

12(899-)

REVISTA DE CRITICA CULTURAL

DIC. 2006

Nº 34

\$ 3.000



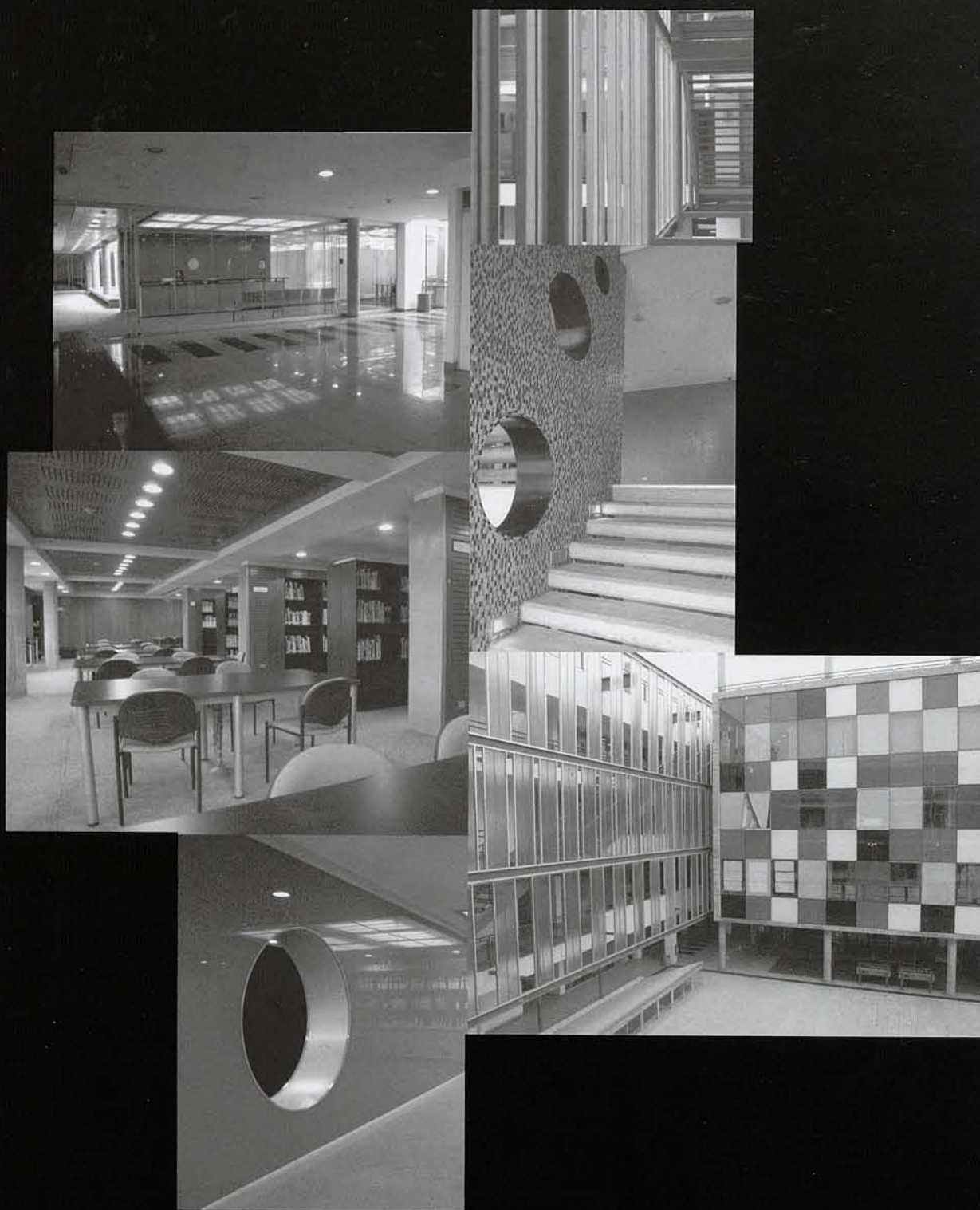
DOCUMENTA MAGAZINES

¿Es la modernidad nuestra antigüedad?

¿Qué hacer?

¿Qué es la vida desnuda?

Fuerzas de izquierda y luchas emancipatorias



Universidad Diego Portales, presente en el arte y la cultura.

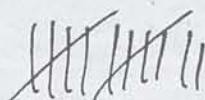


Facultad de Arquitectura,
Arte y Diseño

TRADICIÓN • INNOVACIÓN • PLURALISMO

www.udp.cl

DOCUMENTA MAGAZINES: UN DOSSIER EN
TORNO A LOS TEMAS-GUÍA QUE ARTICU-
LAN EL DISEÑO CURATORIAL Y EDITORIAL
DE DOCUMENTA 12.



Modernidad como antigüedad: un error categorial - **Andreas Huyssen** / 08 / Nuevos espacios de contacto sostenido - **Reinaldo Laddaga** / 12 / Elogio del anacronismo - **Ticio Escobar** / 14 / Modernidad y mito: el "cine negro" de Raúl Ruiz - **Eduardo Sabrosky** / 16 / Telón de fondo - **Guillermo Machuca** / 20 / ¿Es lo real algo antiguo? - **Sergio Rojas** / 22 / ¿Qué es un hrön? - **Carlos Pérez Villalobos** / 26 / ¿La modernidad dejó de ser una etapa histórica? - **Néstor García Canclini** / 30 / Política y estética en el desmantelamiento moderno - **Nicolás Casullo** / 34 / Arte, educación y contrahegemonía - **Rodrigo Zúñiga** / 38 / Arte, cultura y política en la Revista de Crítica Cultural - **Nelly Richard** / 40 / ¿Qué hacer? (Índice personal de condiciones mínimas para un saber nudo) - **Julio Ramos** / 44 / En contra del dogma de "la mera" vida - **Hermann Herlinghaus** / 46 / Espectador inmanente - **Willy Thayer** / 52 /

SUSCRIPCIONES
Suscríbete enviando esta colilla por correo

NOMBRE: _____

DIRECCIÓN: _____

CIUDAD, PAÍS: _____

TEL: _____ E-MAIL: _____

Me suscribo por N°s:

Suscripción nacional:	2 años: 4 números (\$10.000)
Suscripción internacional:	2 años: 4 números (U\$ 60)

Extender cheque a nombre de: Nelly Richard
Revista de Crítica Cultural
Dirección: Casilla 50736, Correo Central, Santiago de Chile

REVISTA
DE CRÍTICA
CULTURAL

Las fotografías publicadas en esta revista forman parte de la colección personal del Investigador de la Fotografía Popular Chilena, Octavio Cornejo (octcha@yahoo.es). Se trata de fotografías tomadas por los ya casi extintos fotógrafos de cajón o "minuterios", que en los años 40 llegaron a ser más de cinco mil en todo Chile y hoy no suman más de treinta.

Directora: NELLY RICHARD

Consejo Consultivo: DIAMELA ELTIT / FEDERICO GALENDE/
CARLOS PÉREZ V. / CARLOS OSSA

Casilla 50736, Correo Central, Santiago de Chile
www.criticacultural.org

Publicidad y suscripciones: ANA MARÍA SAAVEDRA / LUIS ALARCÓN
Fono / Fax: (56-2) 563 0506 / E-mail: revista@entelchile.net

Diseño Gráfico: ROSANA ESPINO

Imprenta Salesianos


Fonds

Prince Claus Fund for
Culture and Development

Hoge Nieuwstraat 30
2514 EL Den Haag
The Netherlands

tel. # 31 70 427 4303
fax. # 31 70 427 4277
info@princeclausfund.nl
www.princeclausfund.nl

The Prince Claus Fund stimulates
and supports activities in the field
of culture and development by
granting awards, funding and
producing publications and by
financing and promoting networks
and innovative cultural activities.
Support is given both to persons
and to organisations in African,
Asian, Latin American and
Caribbean countries.



Universidad Diego Portales, presente en el arte y la cultura.



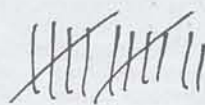
UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

Facultad de Arquitectura,
Arte y Diseño

TRADICIÓN • INNOVACIÓN • PLURALISMO

www.udp.cl

DOCUMENTA MAGAZINES: UN DOSSIER EN
TORNO A LOS TEMAS-GUÍA QUE ARTICU-
LAN EL DISEÑO CURATORIAL Y EDITORIAL
DE DOCUMENTA 12.



Modernidad como antigüedad: un error categorial - **Andreas Huyssen** / 08 / Nuevos espacios de contacto sostenido - **Reinaldo Laddaga** / 12 / Elogio del anacronismo - **Ticio Escobar** / 14 / Modernidad y mito: el "cine negro" de Raúl Ruiz - **Eduardo Sabrovsky** / 16 / Telón de fondo - **Guillermo Machuca** / 20 / ¿Es lo real algo antiguo? - **Sergio Rojas** / 22 / ¿Qué es un hrön? - **Carlos Pérez Villalobos** / 26 / ¿La modernidad dejó de ser una etapa histórica? - **Néstor García Canclini** / 30 / Política y estética en el desmantelamiento moderno - **Nicolás Casullo** / 34 / Arte, educación y contrahegemonía - **Rodrigo Zúñiga** / 38 / Arte, cultura y política en la Revista de Crítica Cultural - **Nelly Richard** / 40 / ¿Qué hacer? (Índice personal de condiciones mínimas para un saber nudo) - **Julio Ramos** / 44 / En contra del dogma de "la mera" vida - **Hermann Herlinghaus** / 46 / Espectador inmanente - **Willy Thayer** / 52 /

FUERZAS DE IZQUIERDA Y LUCHAS EMANCIPATORIAS

Agitado y revuelto; del 'arte de lo posible' a la política emancipatoria - **Benjamín Arditi** / 58 / El socialismo del siglo XXI pensado desde el Chile de hoy - **Carlos Ruiz Encina** / 68 / Hegemonía y contrahegemonía en una contrarrevolución neoliberal madura - **Rafael Agacino** / 71 /

LECTURAS / TRES COMENTARIOS A LÍNEA DE SOMBRA DE ALBERTO MOREIRAS. SANTIAGO DE CHILE, PALINODIA, 2006

Los nombres del "no sujeto" - **Alejandra Castillo** / 78 / Umbral - **Federico Galende** / 81 / El amigo del pensamiento - **Sergio Villalobos-Ruminott** / 84 / Pantanillos ponzoñosos. Respuesta a los comentarios de Alejandra Castillo, Sergio Villalobos y Federico Galende - **Alberto Moreiras** / 78-84 /

Las fotografías publicadas en esta revista forman parte de la colección personal del Investigador de la Fotografía Popular Chilena, Octavio Cornejo (octcha@yahoo.es). Se trata de fotografías tomadas por los ya casi extintos fotógrafos de cajón o "minuterios", que en los años 40 llegaron a ser más de cinco mil en todo Chile y hoy no suman más de treinta.

Directora: NELLY RICHARD

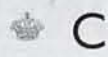
Consejo Consultivo: DIAMELA ELTIT / FEDERICO GALENDE/
CARLOS PÉREZ V. / CARLOS OSSA

Casilla 50736, Correo Central, Santiago de Chile
www.criticacultural.org

Publicidad y suscripciones: ANA MARÍA SAAVEDRA / LUIS ALARCÓN
Fono / Fax: (56-2) 563 0506 / E-mail: revista@entelchile.net

Diseño Gráfico: ROSANA ESPINO

Imprenta Salesianos


Fonds

Prince Claus Fund for
Culture and Development

Hoge Nieuwstraat 30
2514 EL Den Haag
The Netherlands

tel # 31 70 427 4303
fax # 31 70 427 4277
info@princeclausfund.nl
www.princeclausfund.nl

The Prince Claus Fund stimulates
and supports activities in the field
of culture and development by
granting awards, funding and
producing publications and by
financing and promoting networks
and innovative cultural activities.
Support is given both to persons
and to organisations in African,
Asian, Latin American and
Caribbean countries.

MAGÍSTER EN ESTUDIOS CULTURALES

Modalidad: semipresencial

Directora: Nelly Richard

Coordinador Académico: Federico Galende

El proyecto de Magíster en Estudios Culturales se plantea como una instancia de revisión, comprensión y discusión de las principales tendencias y problemas que marcan el campo teórico y cultural latinoamericano y la escena crítica internacional. Desde una perspectiva de colaboración analítica y diálogo polémico entre arte, cultura, política y sociedad, el Magíster en Estudios Culturales se propone: interrogar los límites de la función crítica en sociedades plegadas a las reglas económicas y comunicativas de la dominante neoliberal; analizar las nuevas

coyunturas en las que se debaten las ciencias sociales y las humanidades; preguntarse por el lugar del arte, de la literatura y del pensamiento estético en el mundo de la globalización y el culturalismo; explorar las intersecciones entre lo político, lo social y lo cultural, por donde pueden emerger nuevas prácticas de oposición y resistencia, de búsqueda estética y de crítica intelectual que, en la heterogeneidad de sus lenguajes, desbordan la herencia de los legados académicos tradicionales y sus disciplinas formalizadas.

