeron. As culturas que non interveñen na contorna, alterándoa, e que prescinden dunha intención e xustificación teleolóxica nas súas accións desenvolven sistemas gnoseolóxicos que explican, interpretan o seu mundo, o seu espazo de sentido existencial, pero non consideran a posesión dunha verdade máis verdadeira que teña relación directa cun referente (xa en estado de representación). Ademais, coinciden nelas mecanismos de poder inestables, isto é, pode rotar ou non ser vinculante e estar ligado á sabedoría e non a unha imposición violenta das decisións dunha elite. Estas formas culturais non imitan ao ser en tanto que *physis*, simplemente se conciben formando parte del.

Mais as culturas que alteran a contorna coa finalidade inicial de mellorar as condicións materiais de existencia desenvolven unha disposición gnoseolóxica que consiste no dominio da natureza. O coñecemento aplícase a un desenvolvemento técnico que se sustenta nunha estratificación social e económica e nunha disposición



Cómaros. Revista Interdisciplinar de pensamento Galego

política tamén vertical. Os aparatos de poder son complexos, conforman estruturas estables que se constitúen na forma de Estado¹⁷. Fálase de civilización e de progreso, aínda que o paradigma tecnolóxico só ampara a necesidade capitalista de mudar o dispositivo cando as ondas expansivas chegar ao seu fin, como xa analizara Marx no seu tempo. O ser, a *physis* non é o *arkhé* que se respecta, de modo que non sexa alterado o ciclo vital. Agora a *physis* é controlada: dáse unha separación, un desprazamento que sitúa á civilización nunha relación transcendente a respecto do ser. Se a mera *physis* é a inocencia ou o fluír *salvaxe* da vida, o estado civilizatorio é o trunfo do humano. Se o ser humano xa non está sometido ao ser, ou acaba séndoo el mesmo, senón que trunfa sobre el é o momento no que derroca a deus. *Physis* e *nomos* son solapados.

Así como os nazis botaron man da cruz gamada e xiraron corenta graos a esvástica, o símbolo do ser, do *ben estar*, do que simplemente *é* e *é moi bo* (do sánscrito: *suatika*, *su*, moi, *astí*, que existe), do mesmo xeito que a civilización retorce o ser, facéndoo progresar, dise, o neoliberalismo presenta un sistema cuxa ontoloxía coincide, aparentemente, coa forma inmanente e desterritorializada de tal ser. Tras unha aparente univocidade, multiplicidade non totalizable, e ausencia de xerarquía ontolóxica e social desprégase un sistema aparentemente liso mais con estriaxes marcadas dende a produción ao consumo dos recursos, e con dispositivos de control que carecen da necesidade permanente de facerse visibles: o panóptico precisaba ostentarse, de modo que o control fose interiorizado polos propios presos, aínda que non estiveran sendo realmente vixiados. As novas formas nin precisan verse na cristalización das CCP: como as armas nucleares, cuxa función é ser posuídas, pero non utilizadas, o poder xa non precisa exercerse, aínda que non se titubea cando se fai. Está interiorizado, estamos conformados á súa medida, constrúe a mente, o que

¹⁷ Vid. Lewellen, (1983), *Introducción a la antropología política*, Ediciones Bella, Barcelona, 2009.



Cómaros. Revista Interdisciplinar de pensamento Galego

implica que a forma de xerar pensamento non pasa pola diverxencia e o propio coñecemento, polo que se compite, sustenta todo o regueiro de ontoloxía negativa.

Un recente manifesto ciberfeminista apelaba ás fugas, máis que ás bondades, do sistema cibernético internacional, e abandeiraba a proposta de mudar unha natureza inxusta. Mais, con Nietzsche: a vida, a natureza, non é xusta nin inxusta, simplemente é. Os que son inxustos son os sistemas sociais: mesmo no progresismo ou no rupturismo o *nomos* está sendo tomado como *physis*. O *nomos* é o artificio, e nel podemos operar as aperturas semióticas, nel podemos xerar novos simulacros, que non deixan de ser materialidades, pero reapropriados.

BIBLIOGRAFÍA

Deleuze, Gilles (1953), *Empirismo y subjetividad*, Editorial Gedisa, Barcelona 2007.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix (1980), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2006.

Foucault, Michel (2004), *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France : 1978-1979*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.

Gardner, Howard et Daves, Katie (2014), *La Generación App*, Ed. Paidós, Barcelona, 2014.

Gombrich, Ernst (1982), *La imagen y el ojo*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

Hume, David (1739), *Tratado de la naturaleza humana*, Servicio de publicaciones de la Diputación de Albacete, Librosenlared, Albacete, 2001.

Lewellen, Ted (1983), *Introducción a la antropología política*, Ediciones Bella, Barcelona, 2009.

Mason, Paul (2015), *Postcapitalismo*, Ed. Paidós, Madrid, 2016.