CLAUSTRO ACADÉMICO y PROFESORES INVITADOS

CLAUSTRO ACADÉMICO

Alejandra Castillo

Doctor (c) en Filosofía, con mención en Política

Isabel Cassigoli

Licenciada en Sociología

Jaime Donoso

Doctor en Filosofía con mención en Literatura

Federico Galende

Doctor (c) en Filosofía, con mención en Estética

Carlos Ossa

Licenciado en Teoría e Historia del arte; Magíster en Comunicaciones Sociales

Carlos Pérez Villalobos

Doctor en Literatura y Licenciado en Filosofía

Sergio Rojas

Doctor (c) en Literatura y Magíster en Filosofía

Carlos Ruiz Encina

Magíster en Estudios Latinoamericanos

Miguel Valderrama

Doctor (c) en Historia

Rodrigo Zúñiga

Doctor (c) en Filosofía y Licenciado en Teoría del Arte

PROFESORES INVITADOS

Néstor García Canclini (México)

Jesús Martín Barbero (Colombia)

Beatriz Sarlo (Argentina)

Nicolás Casullo (Argentina)

Rossana Reguillo (México)

Leonor Arfuch (Argentina)

John Beverley (Estados Unidos)

Idelber Avelar (Estados Unidos)

Alberto Moreiras (Estados Unidos)

MALLA CURRICULAR

PRIMER AÑO

SEGUNDO AÑO

Primer Semestre

Segundo Semestre

Tercer Semestre

Cuarto Semestre

Estudios Culturales I

Estudios Culturales II

Marxismo y Postmarxismo

Literatura y Formaciones de Poder

Teorías Críticas y Pensamiento Contemporáneo

Diseño y Proyecto de Titulación I

Diseño y Proyecto de Titulación II

Ciudad y Globalización

Estudios de la Cultura Visual

Identidades y Nuevas Subjetividades Críticas

SEDE LIBERTAD: LIBERTAD 53

INFORMACIONES POSTGRADOS

386 66 45 - 386 6646

www.uarcis.cl

EDITORIAL ARCIS



NUEVAS PUBLICACIONES ARCIS

**Ven a Construir
Nuevos Conocimientos**

25 años



Foucault fuera de sí
Edición: María Emilia Tijoux
Iván Trujillo



Comunicación Política
Juan Pablo Arancibia



Remeciendo al Papa
Textos sobre artes visuales
Guillermo Machuca

SEDE LIBERTAD: LIBERTAD 53

publicaciones@uarcis.cl

386-6412

www.uarcis.cl



25
años

Saberes Contemporáneos Pensamientos Críticos

DOCTORADOS

- **DOCTORADO EN CULTURA Y EDUCACIÓN EN AMÉRICA LATINA**
Menciones: Educación y Modernización / Comunicación y Cultura
Coordinador Académico: Álvaro Cuadra
Doctor en Semiología, Universidad de La Sorbonne (Francia)
☒
- **DOCTORADO EN PROCESOS SOCIALES Y POLÍTICOS EN AMÉRICA LATINA**
Menciones: Ciencias Políticas / Historia
Director: Juan Carlos Gómez
Doctor en Ciencias Políticas, FLACSO (México)

MAGÍSTERES PRESENCIALES

- **MAGÍSTER EN PSICOLOGÍA**
Mención: Análisis Institucional y Grupos / Modalidad: semipresencial
Directora: Martha Elva López. Psicoanalista,
Estudios Doctorado en Psicología, UNAM (México).
Postgraduada FLACSO-Chile
- **MAGÍSTER EN POLÍTICAS SOCIALES Y GESTIÓN LOCAL**
Modalidad: presencial
Directora: Teresa Quiroz
Magíster en Sociología, CLACSO

MAGÍSTERES SEMI-PRESENCIALES

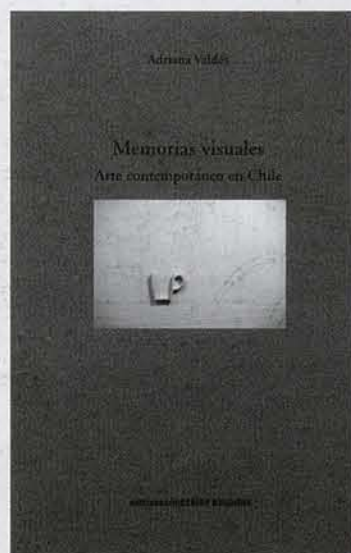
- **MAGÍSTER EN ESTUDIOS CULTURALES**
Modalidad: semipresencial
Directora: Nelly Richard
Crítica y Ensayista.
Directora Revista Crítica Cultural
- **MAGÍSTER EN HISTORIA Y CIENCIAS SOCIALES**
Modalidad: semipresencial
Director: Sergio Grez Toso
Historiador y Doctor en Historia, París III (Francia)
Exponente Historia Social y Popular Chilena

MAGÍSTERES A DISTANCIA

- **MAGÍSTER EN CIENCIAS SOCIALES**
Menciones: Política / Epistemología / Comunicación
Modalidad: a distancia
Coordinador: Javier Zúñiga
Magíster en Políticas Sociales y Gestión Local
- **MAGÍSTER EN EDUCACIÓN**
Menciones: Gestión Educacional / Escuela y Comunidad / Currículum y Evaluación / Orientación / Modalidad: a distancia
Coordinadora: Marcela Aravena.
Magíster en Políticas Sociales y Gestión Local.
Programa Patrocinado por UNESCO

EDICIONES

metales pesados



Willy Thayer
El fragmento repetido

Adriana Valdés
Memorias Visuales

Pablo Oyarzun
Entre Celan
y Heidegger

Ronald Kay
Del espacio
de acá

Tres textos
sobre
Heidegger

Abensour
Levinas
Derrida

Traducción:
Alejandro Madrid

Walter Benjamin
Parque central
Traducción: Ronald Kay

José Miguel de la Barra 460/
Fono: (56-2) 638 75 97/ Mail: mpesados@metalespesados.cl
www.metalespesados.cl

Galería de Arte Especializada en Fotografía
Bucarest 196 - Providencia - Santiago de Chile

www.estudioafa.cl
galeria@estudioafa.cl - [56 2] 355 6606

Horario atención
Ma - Vi: 14.00 - 19.00 hrs. - Sa: 10.30 - 14.00 hrs



Escuela de Arte
Pontificia Universidad Católica de Chile

Licenciatura en Arte
Teléfono: 3545210 - 3545265 - Fax: 3545155

Programa de Educación Continua
Teléfono: 3545210 - Fax: 3545217

Artem
www.puc.cl/artes/

Eduardo Vilches, Cementerio de Concepción, fragmento, 1985-1990

INSTITUTO DE HUMANIDADES

Magíster en Pensamiento Contemporáneo

año 2007



UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

SEMINARIOS TRONCALES

Entregan una visión panorámica de problemáticas en torno a las cuales se concentra el Pensamiento Contemporáneo. Los Seminarios Troncales son:

- Pensamiento Contemporáneo, Ética y Política
- Pensamiento Contemporáneo, Género y Sexualidades
- Pensamiento Contemporáneo y Pensamiento Latinoamericano
- Pensamiento Contemporáneo y Visualidad

LÍNEAS DE ESPECIALIDAD

Responden a disciplinas que tienen desarrollo en el IdH. Cada línea de especialidad consta de dos seminarios. Estas especialidades son:

- Estudios de Género
- Teoría Crítica
- Filosofía Política
- Pensamiento Filosófico en Chile

Un curso o seminario optativo, que podrá ser tomado en el mismo IdH, o en otros programas de Magíster ofrecidos por la Universidad Diego Portales de acuerdo a los intereses particulares de cada estudiante.

Dos Seminarios de desarrollo de competencias: Escritura Académica y Taller de Tesis.

PROFESORES

- CLAUDIO BARRIENTOS, PhD Historia, U. De Wisconsin
- MAX COLODRO, Doctor© en Filosofía, P. Universidad Católica de Chile
- VALERIA DE LOS RÍOS, PhD Literatura, U. De Cornell
- SOLEDAD FALABELLA, PhD Literatura, UC Berkeley
- VANESSA LEMM, PhD Filosofía, New School of Social Research
- PÍA MONTALVA, Magíster en Historia, Universidad de Santiago de Chile
- JUAN ORMEÑO, Doctor© en Filosofía, U. De Tübingen
- CARLOS PEÑA, Abogado con estudios de postgrado en Sociología (PUC) y candidato a doctor en Filosofía (U. de Chile)
- CHISTIAN RETAMAL, Doctor en Filosofía, U. Complutense
- EDUARDO SABROVSKY, Doctor en Filosofía, Universidad de Valencia
- CECILIA SÁNCHEZ, DEA Filosofía, U. París VIII

FECHAS DE POSTULACIÓN

- Becarios Conicyt: hasta el 20 de noviembre del 2006
- Otros postulantes: hasta el 9 de marzo del 2007

FECHA DE INICIO 19 DE MARZO 2007

HORARIO: VESPERTINO

ACREDITADO POR CONAP. LOS ESTUDIANTES PUEDEN OPTAR A BECAS CONICYT

Más información: <http://www.udp.cl/humanidades/pensamiento/index.htm>

Pia.montalva@udp.cl • TELÉFONO: 676 2819



UNIVERSIDAD ANDRÉS BELLO

MAGISTER EN MUSEOGRAFIA

Director del Programa

Ramón Castillo. Licenciado en Arte y Estética PUC, Magíster en Historia del Arte U. de Chile.

Objetivos

El objetivo de este programa es formar profesionales capaces de realizar exposiciones creativas que muestren eficiencia comunicativa a través de nuevos medios, estrategias lúdicas, educativas y críticas, comprometidas con la puesta en valor de distintos objetos, situaciones, ideas y acontecimientos. El profesional titulado en este Magíster deberá ser capaz de solucionar aspectos de diseño, administración y montaje de exposiciones, desplegando todos los recursos materiales y humanos con una actitud ética y estética, consciente del propósito de fortalecer la memoria colectiva, la identidad cultural y la experiencia comunicativa con las nuevas audiencias.

Dirigido a

Diseñadores, arquitectos, historiadores, teóricos, artistas, antropólogos, galeristas y a todos los profesionales del mundo del arte y de la cultura en general, que deseen conocer y realizar proyectos expositivos efímeros o permanentes, abarcando desde un escaparate comercial, a una galería, bienal, ferias de arte o museos.

Duración y modalidad de estudio

- Duración: 3 semestres académicos
- Régimen: Vespertino
- Modalidad Docente: Clases presenciales y salidas a terreno
- Lugar: Campus República
- Horario: 19:00 a 22:10 horas, lunes, miércoles y viernes
- Matrícula: \$200.000
- Arancel completo: \$2.700.000

Docentes

- Roberto Benavente, diseñador, UCV, museógrafo.
- Marcial Cortés-Monroy, arquitecto, U. de Chile.
- Ramón Castillo, licenciado en arte y estética, PUC, Magíster en historia del arte, U. de Chile.
- Mónica Bahamondez, ingeniero y restauradora del CNCR.
- Paula Valenzuela, restauradora y conservadora del CNCR.
- Leonor Castañeda, licenciada en artes visuales, U. de Chile y estética PUC.
- Sebastián de la Fuente, arquitecto, U. Central.
- Jorge Guerra, arquitecto, PUC.
- Douglas Leonard, ingeniero, UCV.
- Justo Pastor Mellado, teórico del arte y curador independiente.
- Rainer Krause, artista visual.
- Jorge Moreno, historiador y gestor cultural, PUC.
- Juan Manuel Martínez, licenciado en teoría e historia del arte, U. de Chile, curador del Museo Histórico Nacional.
- Militza Agusti, diseñadora y museóloga.
- Alberto Sato, Ph.D., arquitecto y museógrafo.
- Alfredo Irrázabal, diseñador industrial.
- Victoria Larraín, Magíster en estrategias de desarrollo cultural, Universidad de Avignon, Francia.



Informaciones y postulaciones

Dirección General de Postgrado
Av. República 440
Teléfono: 661 8050
email: postgrado@unab.cl



AÑO ACADÉMICO

2007 Universidad de Chile

FACULTAD DE ARTES

DOCTORADO

- * FILOSOFÍA CON MENCIÓN ESTÉTICA Y TEORÍA DEL ARTE (acreditado por CONAP)

MAGÍSTER

- * ARTES VISUALES (en proceso de acreditación)
- * COMPOSICIÓN MUSICAL (acreditado por CONAP)*
- * MUSICOLOGÍA (acreditado por CONAP)
- * DIRECCIÓN TEATRAL (en proceso de acreditación)
- * TEORÍA E HISTORIA DEL ARTE (acreditado por CONAP) (Cupo completo)
- * GESTIÓN CULTURAL**
- * ARTES MEDIALES**

POSTÍTULOS DE ESPECIALIZACIÓN

- * ARTES Y NUEVAS TECNOLOGÍAS: MULTIMEDIAS INTERACTIVAS
- * GESTIÓN CULTURAL EN ARTES VISUALES (acreditación internacional)
- * GESTIÓN CULTURAL EN MÚSICA (acreditación internacional)

- * MUSICOTERAPIA
- * ARTE TERAPIA
- * RESTAURACIÓN DEL PATRIMONIO MUEBLE
- * MÚSICA ELECTRÓNICA**

DIPLOMADOS DE POSTÍTULO

- * FOTOGRAFÍA
- * ARTE EN CREACIÓN GRÁFICA
- * REALIZACIÓN CINEMATOGRAFICA
- * COMPOSICIÓN BANDA SONORA EN CINE Y DIGITAL
- * DIRECCIÓN DE FOTOGRAFÍA Y MEDIOS DE LA IMAGEN (CINE)
- * DIRECCIÓN ORQUESTAL
- * DANZA APLICADA A LA EDUCACIÓN
- * EDUCACIÓN ARTISTICA MENCIÓN TECNOLOGÍAS O GESTION CULTURAL
- * SEMIÓTICA DEL ARTE Y LA CULTURA
- * DRAMATERAPIA
- * VIDEO EN CREACIÓN DIGITAL
- * GESTIÓN CULTURAL EDUCACIONAL

* Magíster y postítulo.

** Inicio 2007

INFORMACIONES: LAS ENCINAS 3370 - ÑUÑO A - SANTIAGO - CHILE - TELÉFONOS: (56-2)978 7515 - (56-2)978 7510 - fax: (56-2)978 7514
Email: rleon@uchile.cl - posgarte@uchile.cl - Sitio web: artes.uchile.cl/postgrado



FACULTAD DE ESTUDIOS DEL PATRIMONIO CULTURAL

MASTER EN ARTE CONTEMPORÁNEO Y CURADORÍA

El Programa está orientado a ampliar y profundizar aspectos de la práctica artística contemporánea desde una perspectiva de la interacción multidisciplinaria en el desarrollo de artistas y profesionales dentro de los ámbitos de la creación, la gestión, la crítica y la exhibición de la obra de arte, así como en la producción de modelos teóricos en su conjunto.

Directora:

Dermis Pérez León. Licenciada en Historia del Arte, Universidad de la Habana. Magíster en Estudios Curatoriales y Arte Contemporáneo, Center for Curatorial Studies, Bard College, Nueva York.
E-mail: dermis.perez@seksmail.com

Duración:

4 semestres

Lugar:

Campus Parque Arrieta
Av. José Arrieta 10.000
Peñalolén / Santiago

Información y Matriculas:

Carolina Bravo Ulloa
Secretaria del Programa
carolina.bravo@seksmail.com
Fonos: 3805500 / 3805560; Fax: 2783791

UNIVERSIDAD
INTERNACIONAL
SEK



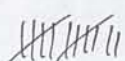
CAMPUS PARQUE ARRIETA

Av. José Arrieta 10.000
Peñalolén. Santiago
Mesa Central: 380 5500
Fax: 278 3791

SEDE PROVIDENCIA

Fernando Manterola 0789 (Bellavista Alt. 800)
Metro Salvador
Providencia. Santiago
Mesa Central: 483 7300
Fax: 335 4318

www.uisek.cl



¿es la modernidad nuestra antigüedad?

Modernidad como antigüedad: un error categorial

Andreas Huyssen

(Estados Unidos)

Traducción de Sergio Villalobos-Ruminott

¡Ah! Las viejas preguntas, las viejas respuestas,
¡No hay nada como ellas!

Hamm (Samuel Beckett, *Fin de partida*)

Ciertamente, tanto la modernidad y las artes del modernismo y el vanguardismo aún ejercen una profunda influencia sobre los artistas contemporáneos a través del mundo, de la misma forma que la antigüedad jugó un rol crucial en los debates estéticos y literarios del siglo XVIII, agrupados bajo *la querelle des anciens et des modernes*. Y aún así, la modernidad no es otra cosa que antigüedad. Algunas de las mejores y más vitales prácticas artísticas hoy en día todavía trabajan sobre las ruinas de varios modernismos anteriores, ya sea que hablemos del así llamado Primer o Tercer Mundo –modernismos desde los cuales estamos separados por tan sólo algunas generaciones, pero que no por ello se han convertido en un pasado inasequible. La modernidad en general se mantiene como nuestra condición presente mucho más que como nuestra antigüedad. En la medida en que reconocemos las imperfecciones y los impulsos destructivos de la modernidad, debemos mantenernos aferrados a sus promesas, sin importar hasta que punto ellas hayan sido traicionadas en la práctica por las economías neo-liberales y los poderes políticos neo-imperiales. Así, la modernidad no debe ser ni imitada ni perseguida en cuanto un ideal fijo, inmodificable. Ni mucho menos debe

ser desconsiderada reduccionistamente como muestra de un cierto discurso occidentalista. Ella debe ser, en cambio, traducida y críticamente modificada. Tal proyecto puede parecer utópico en nuestro momento actual, pero sugerir que la modernidad es nuestra antigüedad (y ¿quién es este “nosotros”? de cualquier forma) es sugerir precisamente una idea errónea, tanto por razones históricas como teóricas.

Históricamente, la constelación de antigüedad y modernidad es un tropo de 300 años. En el contexto europeo, la antigüedad tenía que ver con las normas culturales del Estado absolutista. La modernidad, aún cuando este sustantivo no había sido acuñado, se refería al quiebre con las tradiciones depotenciadoras y con la apertura de horizontes históricos más allá de las constricciones de la Iglesia y de las cofradías, de la censura y del Estado absolutista. Aquellos que se mantenían apegados a las normas de la antigüedad clásica en el siglo XVIII en Europa, produjeron mayoritariamente formas neoclásicas estériles que pronto iban a ser superadas por un cambio político y cultural radical, precipitado por el advenimiento de las revoluciones románticas y políticas. La antigüedad en el siglo XVIII representó una normativa poética de formas y géneros los cuales no van a tener equivalentes en el remolino del modernismo desde mediados del siglo XIX. Con la excepción de la teoría de la modernización del periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, la modernidad nunca fue un modelo atemporal de organización política y social. Esta siempre fue dinámica, contradictoria y constitutivamente conflictiva, creativamente destructiva como argumenta famosamente *El manifiesto comunista*; pero, simultáneamente, desgarrada por las contradicciones entre las nobles aspiraciones de sus

demandas universales y las realidades de la dominación de clase, el poder colonial y la desigualdad de géneros. Sin embargo, la modernidad produjo instituciones democráticas, el dominio de la ley, la separación de los poderes y el sufragio universal que no se pueden, al riesgo de la auto-destrucción, tratar como simples residuos de tiempos antiguos que yacen detrás de nosotros.

La lógica de llamar a la modernidad nuestra antigüedad también requiere la existencia de un más allá de la modernidad que sería análogo a lo que los modernos representaban en los siglos XVIII y XIX, esto es, el futuro. Pero, ¿dónde están hoy día esas visiones alternativas de futuro? La modernidad es el capitalismo, la formación del moderno Estado nacional, el colonialismo, la explotación de la naturaleza. Nosotros estamos todavía en medio de todo ello, en una particularmente peligrosa coyuntura. En el mejor de los casos podemos decir que el socialismo soviético y el nacionalsocialismo alemán, las peores deformaciones de la modernidad antes que el radicalismo islámico, han devenido de alguna forma antiguos y rigurosamente se muestran como alternativas inviables. La modernidad capitalista puede ser igualmente inviable para muchos, pero relegarla a algún tipo de antigüedad sería ignorar su profunda presencia global y las asimetrías de poder y riqueza que ésta actualmente produce. Aún así la anti-modernidad más radical, esto es, los movimientos anti-occidentales hoy día son productos de la misma modernidad, más que alternativas a ella. En los debates del siglo XVIII, el mundo antiguo había quedado bastante atrás en el tiempo, aún cuando sus memorias persistían y se mantenían como poderosas influencias culturales. La modernidad hoy es cualquier cosa menos algo pasado. La antigüedad clásica proveyó un modelo de realización literario, filosófico y político para Occidente por varios siglos. La modernidad no puede y no debe jugar un rol similar. Sin embargo, actualmente parece que sólo se recuerdan los aspectos negativos de la modernidad y sus logros históricos son demasiado fácilmente ignorados u olvidados.

Teóricamente, designar a la modernidad como nuestra antigüedad arriesga reciclar el viejo truco lingüístico postmoderno que establece que una ruptura radical nos separa de la modernidad y del modernismo. La versión norteamericana dominante de postmodernidad y postmodernismo, establece que la modernidad europea ha sido relegada a la obsolescencia y reemplazada con

una postmodernidad americana que representa la victoria cultural que complementa y sigue de cerca a la victoria militar obtenida en la Segunda Guerra Mundial. Esta es una idea obviamente provinciana. Por ello no sorprende que los filósofos europeos nunca la hayan considerado y que cientistas sociales europeos tales como Giddens y Beck, a quienes nunca les gustó la "indistinción" postmoderna americana, produjeran la alternativa de "segunda modernidad", como si la idea de "segunda" fuese en algo mejor que la de "post". Lo único cierto en todo ello es que necesitamos historizar las etapas y geografías de la modernidad y los múltiples modernismos que ha engendrado en el tiempo y a través del mundo. De esto se trata el discurso de la modernidad desbordada (de Arjun Appadurai y otros), un discurso que necesita ser complementado con investigaciones de lo que yo llamaría modernismo desbordado. Lo que tengo en mente es lo siguiente: desde el decaimiento del debate sobre el 'posmodernismo' y el auge de la 'globalización' como significativo maestro de nuestro tiempo, los discursos sobre la modernidad y el modernismo ha tenido una notable vuelta a escena. La provocativa ocurrencia de Jean François Lyotard de que cualquier obra de arte debe primero ser postmoderna antes de llegar a ser genuinamente moderna, ha llegado a ser verdad en varias formas que él difícilmente pudo prever. Mucho se habla hoy por hoy de modernidad en general, segunda modernidad, modernidad líquida, modernidad alternativa, contramodernidad, entre otras. Claramente la modernidad no se considera en estos discursos como una antigüedad. Su relación compleja y conflictiva con el modernismo está siendo reconsiderada en arquitectura y estudios urbanos, como también en literatura, artes visuales, música, antropología y estudios postcoloniales. En cierta forma, esto no es sorprendente. En mi trabajo anterior, siempre he argumentado contra una simplista cronología lineal de lo moderno y lo postmoderno. En vez de oponer el postmodernismo al modernismo en un binarismo reductivo, o en vez de presentarlos como etapas separadas en una línea progresiva de tiempo, he descrito el postmodernismo americano como un intento para re-escribir y renegociar los aspectos centrales de las vanguardias europeas del siglo XX en un contexto americano en el cual las relaciones entre alta y baja cultura, como también el rol del arte en la sociedad, fueron codificados de manera totalmente diferente con respecto a Europa, ya sea en el periodo de entreguerras o en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Análogamente, la mayor parte de la teoría europea que

||||| ¿es la modernidad nuestra antigüedad?

invade la academia norteamericana en los años 1970s y 1980s tiene más que ver con la genealogía del modernismo estético europeo en relación con la modernidad de las épocas industriales y post-industriales que con cualquier novedad radical en los Estados Unidos. El prefijo común 'post', anexo al modernismo y al estructuralismo, ha engañado a mucha gente.

En retrospectiva, cualquier debate sobre postmodernismo –indisciplinado, conflictivo, plagado de contradicciones y, vitalmente energizante, como ha sido tal debate– parece ser totalmente provinciano hoy día. Provinciano en el sentido geográfico, en cuanto se mantiene limitado a los desarrollos históricos e intelectuales del Norte Transatlántico. Pero aún allí, los intelectuales europeos desde Habermas a Foucault y Derrida nunca asumieron la idea de lo postmoderno como si se asumió, aun cuando de manera a veces reluciente, en los Estados Unidos. Con su libro *La condición postmoderna*, Lyotard fue una anomalía, pero él también compartía la resistencia europea a alinearse con el triunfalismo americano relativo al postmodernismo. Quizás el postmodernismo no fue sino un intento norteamericano por reivindicar liderazgo cultural en lo que algunos han llamado el siglo americano. De cualquier forma, el debate occidental sobre lo 'post' ha sido desplazado por cuestiones más relevantes relativas a la cultura en un contexto global.

En vez de preguntar si la modernidad es nuestra antigüedad, nosotros necesitamos hacer otra pregunta: ¿Qué hacemos con el retorno de la modernidad en los debates sobre la globalización? ¿Se trata sólo de un eufemismo para la modernización en su versión ideológica acotada, y de otra clave del neo-liberalismo económico indistinguible de la 'globalización' como ha argumentado Fred Jameson? Y, llegados al modernismo ¿debemos simplemente despedirnos de él como ha sugerido T. J. Clark? O, ¿pueden los términos, dada su profundidad histórica y discursiva, ayudarnos en la formulación de preguntas críticas sobre los discursos de la globalización, los cuales en sus versiones relativas a las ciencias sociales se han mantenido demasiado coyunturalistas, tanto para sus opositores como para sus adeptos? El debate actual sobre la modernidad sugiere



que podemos confiadamente dar la "bienvenida al retorno de una idea" en cambio que simplemente relegarla al tacho de la historia y de la antigüedad. La modernidad y el modernismo en todas sus complejidades históricas y geográficas se mantienen como significantes cruciales para cualquiera que esté tratando de entender de dónde venimos y hacia dónde podemos estar yendo.

Por supuesto, se trata de un retorno que implica una diferencia. Ello es palpable en la arquitectura profesional en los Estados Unidos y su rechazo del historicismo postmodernista junto a su revaloración del vidrio y de los ideales de transparencia; esto es prevaeciente en la crítica anglo-americana, en la revista *Modernism/Modernity*, órgano de una rápidamente creciente organización profesional, la Asociación de Estudios Modernistas, la cual se está abriendo cada vez más al estudio del modernismo en el mundo "no occidental"; en una serie de grandes programas sobre el circuito internacional de museos, incluyendo la reciente celebración MOMA y sus sostenedores modernistas en Berlín y los prolongados shows Dada en París, Washington y Nueva York; y, quizás de manera más importante, en historia, antropología y sociología en las diversas preocupaciones con modernidades alternativas o múltiples, preocupaciones que han abierto vastas áreas nuevas para la investigación y la

teorización en diversos campos culturales. En este contexto es donde podrían y deberían articularse nuevos objetivos educativos y curatoriales.

Los problemas de la modernidad aparecen ahora invariablemente ligados a la globalización. Puede tratarse perfectamente de un nuevo y molesto triunfalismo que ve en la globalización la más reciente y última forma de progreso, pero ello ha traído a colación las preguntas de cómo la misma modernización puede ser distinguida de una formación moderna anterior y sus consiguientes movimientos transnacionales, cómo se relaciona ésta a la nación, al imperio y al internacionalismo de etapas previas, y cómo sus manifestaciones culturales aún funcionan con los legados del modernismo y el postmodernismo. A pesar, o quizás por sus reivindicaciones de una innovación radical, el postmodernismo ha hecho visible las dimensiones del mismo modernismo el cual había sido olvidado o reprimido por las codificaciones intelectuales e institucionales del dogma modernista de la Guerra Fría: problemas relacionados con el anarquismo semiótico de las vanguardias, con la figuración y la narrativa, con el género y la sexualidad, con la raza y la migración, con los usos de la tradición, con la tensión entre lo político y lo estético, la mezcla de los medios de comunicación y mucho más. Uno de los efectos saludables del discurso postmodernista después de la emergencia de los estudios postcoloniales ha sido la apertura geográfica a la cuestión de otros modernismos y modernidades alternativas a través del mundo –el modernismo, en otras palabras, aparece como una realidad global mutante y no como un fenómeno limitado al Norte Transatlántico. Así, la nueva investigación modernista explora el modernismo de Shanghai o São Paulo en los años 1920s, el Buenos Aires de Borges, el Caribe de Aimé Césaire o el México de Frida Kahlo, Diego Rivera y Alfredo Siqueiros. Ésta se enfoca en las variadas formas en que la cultura metropolitana ha sido traducida, apropiada y creativamente imitada en países colonizados y postcoloniales en Asia, África y América Latina. En sus formas más interesantes, el modernismo cruza a través de las culturas imperiales y post-imperiales, coloniales y poscoloniales. Siempre fue el encuentro de los artistas e intelectuales coloniales con la cultura modernista de las metrópolis lo que engendró el deseo de liberación e independencia. Y fue el encuentro recíproco, aunque asimétrico, de artistas europeos con el mundo colonial lo que alimentó en la propia cultura burguesa movimientos anti-traditionalistas. El ethos antagónico del modernismo europeo adquirió diversas tonalidades políticas en las colonias, las cuales, a su vez, necesitaron de estrategias literarias y representacionales ajustadas a las experiencias y subjetividades producidas por la colonización. La crisis de la subjetividad y de la representación ha habitado el corazón del modernismo europeo y ha funcionado de maneras diferentes en la modernidad colonial y postcolonial. Tales geografías alternativas del modernismo han surgido poderosamente en nuestro horizonte desde la emergencia de los estudios postcoloniales y desde la configuración de un nuevo interés en la genealogía de la globalización cultural.

El debate si es que tales modernismos alternativos constituyen imposiciones verticales occidentales desde el exterior a las culturas o se trata de transferencias laterales, traducciones y transformaciones de Occidente desde dentro y en el contexto de las culturas regionales o locales, es un debate aún abierto. Algunos de los trabajos académicos y educativos más interesantes sobre el modernismo están siendo realizados en estas áreas. En cualquier caso, la modernidad después del postmodernismo, o el modernismo en la postmodernidad sigue siendo un tema central para la historia cultural y para cualquier intento por repensar las viejas cuestiones de la estética y la política en nuestra época. Las viejas preguntas requieren de nuevas respuestas.



||||| ¿es la modernidad nuestra antigüedad?

Nuevos espacios de contacto sostenido

Reinaldo Laddaga

(Estados Unidos)

¿Es la modernidad nuestra antigüedad? Sí. Y la posmodernidad nuestra edad media. Y nosotros somos algo así como un renacimiento. ¿De qué? De la modernidad. Lo que significa que tal vez sea útil, para nombrar el momento en el que estamos, adoptar una expresión de Ulrich Beck: "segunda modernidad". Esto es, en todo caso, lo que pasa en el dominio de las artes. En esta segunda modernidad que es la nuestra sucede que los artistas comienzan a abandonar un valor al que los artistas de la primera modernidad se aferraban: el valor de sacralidad, de la sacralidad peculiar que era el atributo de la obra. Es que un número creciente de artistas conciben el dominio del arte no como el lugar donde se pone en escena la puesta aparte de un objeto o un evento que se espera que se vuelva, entonces, el sitio donde se concentra una fuerza particular, sitio de falta o exceso que trasciende el plano de los intercambios cotidianos. Esto es, en la mayor parte de los casos, lo que la modernidad llamaba "obra". Este era el objeto dominante del deseo moderno de arte. Esto es lo que figuraban una diosa griega en las "Cartas para la educación estética del hombre" de Schiller, la imagen de Olympia en la pintura de Manet, el golpe de dados que, en el poema de Mallarmé, tiene lugar en una mesa estelar, Mona Lisa inmersa en una luz sólida en la descripción de Walter Pater, el faro a la distancia en la novela de Virginia Woolf, el castillo en la de Franz Kafka, el aleph en el cuento de Borges, una jaula de pájaros con cubos de mármol realizada por Marcel Duchamp, un trozo de muro amarillo en un muro de Vermeer observado por Proust o un escorpión en el muslo de una figura india observada por José Lezama Lima. Todas estas apariciones se proponían como si existieran en una dimensión que ellas mismas habían abierto, irrupciones que abrían el acceso a esas exterioridades que eran el espíritu profundo de un pueblo, o la densidad de una materia, o el espesor de un lenguaje histórico, o la verdad del inconsciente.

Y para aquellos que querían el rechazo, la destrucción, la transgresión de la figura de la obra (las vanguardias, digamos), alguna forma de sacralidad era usualmente lo que, en el espacio de un objeto o un evento, se trataba de alcanzar: la instauración de un caos primordial, el despliegue del inconsciente, la imagen acabada de la utopía, o simplemente la exposición del cuerpo en su gloria o su abyección (que, claro está, la modernidad asociaba), en el Cabaret Voltaire o los espacios del teatro y la peste, en la producción de una catedral moderna en Bauhaus, o, luego, en las acciones de Gutai, las actividades del accionismo vienés, los ejercicios de resistencia de Joseph Beuys o de Marina Abramowicz, las destrucciones del primer Nam June Paik, las compresiones de César, las fragmentaciones de Arman, las entropías de Jean Tinguely, los cortes y agujeros de Gordon Matta-Clark, los rituales de Hélio Oiticica o las sesiones de Lygia Clark.

En cuanto a lo que llamamos "posmodernismo", se trata usualmente de los índices y los efectos de la dispersión de las energías que se habían concentrado en la constelación moderna: el obstáculo que los artistas más interesantes se proponen superar, el problema que se proponen resolver, el paraje del que se proponen distanciarse. Pero no tengo la impresión de que los más agudos y complejos piensen que es verdaderamente deseable o posible recomponer aquella ahora antigua cultura de las artes tal como era (aunque sí realizar, respecto a ella, operaciones selectivas). No en la segunda modernidad que ha estado desplegándose por un cuarto de siglo. Es decir, en la modernidad donde, en un número creciente de dominios, proliferan formas transdisciplinarias de conocimiento, donde el estado nación, aunque siga siendo un actor central, está crecientemente "desagregado" (Anne Marie Slaughter¹), y funciona como parte de un vasto irregular conjunto de instituciones transnacionales, que regulan flujos transnacionales de personas, dinero, armas, productos e informaciones. Esta es la modernidad donde aquello que Benedict Anderson llamaba "capitalismo de imprenta"² está en curso de ser reemplazado por "capitalismo en red" que opera a partir de diferentes premisas, donde la circulación digital permite, al mismo tiempo que formas inéditas de control, la formación de esferas que promueven formas de subjetivación menos determinada por la pertenencia nacional e incipientemente cosmopolitas, donde se multiplican las formas de ciudadanía compleja. Es la mo-



dernidad donde, crucialmente, la centralidad de Euroamérica declina.

En una condición como ésta, en la que las formaciones de subjetividad y colectividad se vuelven volátiles e inciertas, es razonable que pase lo que, si no me equivoco, está pasando: que un número creciente de individuos formados en la tradición moderna de la literatura, del arte, aun del cine, entienden que es posible movilizar esta tradición para explorar nuevas formas de contacto sostenido, y por eso prefieren, más que componer obras o preparar eventos donde una exterioridad se exponga, ocuparse de crear plataformas que les permitan a grandes grupos de personas inventar nuevas relaciones (con los otros, con sus entornos, consigo). Allí donde los artistas modernos (y los más interesantes de los posmodernos) concebían la función del arte cuando era crítico (la palabra define, en sí mismo, lo moderno) en términos de la lucha con las malas totalidades, un número creciente de proyectos artísticos recientes apuntan a establecer puntos de apoyo y residencia que permitan construir mundos comunes, microesferas públicas experimentales para grupos de individuos en situaciones de alta movilidad y flujo.³

Lo más vivaz y virgen del presente, a mi juicio, tiene lugar allí donde se ensayan formas de autoría flexible, organizaciones de la producción donde el modelo que regula las iniciativas es el de la composición de un objeto variable, que crece o decrece según las intervenciones de grupos abiertos de interactores, un poco como sucede en los proyectos de programación de software en fuente abierta, en la composición de Wikipedia, en la suma creciente de "espacios de información social asincrónicos on line" (Danyel Fisher). Allí, y en sitios donde se diseñan formas de circulación que no responden a la norma moderna del sistema museo-sala de concierto-cine-librería, espacios de conversación donde se exploran otros modos de coexistencia.

Por eso, quien quiera observar lo que del presente constituye una promesa de novedad, probablemente debería observar las acciones del número creciente de artistas, escritores, cineastas que, antes que producir imágenes o realizar intervenciones irruptivas, proponen plataformas, mecanismos y recursos que les permiten a artistas y no artistas participar en procesos que, al mismo tiempo, producen modificaciones en espacios reales y dispositivos que permiten construir narraciones colaborativas e imaginaciones momentáneas, noticias que una colectividad experimental emite. Artistas, escritores, cineastas, asociados con programadores, antropólogos, militantes o vecinos, que, en un momento en que las estructuras modernas ya no pueden contener la multitud de microestructuraciones que los humanos producen en una época de pérdida de capacidad organizativa de las sociedades nacionales, creen que es posible volver a movilizar tal o cual momento la tradición del arte de la primera modernidad, explorar de nuevo sus dominios, considerar de nuevo sus potencias, para realizar una interrogación práctica sobre las formas posibles de ponerse en común, de poner en común recursos, de componer en común narraciones, de modo de complicar y enriquecer nuestras nociones, por ejemplo, de lo privado y lo público, y hacernos saber mejor lo que comenzamos a saber a medias: cuáles son los espacios de contacto sostenido que una segunda modernidad hace posible.

Notas

- 1 SLAUGHTER, Anne-Marie. *A New World Order*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.
- 2 ANDERSON, Benedict. *Imagined communities*. London: Verso, 1983.
- 3 Desarrollo esta cuestión en LADDAGA, Reinaldo. *Estética de la emergencia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.

¿es la modernidad nuestra antigüedad?

Elogio del anacronismo

Ticio Escobar

(Paraguay)

Quizá una de las causas que oscurecen la discusión acerca de la vigencia de lo moderno, dependa del uso apresurado que se hiciera durante los años ochenta y parte de los noventa del concepto de "posmodernidad", término que implicaba la pretensión, moderna por cierto, de inaugurar una nueva etapa, desmarcada de la modernidad. Resulta arriesgado, amén de ambicioso, que una época se rotule a sí misma como etapa diferente y establezca el alcance de sus propios relatos fundacionales y sus fronteras. Los cortes históricos, siempre arbitrarios, relativos siempre, son trazados, por lo general, cautelosamente hacia atrás. Y dependen de diagramas diversos y provisionales: se vuelve engorroso, así, determinar el inicio de la propia modernidad: una constelación que moviliza dimensiones diferentes, temporalidades distintas y que, en gran parte, conforma aún nuestro horizonte epistémico.

Discutir la obstinada continuidad de figuras y discursos modernos constituye, sin duda, uno de los temas centrales del arte contemporáneo. A los efectos de tratar mejor esta problemática, se simplifican acá ciertas cuestiones que resultan especialmente ilustrativas de la presencia, pero también de la mutación, de principios y formas sobrevivientes del gran proyecto ilustrado. Cruzado el umbral inquietante que inaugurara el siglo —¡el milenio!— se advierte, en efecto, que muchas instituciones, valores e imágenes que habían sido dados de baja por la acometida posmoderna, continúan perturbando la agenda actual. Términos como *identidad*, *centro y periferia*, *emancipación*, *utopía*, *vanguardia*, *aura* y *autonomía*, retornan, espectralmente a veces, sorteando la valla instalada por paradigmas, autoproclamados, nuevos.

Para encarar la cuestión propuesta por Documenta Kassel 2007 (*Is modernity our antiquity?*), tomo como punto de partida una paradoja básica de la modernidad: la contradicción entre la autonomía de la forma, fundamento de lo artístico moderno, y la utopía iluminista, principio impulsor de la vanguardia. Ambos términos, opuestos entre sí, constituyen fundamentos de un modelo de arte que aspira a salvaguardar la soberanía de sus lenguajes y, simultáneamente, pretende redimir la sociedad, más allá del círculo cerrado de la pura forma. Por un lado, la inmanencia de lo simbólico; por otro, la trascendencia de un proyecto sociopolítico cargado de compromisos éticos y consecuencias existenciales. ¿Cómo conciliar la arrogante separación del dominio estético, regido por leyes propias, cerrado a las inclemencias históricas, con el

afán emancipatorio y la transformación social? La imposibilidad de resolver el litigio entre lo que es y no es arte acompañó como una sombra culposa todo el devenir moderno. Pero también, es justo reconocerlo, impulsó con fuerza su trayecto y lo llenó tanto de frustraciones como de entusiasmos una y otra vez renovados. La ironía trágica radica en que el acercamiento, si no la conciliación, entre el arte y la vida llegó no como conquista de las vanguardias revolucionarias, sino como ganancia del mercado. La estetización globalizada, la metástasis de la bella forma, ha terminado por desorientar los rumbos del arte y confundir las fronteras de aquella bien salvaguardada comarca.

El arte intentó solucionar este problema renegando del puro amparo de lo estético formal y abriendo su territorio a la irrupción de contenidos diversos provenientes no sólo de distintas disciplinas, sino también de otros modelos artísticos, tradicionalmente mantenidos a raya por el gran sistema del arte occidental (arte popular, masivo, indígena, etc.). Aún más: el arte comenzó a preocuparse por lo que ocurre más allá del alcance de su propio instrumental simbólico: la obsesión por lo real, por lo que ocurre más allá del último signo, por lo que resulta impermeable al lenguaje, se vuelve una marca del arte contemporáneo. Lo real como retorno traumático en el sentido freudiano del término (Foster), pero también, como irrupción del acontecimiento, en una dirección cercana a Heidegger (lo real lacaniano). Inesperadamente, el arte se carga así de preocupaciones ontológicas, ajenas por completo al círculo semiótico levantado por la modernidad.

La pérdida, o por lo menos la impugnación, de la moderna autonomía del arte constituye quizá la ruptura mayor con el programa moderno: el arte sacrifica el aura, la distancia, las prerrogativas y fueros de la forma y se mezcla, alegremente a veces, con temas, figuras y cuestiones que provienen de extramuros u ocurren a la intemperie. La importancia concedida al discurso, en desmedro del lenguaje —encerrado éste en la pura lógica de sus signos— y la recuperación de los efectos performativos y pragmáticos de la obra, en menoscabo de sus puras dimensiones sintácticas constituyen síntomas de una nueva concepción del lugar del arte.

Pero, ¿cuál es ahora ese lugar? Definirlo no resultan tan fácil: para deslindar un espacio propio no se trata simplemente de relegar las razones de la estética, devenidas demasiado livianas, y privilegiar los contenidos densos (sociales, políticos, filosóficos, antropológicos, etc.): sin el encuadre de la forma, ese espacio se desfonda arrastrado por el flujo potente de ideas y figuras que no pueden ser delimitadas. Para diferenciar un ámbito propio en medio del panesteticismo contemporáneo, el arte ha renunciado al poder distanciador de lo estético formal.

Pero, paradójicamente, aquel ámbito no puede ser circunscrito sin el trazo, aun leve, de la forma; sin la mínima distancia que precisa la mirada para recortar el objeto y percibirlo diferente a sí mismo.

Así planteadas las cosas, la pérdida de la autonomía moderna se vincula con el tema de la cancelación del aura propuesta por Benjamin. Cancelada su distancia, derogado el cerco autónomo de la forma, el objeto estaría al alcance de todos los públicos. Pero, ya se sabe, el aura pasó a convertirse en expediente central del mercado, que precisa alejar, aun mínimamente, aquel objeto para que pueda él cargarse del plus pulsional que añade el deseo; para que pueda iluminarse con el "sex appeal de lo inorgánico". Las cosas han terminado por acercarse demasiado, pero nunca lo suficiente como para no ser deseadas: las vitrinas y escaparates, tanto como los recursos de la pantalla, custodian el alejamiento que precisa la mercancía para enfrentar la mirada.

¿Debe el arte actual recuperar las capacidades perturbadoras de la distancia, disputar el aura al mercado? ¿Debe reponer la autonomía de la forma para que no terminen de disolverse sus escenarios entreverados? Pero, ¿no implicarían esos rescates un retroceso reaccionario, una vuelta a la dictadura del signifiante, una pérdida de la fecunda promiscuidad contemporánea? Quizá la verdadera inflexión del arte actual, su diferencia mayor, se base no tanto en la derogación de las grandes figuras, sino en su puesta en contingencia, en incertidumbre. Desanclados de fundamentos y orígenes sustanciales, considerados como constructos históricos, destrabados de disyunciones fatales, ciertos altisonantes conceptos modernos pueden recuperar su vigencia en formatos reducidos y versiones provisionales.

Gran parte de las figuras que movilizan hoy el panorama del arte contemporáneo corresponde a formas reflatadas de la modernidad, recobradas del exilio posmoderno. La vanguardia considerada no como avanzadilla iluminada y mesiánica, sino como una minoría anticipadora y crítica. La identidad concebida como producto de constitución de subjetividades diversas y transitorias (no ya como una esencia). La oposición centro/periferia, ubicada fuera del esquema de una disyunción lógica, tratada como tensión circunstancial que puede o no ser resuelta y que, si lo fuere, podría dar resultados imprevistos y variables. La utopía como promesa, como horizonte abierto de deseo, no como remate de procesos lineales y guiones forzosos. En esta misma dirección, el aura ya no testimonia el triunfo del símbolo ni el brillo de la presencia: ilumina vaga, fugazmente, el claro del acontecer, el espacio fructuoso de la falta. Y, deconstruida, la autonomía del arte no marca un límite infranqueable: señala un espacio precario, inestable, sitiado y cruzado siempre por su otro: por lo que no es arte pero puede, por un momento, usurpar su plaza. El arte ocupa, así, un lugar que debe ser fundado cada vez; una posición liminar, oscilante. La vieja figura del párragon kantiano tomado por Derrida puede servir para ilustrar el contorno vacilante de ese espacio ni totalmente cerrado ni completamente abierto, ni enmarcado ni desencuadrado: un puesto o un emplazamiento, más que un lugar. Un lugar de paso, quizá, abierto al descampado de la historia y al empuje de todos sus vientos.

Por último, la propia idea de modernidad también resulta sometida al zarandeo de jugadas indecibles: fluctuaciones que borronean sus perfiles adustos, tajantes, y la colocan en



posición inestable. Constantemente, el arte contemporáneo, como la cultura entera de nuestros días, vacila entre un lado y otro de la lábil frontera de lo moderno. Obviamente, estos gestos que descreen del curso único de la historia, de las disyunciones fatales y del imperio del signifiante se han zafado del ideario moderno. Pero, es seguro que otros gestos que apuntan a construir sentidos (aunque ya no a heredar el sentido) y renovar el desasosiego de la mirada; esos gestos continúan empecinadamente el derrotero largo que iniciaran los primeros modernos.

Quizá la diferencia que nos separa de ellos sea que hoy no esperamos ya que ese camino conduzca, a lo largo de un tiempo recto, a una meta proyectada de antemano, establecida desde antes de la historia. Sabemos, o creemos saber, que ese tiempo es abrupto y quebrado, azaroso: un destiempo que tanto puede avanzar en varias direcciones como detenerse y, aun, volverse sobre sí o saltar hacia atrás. En este sentido, podríamos afirmar que constituimos el momento anacrónico de lo moderno: su antigüedad. Quizá uno de los desafíos mayores de nuestro presente entrecortado consista en divisar, entre las grietas que abren los destiempos y contratiempos contemporáneos, indicios que anticipen, aun brevemente, tiempos deseables; rincones donde apoyar, por un momento, la forma exhausta.

||||| ¿es la modernidad nuestra antigüedad?

Modernidad y mito:

el “cine negro” de Raúl Ruiz

Eduardo Sabrovsky

(Chile)

La Modernidad se caracteriza por el desencantamiento del mundo (la *Entzauberung* weberiana), por la secularización del mito: sobre estas bases se instala la gigantesca empresa tecno-científica moderna. No obstante, el mito —lo extra-ordinario— es escurridizo, imposible pero a la vez imprescindible: migra al Arte, luego al cine y la industria cultural. La Modernidad reniega del mito, pero a la vez lo requiere. La dialéctica del iluminismo se alimenta de esta contradicción: mientras ella esté en acción (¿y acaso podría no estarlo?), la Modernidad está destinada a ser nuestra antigüedad y a la vez nuestro presente.

Pretendo referirme a esta cuestión a través de algunas reflexiones sobre la poética del cine del cineasta chileno Raúl Ruiz, tal como él mismo la formuló en una serie de conferencias pronunciadas a comienzos de los '90 en los EE.UU. y en Italia. Estas fueron luego vertidas al francés (*Poétique du cinéma*, Paris, Editions Dis-Voir, 1995). Finalmente, en 1999, fueron traducidas al español por el poeta Waldo Rojas (Raúl Ruiz, *Poética del Cine*, Ed. Sudamericana, Santiago de Chile 2000. Esta es la edición que citaremos).

1. En sus reflexiones, Ruiz hace uso del concepto (acuñado originalmente por Walter Benjamin), de “inconsistente fotográfico”. En Benjamin se trata, particularmente, del carácter “indicial” que revisten las imágenes foto/cine-mato-gráficas: a diferencia de un ícono (por ejemplo, una pintura: la distinción índice-ícono-signo, en todo caso, proviene de semiólogo Charles Pierce), o de un signo, el índice guarda una relación causal con el fenómeno que representa. Así, una humareda *indica* la presencia del fuego. Y en la fotografía, ciertos elementos químicos (sales de plata) alteran su composición al contacto con diversas intensidades de luz. Este hecho determina que la fotografía “vea” más que el fotógrafo. Así, al menos en principio, las imágenes fotográficas desbordarían toda domesticación cultural y política de la mirada.

2. El verosímil narrativo sobre el cual la industria del cine construye sus productos es la llamada “teoría del conflicto central”. Teoría tributaria de alguna manera de la *Poética* de Aristóteles, establece que todo aquello que pudiese perturbar el terso flujo de una narración debiera ser desechado. En oposición a este verosímil dominante, Ruiz propone un cine de imágenes, capaz de liberar el infinito potencial de significados que luces y sombras “escriben” sobre la película. Contra lo que llama “lectura llana de la imagen”, se trataría de devolverle a ésta su “su rugosidad, [su] dimensión de extrañeza o de sospecha” (*Poética*, p. 67). O, en otras palabras, su incompletud, sacrificada al férreo imperativo industrial de producir historias “plausibles”, regidas por una supuesta “evidencia narrativa”.

3. Films de Ruiz como *La hipótesis del cuadro robado*, o la *Comedia de la inocencia* pueden ser entendidos como parábolas de la incompletud. En la primera, se trata de un conjunto de siete obras pictóricas (¡pero atención: hay una que falta, ha sido robada!) que guardarían entre sí una relación enigmática y subversiva. El coleccionista se pasea entre estas obras, presentadas a la manera de *tableaux vivants* —cuadros vivientes representados por modelos, que de cierto modo reconducen al cuadro al estado anterior a su plasmación pictórica—, y urde diversas hipótesis en torno a este enigma. Hipótesis que la incompletitud inherente a la serie hace posibles, y a la vez torna inciertas. En la *Comedia de la inocencia*, se trata de un niño obsesionado por la idea de que su madre no es la mujer que vive con él y que actúa como tal, sino otra, a quien ha conocido en un parque. Similar temática tiene la narración titulada “La ciudad solitaria”, séptima de un conjunto de diez que, según advierte el traductor, Ruiz suele utilizar para instalar a sus actores en una cierta atmósfera, un clima imaginario alusivo a las escenas que han de representar. “La ciudad solitaria” plantea la hipótesis (en la cual el narrador no cree: no obstante, sabe “que esta superstición tiene algo de verdad”) según la cual toda estructura —ciudad, organismo— adolecería de un “punto crítico”. Y “este punto crítico mantendría unida, por así decir, toda la ciudad y, si se lo llega a tocar —un simple martillazo podría bastar— toda la ciudad se vendría abajo.” (176). Ahora bien, como en la *Comedia de la Inocencia*, en “La ciudad solitaria” una sobrina del narrador (Camille) pretende haber encontrado una nueva madre, Hèlene. Asunto que éste explica recurriendo a la idea del punto crítico, instalado ahora “en una zona recóndita de la estructura familiar”. Pero ese enigmático centro no tendría porque estar “situado en una región precisa de aquello que llaman ‘el tejido de las relaciones familiares’”. Y el narrador concluye:

lo que se conoce como una familia va más lejos: es una estructura más vasta que el conjunto de los miembros de la familia misma, jurídicamente hablando. He visto una familia compuesta de cinco familias normales, más un vendedor de diarios, tres peatones, un mendigo y un perro callejero. Nuestra familia no es tan amplia, pero es evidente que Hèlene forma parte de ella. Nuestra familia es una estructura incompleta. Es normal que Camille haya tratado de completarla con elementos complementarios.” (176-7).

4. En su *Poética*, Ruiz evoca el Bar “El Bosco”, mítico lugar de reunión de la bohemia intelectual de Santiago de Chile hasta los años ‘60. Allí distingue tres mesas, en las cuales noche a noche se sucedían, entre libaciones, acalorados y eruditos debates. Las dos primeras estaban pobladas por utopistas. La tercera por cinéfilos: “delincuentes visuales”, como dice Ruiz en otro lugar del texto, quienes, incapaces “de seguir el hilo de la historia de una película, sólo hallarán interés en las formas involuntarias que se han deslizado furtivamente en ella”. Los utopistas, a su vez, eran de dos tipos: los políticos y los lógicos. Pero, escribe Ruiz,

el mundo utópico no desemboca en la realización de tales o cuales aspiraciones humanas, sino en su desrealización. Es un mundo que ha vuelto irreal al hombre mismo. Es la era de la reproducción en cadena de mundos perfectos, de mundos concebibles, diferentes todos en apariencia, pero regidos todos por la misma ley ‘la evidencia narrativa’.

Y, en la medida en que la industria cultural, con el cine a la cabeza, disemina esta legalidad mítica por todos los rincones del mundo global, se puede hablar, como Ruiz lo hace “del cine comercial como del espacio social totalitario por excelencia” (68). Ruiz, ilustra esta idea con una anécdota macabra:

Hace algunos años unos campesinos ecuatorianos asistían a la proyección de una película en la que el ejército masacraba a los campesinos. Si el público aplaudía a rabiar, es que su sentido de la verosimilitud, su práctica de la evidencia narrativa, su cualidad de conocedor universal, le permitían descubrir en lo que veían las convenciones narrativas de un western, rematado como se debe por el final de una masacre de indios. (69)

||||| ¿es la modernidad nuestra antigüedad?

5. Archiconocido es ya el desplome de las utopías políticas. Más instructiva es la caracterización que hace Ruiz del destino del segundo destacamento de utopistas de El Bosco. Este, "que esperaba de la lógica el aniquilamiento de los problemas, no ha conocido mejor fortuna":

El mundo, esa totalidad de acontecimientos, ha sido escamoteado o, por lo menos, se ha travestido de acontecimientos sólo posibles: lo que pudo haber sido ha suplantado a lo que verdaderamente fue, mientras que lo que podrá ser reemplazará a lo que será. En este mundo se puede sostener que la Segunda Guerra Mundial no tuvo lugar, que la Guerra de Troya no tendrá lugar, o aún que nosotros mismos no tendremos lugar. En el mundo de los guiones plausibles podemos vivir varias vidas y morir a repetición, pero con una condición: que nos sometamos a las leyes eternas de la Energeia —*evidentia narrativa*—. Se llama "evidencia narrativa" a la retórica de persuasión puesta hoy al servicio de la elaboración de ficciones, cuyas reglas básicas han evolucionado desde el siglo diecinueve. Todas propugnan la supremacía de lo plausible sobre una realidad de poco crédito, porque es incoherente y polvoriento. En adelante ya no se dice: *Se quitó la máscara y apareció su verdadero rostro*, basta con decir: *Para mostrar lo que es, se ha calzado su máscara*. (36-37)

6. "El mundo, esa totalidad de acontecimientos". La frase de Ruiz (quien, sospechamos, deambulaba de una a otra mesa) parafrasea la "inocente" proposición que abre la obra filosófica que servía de inspiración a estos utopistas, el *Tractatus Logico-Philosophicus*, del filósofo vienés Ludwig Wittgenstein (1889-1951): "El mundo es todo lo que es el caso" (*Die Welt ist alles, was der Fall ist*). No obstante, la palabra "caso" ("*casus*" en latín) tiene, entre sus acepciones, la de "caer" (lo mismo sucede con su equivalente alemán: *Fall*). "*Casus ictus exitimescere*", "temer las caídas", se dice en latín. Tras la inocente frase hay entonces el eco de una caída, la cual constituiría —modernamente— al mundo. "El mundo es todo lo que ha caído" diría una versión, en absoluto arbitraria, de la sentencia inaugural del *Tractatus*. Es decir, en el momento mismo en que la mesa dos de El Bosco exprimía el *Tractatus* para extraer de él ese otro elixir, la utopía, ya entonces la realidad era "de poco crédito... incoherente y polvoriento".

7. De hecho, venía siéndolo desde los albores mismos de la Modernidad: a partir del momento en que, para abrir paso a la libertad moderna (y también a la instrumentalidad y el mercado), fue preciso demoler el puente que el viejo pensamiento escolástico medieval había tendido entre el mundo profano y el ámbito de lo sacro. Para la vieja escolástica, Dios, que ha colocado al hombre en el centro de la creación, no podría haber creado un mundo contrario a las leyes de la lógica, ni tampoco a las de la física aristotélica: no podría haber creado un mundo caótico, desprovisto de un orden inteligible para el ser humano. Orden susceptible entonces de ser decodificado, traducido en términos de normas ético-políticas obligatorias sin excepción; poder de traducción que, recíprocamente, legitimaba la hegemonía político-cultural de la institución eclesiástica medieval que lo ejercía. Para que la libertad moderna fuera posible, en cambio, era necesario aliviar esa presión excesiva de lo divino sobre la vida de los hombres: era preciso entonces que, justamente en virtud de su omnipotencia, Dios deviniera un personaje distante, incalculable y arbitrario: ausente, prescindible, muerto. Y que nuestro mundo no fuese más que uno entre infinitos mundos posibles, ninguno de los cuales podría pretender agotar la divina potencia creadora. Es decir, ese lugar incoherente y polvoriento —*ordinario*— que Ruiz evoca.

8. Para hacer sitio a lo ordinario, la modernidad debe desalojar del mundo a los viejos mitos, con su concepción antropomorfa y maravillosa —extra-ordinaria— de la realidad. El ser (la naturaleza) se torna esa esfera valóricamente neutra que la ciencia observa a través del prisma del postulado de objetividad. A ella se contraponen un deber-ser —la esfera de la normatividad— instalado en el cielo de lo incondicionado: allí donde el polvo no llega, por más que sacudan abajo. No obstante, dado que las palabras ("perro", "mesa", "gato") son universales, ya hablar supone imponer normativamente una forma sobre la polvoriento e informe realidad. Así, so pena de morder el polvo —de colapsarse en el silencio— la Modernidad, que había creído prescindir del mito, no pudo sino desplazarlo hacia una zona aparentemente inocua (la del arte), a la cual era siempre posible echar mano para la imprescindible producción de lo extra-ordinario (pensemos en la necesidad del ornamento arquitectónico, por ejemplo, para legitimar las pretensiones extra-ordinarias del poder de los estados). Y si los estados modernos, a través de sus aparatos culturales (museos, monumentos, mega-eventos) han sido los mediadores de lo extra-ordinario, se puede pensar que el advenimiento de las sociedades de masas del siglo XX, que la globalización consume, ha tornado prescindible tal mediación: los ciudadanos de las democracias modernas, ávidos de mitos, de relatos plausibles que impidan que sus vidas se desplomen en el tedio y el polvo, pueden demandarlos directamente de la industria cultural: de esas cajas de los mitos *prêt-à-porter* y a domicilio, el cine y la TV.

9. Raul Ruiz tiene admirables y envidiables amigos. Entre ellos se cuentan el filósofo italiano Giorgio Agamben y el poeta y arabista Abdelwahab Meddeb. Este último es el editor de *Dédale*, revista que se publica en París y que promueve el debate intercultural. En su edición de Otoño de 1995, dedicada a las paradojas de la representación de lo divino, la revista incluye un breve y sugerente texto de Agamben titulado "Du Noir" ("De lo negro"). "¿Qué es lo negro?", se pregunta Agamben. "¿De qué hacemos la experiencia, qué nos sucede cuando vemos lo negro? ¿Existe acaso un matema de lo negro, una forma no meramente alusiva de hablar de ello?" Para responder a estas preguntas, Agamben comenta a Aristóteles. Escribe:

Aristóteles llama diáfano a aquello visible en cada cuerpo. Agrega que el acto de esta visibilidad es la luz, y que el negro (*scotos*) es su potencia. La luz es algo así como "el color de lo visible en acto", y la obscuridad el color de su potencia. Se trata de una sola y misma cosa, alternativamente obscuridad y luz, potencia y acto.

Negro es lo que experimentamos cuando sentimos nuestra potencia de ver, sin ver, en acto. Cuando estamos sumidos en la obscuridad, lo que vemos entonces es el principio mismo de la visión, la potencia de lo visible...el negro no es la experiencia de una nada, sino la experiencia de la potencia pura.

No es casual que para Ruiz, ya lo hemos citado más arriba, las narraciones "plausibles" que la industria cinematográfica nos provee se caractericen por atenerse a "las leyes eternas de la *Energeia*". *Energeia* es, en efecto, el término griego que los latinos tradujeron por *actus*, acto. Para la industria, aunque quizás más decisivamente, para nosotros mismos, consumidores ávidos de conjurar mítica-mente esa realidad polvorienta y de poco crédito al acecho en las imágenes fotográficas, es necesario que su potencia se agote en el acto narrativo; que no haya sombras, sino pura, diáfana, tranquilizante visibilidad. El cine de Ruiz, en cambio, quisiera preservar tal potencia.

Cine negro, entonces, abierto a la extrañeza, a la incompletitud, a la sospecha.



||||| ¿es la modernidad nuestra antigüedad?

Telón de fondo

Guillermo Machuca

(Chile)

La pregunta ¿es la modernidad nuestra antigüedad?, examinada de forma histórica, no puede ofrecer una respuesta precisa, definitiva. Para establecer si la modernidad ha desaparecido o sobrevive como una serie de fragmentos inconclusos, se requiere, antes que nada, de una definición medianamente acotada de ésta. ¿Qué es la modernidad? ¿Cuáles son sus formas, sus sentidos? ¿Cuál es su horizonte histórico? Como todo discurso utópico, la modernidad es —o ha sido— el producto de un deseo fundamentado en la posibilidad de hacer viable un determinado proyecto de transformación radical de la sociedad. Como todo proyecto utópico, en el discurso de la modernidad —desde la Revolución Francesa en adelante— los ámbitos de la cultura, la sociedad, la economía, la ciencia, etcétera, debían sufrir una transformación e integración acorde con los proyectos ideológicos de carácter emancipatorios, progresista, y también revolucionarios. Más cercano al ideario surgido de las llamadas vanguardias positivas (la vanguardia rusa, la Bauhaus), esta clase de proyecto debía garantizar una necesaria racionalidad en sintonía a lo acaecido en el ámbito del desarrollo científico tecnológico. Desde el punto de vista del arte y la cultura, las viejas concepciones estéticas sustentadas en una visión idealista-romántica de los mismos, sólo podían ser justificadas, para el pensamiento moderno, en los anacrónicos límites de las academias y los museos.

“La conciencia moderna de comienzos de siglo XX —escribe Subirats en la década de los 80, del siglo recién pasado— partía de tres presupuestos que el mundo de hoy no puede suscribir de modo alguno: la idea de una ruptura radical con el pasado, la concepción racionalista de la historia como triunfo absoluto de la razón en el tiempo y en el espacio y, con ella, de los ideales de justicia social y de paz, y, por último, la fe en un progreso indefinido fundado en el desarrollo acumulativo y lineal de la industria, la tecnología y los conocimientos científicos.”¹

Sin embargo, esta reducción del discurso de la modernidad a una mera concepción racionalista de la historia —y su respectivo culto al “progreso”—, exige ser matizada. Como todo proyecto hegemónico, el discurso de la modernidad incubó, de manera subrepticia, sus propios anticuerpos. “La lógica no es más que una interpretación, entre muchas posi-

bles, de la ley de la casualidad”², sostuvo el historiador G. C. Argan al momento de analizar la desconfianza del Dada respecto de las profundas bondades emancipadoras prometidas por el saber científico-racional, en particular en un periodo histórico marcado por la violencia tecnológica desplegada en la Primera Guerra Mundial. En este punto, el maquinismo terminó ofreciendo su rostro más agresivo, destructivo y regresivo. Conservando su desprecio por el pasado, esta concepción negativa de una parte de las vanguardias, se abstuvo de prometer una confianza en relación a determinados proyectos articulados bajo una óptica optimista de la razón humana. Esta sensación de inseguridad y de angustia manifestada por las tendencias negativas (parte del expresionismo, el dadaísmo y el surrealismo) indican que el “orden racional de la cultura y la idea de progreso”³ se ha visto refrendado, luego de la Segunda Guerra Mundial, particularmente en la arquitectura, en un especie de culto irracional en “nombre de la hegemonía universal de la máquina”.⁴

Frente al descrédito del proyecto de las vanguardias históricas de carácter positivas, alimentado fundamentalmente por la decepción frente a la marcha de la vanguardia rusa —luego de la muerte de Lenin y, sobre todo, bajo el stalinismo—, el proyecto modernista optó por un necesario repliegue en contradicción a los totalitarismos de derecha y de izquierda; planteó que la única opción del arte residía en una concentración sobre el lenguaje específico del mismo. Este repliegue —según los epígonos del modernismo purista, como Adorno y luego Greenberg— podía garantizar un necesario alejamiento del arte del peligro proyectado por la cultura de masas. El movimiento moderno fue reemplazado por el formalismo esencialista, purista, calvinista; las pretensiones de igualdad social (otrora prometidas por la Bauhaus y la vanguardia rusa) fueron trastocadas por el silencio autosuficiente del lenguaje estético.

Esta situación invoca otra pregunta ¿Qué se entiende por modernismo? ¿Acaso el representado por las vanguardias históricas, con su desacreditado proyecto alimentado por su crítica radical del pasado, su concepción racionalista de la historia, y su fe en el progreso de la industria, la tecnología o el saber científico? O luego del fracaso de toda esta clase de medios y principios ¿la simple constatación que el arte sólo puede ser salvado o justificado como un necesario repliegue formal frente al peligro del triunfo definitivo del progreso científico-tecnológico en su fase neocapitalista o hipercapitalista?



Frente a ambas posibilidades, el sentido de la modernidad se nos presenta como una categoría obsoleta; no tiene más valor que los conceptos hegemónicos tan caros a la historia del arte. En este sentido, no se distingue de las clasificaciones iniciadas en el Renacimiento. Se sabe que fue en el Renacimiento donde comenzaron ciertas categorías genéricas, específicamente en lo referente a la distinción conceptual respecto de un pasado interpretado de forma negativa (el Renacimiento inventó el gótico, como el primero fue inventado por el pensamiento ilustrado del siglo XVIII). Pese a su vocación parricida, las vanguardias del siglo XX no se desprendieron de esta manía por definir con claridad los límites espaciales y temporales que roturan las épocas, los periodos y estilos. Sin embargo, la historia del arte enseña que dicha supuesta pureza constituye solamente una reconstrucción parcial de un devenir sometido a la mezcla, la contaminación de formas, estilos y temas (piénsese, al respecto, en el arte alejandrino, del Imperio Romano y su mezcla barroca y manierista a nivel estético).

Lo mismo vale para el término "posmodernismo" ¿Este quiere decir que representa el término del modernismo? Según el crítico R. C. Morgan, el posmodernismo no existe. No es un estilo, "porque su misma premisa —que es de apropiación historicista— refuta el estilo (...) El posmodernismo significa repetición dentro de la reificación de los objetos". En términos tecnológicos ha "cargado el mundo de cachivaches cibernéticos".⁵ Pero también los ha combinado con etapas de la evolución de los objetos en su fase primaria y secundaria (desde las artesanías hasta los productos tecnológicos).

Esta mezcla ha sido perfectamente reconocible en la evolución de la arquitectura desde el siglo XIX en adelante. Respecto del asombro demostrado por Le Corbusier en Norteamérica, Juan Antonio Ramírez escribió lo siguiente: "El maestro suizo mostró allí su admiración por la potencia plástica de los rascacielos, el limpio trazado ortogonal de las ciudades, la belleza metálica del puente George Washington (entre Manhattan y New Jersey), y ensalzó la travesía a bordo del "Normandie". Pero el país le pareció salvaje y caótico. Los rascacielos, en su opinión, eran demasiado pequeños, y consideró un despilfarro la dispersión interminable de las viviendas suburbanas. (...) En suma, el arquitecto europeo veía a los Estados Unidos como el campo casi virgen para una colosal intervención arquitectónica; Le Corbusier proponía

convertir a Nueva York en una especie de vergel "natural" seccionado por las cuadrículas que trazaban grandes carreteras y enormes rascacielos habitados."⁶

Al igual que lo ocurrido con la llamada arquitectura posmodernista (y antes con el modernismo), el telón de fondo, mezcla de tradición barroca y manierista, resultaba imposible de ser percibido por la mayoría de artistas y arquitectos llegados a Norteamérica en la primera mitad del siglo XX. "Ni entonces ni después se ha reflexionado mucho en ello, pero lo cierto es que Loos no vio, aparentemente, lo más significativo de la América del momento. Tampoco Le Corbusier. (...) La "sombra de la nube blanca", como se lamentaría más tarde Sullivan, se cernió sobre el coloso americano. Por todas partes surgieron capitolios neoclásicos, centros cívicos neorrenacentistas y catedrales románico-góticas. Cuarenta años después la situación no había cambiado. A unos pasos de Columbia University, donde Le Corbusier habló a un público fervoroso, se levantaba, con más fervor todavía, Saint John the Divine, "la catedral gótica más grande del mundo". Parece que el arquitecto suizo cerró los ojos y tampoco la vio."⁷

Conservando este telón de fondo —a veces inadvertido para ciertos teóricos de lo nuevo—, el teórico español sostiene que "las formas de la modernidad se combinan, pues, con las de la tradición histórica."⁸ El movimiento moderno ha terminado —contrariando sus otroras valores de igualdad social— por privilegiar los ideales de industrialización, serialización y rentabilidad; en esto, el posmodernismo ha sido implacable. "Si el movimiento moderno implicaba castración o castidad, el posmoderno conduce al onanismo. ¿Para qué tanta excitación?"⁹

Notas

- 1 Subirats, Eduardo: *La crisis de la vanguardias y la cultura moderna*. Ediciones libertarias, Madrid, 1984, p. 33.
- 2 Argan, G. C. *El arte moderno*, Ed. Akal, Madrid, 1988, p. 328.
- 3 *Ibíd.*, Subirats, p. 34.
- 4 *Ibíd.*, p. 35.
- 5 Morgan, R. C. *El fin del mundo del arte*. Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1998, p. 20.
- 6 Ramírez, Juan Antonio. *Arte y arquitectura en la época del capitalismo triunfante*. Ed. Visor, Madrid, 1992, p. 64.
- 7 *Ibíd.*, p. 65.
- 8 *Ibíd.*, p. 168.
- 9 *Ibíd.*, p. 169.

||||| ¿es la modernidad nuestra antigüedad?

¿Es lo real algo antiguo?

Sergio Rojas

(Chile)

La idea, por lo demás verosímil, de considerar la modernidad como "antigüedad", supone un corte histórico, una especie de discontinuidad irremontable. Incompleta, agotada o fracasada, lo cierto es que la modernidad no podría despedirse a sí misma sin caer en una paradoja fundamental. En efecto, dos ideas esenciales a la modernidad son las de *proyecto* y *emancipación*, que señalan su esencial relación con el futuro y también la importancia del trabajo del sujeto en esa relación temporal. A lo largo del siglo XX se hizo manifiesto que no se trata sólo de un futuro proyectado por el sujeto, sino también y ante todo de las formas inéditas de la subjetividad, cuya historia describe precisamente el itinerario de la crítica en la teoría y en el arte. ¿Ingresa ahora la modernidad en nuestro pasado inmediato, o se trata más bien del fin todavía moderno de una forma de subjetividad predominante?

¿Qué es hoy lo inédito?

Si, como propongo aquí, la modernidad y su impronta filosófica esencial consisten en el descubrimiento del *trabajo del sujeto* en la edición representacional de la realidad, entonces el modernismo estético refiere ante todo el *experimentalismo* que se sigue de ese descubrimiento, pues en el desarrollo de éste y el entusiasmo por lo nuevo (y de ninguna manera en el festejo de la simple "evanescencia" de lo real) consisten precisamente la valoración del trabajo del sujeto. La denominada "posmodernidad" se debe todavía a ese descubrimiento, pero señala además el agotamiento del experimentalismo, de manera que a la radicalidad de la autoconciencia moderna se agrega el descreimiento en el poder verdaderamente creador del sujeto. La representación termina por perder todo efecto de realidad que la haga habitable históricamente, y comparece sólo como "representación". Experiencia acaso jubilosa de un sujeto cínico, que se emancipa con respecto a la prepotencia de la realidad y a su sólida anterioridad; pero también experiencia terrorífica de un sujeto que constata su propia y radical impotencia, pues la pérdida de densidad de las representaciones en general es también la imposibilidad de atribuir algún coeficiente de trascendencia a los proyectos y creaciones sociales, políticas y culturales. La *autoconciencia* moderna llega, pues, a un límite al que cabría denominar como cultural y que viene a significar una especie de catástrofe de la cultura, pues se trataría de una especie de lucidez insomne. A esto corresponde lo posmoderno. El fenómeno en cuestión es muy complejo, pues el desarrollo moderno de los procesos de autoconciencia tiene en cada

caso precisamente el sentido de una *tendencia al límite de las posibilidades*. Lo moderno es esa realización de todas las posibilidades, y en esto se manifiesta la radicalidad de la modernidad. Es en esta realización, que tensiona el presente al límite, que acontece la apertura hacia el futuro y lo que éste trae de inédito. Es decir, el futuro moderno nace de las posibilidades extremas contenidas en el presente. Esto es lo que hace que conceptos tales como los de superación, progreso, evolución o revolución (y su coeficiente de discontinuidad) correspondan a categorías características del devenir histórico moderno. Entonces, el mismo concepto de lo posmoderno sería moderno, pues corresponde a la idea de la superación, es decir, describe la operación en virtud de la cual la lucidez moderna se inscribe y se rescata del devenir histórico. ¿Puede la modernidad superarse a sí misma? Esta paradoja está contenida también en la pregunta: *“Is modernity our antiquity?”* Lo pos-moderno nombraría algo así como una *coincidencia definitiva con el límite* y, por lo tanto, también la desilusión de una conciencia que ha perdido la diferencia interna que la constituye (el tiempo) como proyectada y excedida por sus propias expectativas de una realidad al otro lado de la apariencia.

Pareciera haber una especie de “clima de fin del sujeto” en la época de las redes, de la globalización del capital (y sus formas inéditas de totalización, de “relacionismo” planetario), del aumento de la contingencia y de la variabi-

lidad e inestabilidad cultural. El cinismo “posmoderno”, la ironía del espectáculo que seduce a los públicos exhibiendo sus efectos especiales, el escepticismo en el marco de la democracia representativa, el arte protocolar de la jerga de la “postproducción” o los artistas capturados finalmente por el mercado al que intentaban parodiar, etc., parecen anunciar el advenimiento de una nueva época.

El desarrollo de la crítica del sujeto en el siglo XX había iniciado la des-construcción de aquellas formas de comprensión constitutivas de la subjetividad, y la producción artística contemporánea ha trabajado también en ese cuestionamiento del sujeto a la vez que en una progresiva emergencia de los recursos representacionales en la misma obra de arte. Me pregunto, ¿tiene esta historia un fin? La modernidad ha sido la historia del pensamiento, de la apropiación del fundamento en el sujeto. Pero ahora se impone, incluso culturalmente, la desconstrucción y clausura del fundamento. ¿Hace todavía historia la destrucción de la metafísica? ¿Estamos con esto todavía en la modernidad o se trata sólo de la pura negatividad de la crítica en un eterno presente?

Una buena parte del desarrollo del arte contemporáneo ha consistido precisamente en la exposición crítica de esa diferencia “interna”, y de esta manera se ha orientado en la dirección de una “clausura” del sujeto. Pero esto implica también el cuestionamiento de la representación y de su poder de manifestación respecto de lo real. Esa dife-



¿es la modernidad nuestra antigüedad?

rencia interna a la representación es la *temporalidad lineal*. La temporalidad como diferencia (ante todo: presente / pasado) es el fundamento del poder de la representación, en que el cuerpo de ésta remite a un significado trascendente, y el lenguaje se hace en cierto modo transparente a los acontecimientos.

Los procesos de modernización hacen explícito el hecho de que la modernidad no ha podido nunca producir una *representación* realizable de sociedad. En efecto, así como la idea de una inclusión universal es esencial a la idea moderna de sociedad (con la abolición de la sociedad estamental), los procesos de modernización, en cambio, generan inevitablemente fenómenos de progresiva exclusión de distintos tipos (social, cultural, política, psicológica). La modernización es en este sentido la verdad política de la modernidad filosófica. Temas como los del desarrollo de políticas sociales, la velocidad del cambio histórico, la diversidad socio-cultural, la contingencia de los órdenes de la vida cotidiana, ponen en cuestión la diferencia misma entre inclusión y exclusión. La exclusión es, pues, la condición moderna del individuo. De hecho, la subjetividad crítica resulta ella misma de un tipo de exclusión, en tanto nace de una diferencia con el orden de lo real, exclusión característica del que —por decirlo así— ha llegado “después”. Pero en cualquier lugar del mundo las demandas de inclusión no son posibles si no es función de un tipo de universalidad a la que se pretende acceder. Las teorías culturales postcolonialistas han desarrollado especialmente el rendimiento crítico de esta aparente paradoja moderna, en que una cierta metafísica del sujeto universal redefine políticamente su contenido,



aplazando una vez más el fin de la modernidad *en el fin*.

Hoy no se trata sólo del contenido metafísico de la idea universal de humanidad (como si todo se resolviera en una crítica de la ideología moderna burguesa), sino de que la forma en que se resuelve la relación con el otro consiste precisamente en que el otro se *integra* a un mismo mundo, el de la humanidad. Pienso que nunca antes la idea de humanidad había tenido tanta realidad política, y nunca antes su contenido había sido teóricamente tan indeterminado. La no-identidad de un grupo humano políticamente subalterno es el efecto de una marginación con respecto a una *universalidad ideal* que el grupo dominante “realiza”. La identidad del sujeto subalterno es la sustancia misma de su marginación, pues se lo ha incluido como el que no puede-ser, dada precisamente su estatura natural. Es decir, acontecido el siglo XX, lo humano ya no es simplemente aquello que, como una naturaleza pre-existente y en proceso de descubrimiento, ha de ser emancipado, sino más bien aquello en *nombre de lo cual* se articulan los discursos y las actuales teorías emancipadoras de la diferencia. Lo humano hoy es sólo diferencia. Con las demandas de los grupos subalternos, en nombre de una cierta univer-

salidad de derechos, se trata de una *ficción* conceptual de identidad que surge de la diferencia misma y que, por decirlo de alguna manera, *no "sobrevive" políticamente a esta diferencia*. Ninguna forma de identidad sobrevive metafísicamente al conflicto.

El arte post crítico se vuelve contra ese cinismo de la ironía artística posmoderna que ejercita otra "vuelta de tuerca" en la trituración de la diferencia entre la representación y lo representado, entre la manifestación y lo manifestado. El arte de la post crítica intenta superar el momento meramente *negativo* de la ironía posmoderna, ensayando la recuperación de lo real en la representación. Lo que el concepto de "sociedad del espectáculo" señalaba era que la distancia contemplativa no es reflexiva ni crítica, porque la distancia está alojada en la cotidianeidad misma de los individuos. El mercado funciona en gran medida gracias al *consumo de distancia*, en donde se aloja evidentemente el consumo de imágenes. Si el arte ha de vincularse todavía al motivo moderno de la emancipación, debe hacerse cargo, una y otra vez, de este problema. Existe la realidad allí en donde se me escapa la aprehensión de lo real que el "sujeto" ejecuta. Recuperar lo real sería, pues, recuperar la finitud de la subjetividad mediante una rasgadura en la representación.

Hoy lo inédito es que la reflexión y la creación tocan los límites del planeta, y que esto genera el curioso efecto de tocar en cierto sentido los límites del tiempo. "Uno ya no sabe qué pensar", se oye decir con frecuencia, porque el mundo es otro que el que pensábamos. Considero que el trabajo crítico más interesante del arte contemporáneo consiste precisamente en recuperar lo real allí en donde la proliferación estética del mundo mediático sugiere que "sólo hay representaciones", la recuperación del poder manifestativo de la representación y, por ende, de la finitud del sujeto moderno. Vencer la seducción esteticista que provoca la alteridad como tal (pues a veces las personas juegan a poner cosas sucias en lugares limpios, para sentir que la vida "tiene sentido"). Es necesario preguntarse, pues, por la relación entre esta especie de "revolución" del pensamiento de la alteridad, en la frontera espacio-temporal del planeta, y los procesos de globalización de las comunicaciones, la mundialización del capital, la expansión todavía novedosa de los mercados de la cultura, etc. Pienso que la idea de emancipación sigue siendo moderna, y que el arte sigue siendo legible conforme a la poderosa relación entre ser y aparecer.



¿es la modernidad nuestra antigüedad?

¿Qué es un hrön?

Carlos Pérez Villalobos

(Chile)

1.- A propósito de celebrar, en 1936, cincuenta años de tradición simbolista, Valéry, último legatario de esa herencia y, a la sazón, consagrado maestro de la "inteligencia europea" (la cual por esas fechas estaba *ad portas* del colapso), inicia su conferencia proponiendo la paradoja (temporal) implicada en la constitución retrospectiva del acontecimiento celebrado:

"Construimos ahora el simbolismo; lo hacemos nacer hoy con la dichosa edad de cincuenta años; le ahorramos los tanteos de la infancia, las confusiones y dudas de la adolescencia, las dificultades y las preocupaciones de la madurez. Nace tras haber hecho fortuna. Quizá, ¡ay!, tras haber muerto. Sí, celebrar en 1936 este quincuagésimo aniversario, es crear en 1936 un acontecimiento que será ya para siempre el simbolismo de 1886; y este hecho no tiene la menor relación con la existencia en 1886 de nada que se llamara simbolismo. Ni en los textos, ni en la memoria de los supervivientes hay el menor rastro de este nombre localizado en la fecha en cuestión. Es maravilloso pensar que celebramos como existente hace cincuenta años un hecho ausente del universo hace cincuenta años."¹

Uno estaría tentado de repetir semejante entrada a la hora de referirse, así en general, a los últimos cincuenta o cien años de arte. Más aún cuando se tiene presente esta (¿reciente?) afirmación con la que Foster introduce su libro *El retorno de lo Real* (2002): "Pues incluso cuando vuelve al pasado, la vanguardia también retorna del futuro, reubicado por el arte innovador en el presente. Esta extraña temporalidad, perdida en las historias del arte del siglo XX, es uno de los temas principales de este libro." Los hechos –el simbolismo, por ejemplo: primera manifestación de autonomía estética, de la que dependen las vanguardias– alcanzan su verdad memorable –identidad y valor– sólo gracias al reconocimiento en diferido, cuando la actualidad de su evento ha ido a pérdida. Glosando a Freud, Foster (otra vez) lo declara: "...un acontecimiento se registra como traumático únicamente si hay un acontecimiento posterior que lo recodifica retroactivamente, en acción diferida."

El mundo *fin de siècle* hace parte de las ruinas dejadas por la primera guerra, así como la inteligencia pura encarnada por Valéry, sufre los estragos de la segunda. Es una catástrofe, cada

vez, lo que permite la elaboración a distancia de lo acontecido y acaso la especificidad del arte moderno (su condición de vanguardia) se defina por su conciencia de pérdida dentro de un mundo que se padece traumáticamente: el arte moderno es contemporáneo a su propio acontecimiento, y esto significa: a su propio fracaso. "Arte" –palabra que, desde Duchamp, es común mortificar–, así postulado, es el nombre de una promesa cuyo acontecimiento es proporcional al fracaso de toda facticidad (empezando, desde luego, por la facticidad del arte transformado en institución).

Desde su nacimiento a mediados del siglo XIX, la "modernidad" del arte se definió, bajo las condiciones de producción social tecno-capitalistas, como elaboración del padecimiento de pérdida: duelo nunca resuelto por esa pérdida de naturaleza; de origen primordial; de inmediatez; de totalidad; de "experiencia"; de país natal. La actividad del artista, como actividad autónoma dentro de un universo de reglas inmanentes, es el síntoma de la modernización padecida como acontecimiento traumático y la crítica (conciencia de mediación) y la melancolía (nostalgia por una imposible inmediatez) la definen. Cualesquiera que sean las modificaciones que haya sufrido la ciudad (la *unreal city*, Eliot, 1922), sus encarnaciones progresivamente planetarias, admitirá el nombre de arte aquella actividad (im)productiva que, de ocurrir, funcione como disolvente de las certidumbres

que dan apariencia solvente y buena reputación a la vitrina urbana –y cuya acelerada obsolescencia convierte la acumulación de mercancías, ante el pasmo del *Angelus Novus* benjaminiano, en un tumulto de ruinas virtuales.

Alfons Hug, curador de la Bienal Sao Paulo, declara (El Mercurio, 17-03-2002):

“Para el artista la ruina humana urbana es un tema preferido, desde hace mucho. Por ello, para mí no existe la posmodernidad en las artes plásticas. Puede haberla en la filosofía, en la arquitectura, pero no en las artes visuales. Ésta sigue siendo moderna y cada vez más radical. Más pesimista. Porque la belleza ya se fue del arte, en la modernidad. La publicidad, el *show business*, el *design* han ocupado el campo de la belleza. Y si la belleza se fue, qué sobra para el arte: queda ahora la ruina.” (...) “Por otra parte, desde el punto de vista estético el *design* y la arquitectura afirman que una cosa puede ser terminada. Mientras el arte nunca está acabado: maneja el problema del fracaso. Otro problema estético importante es que el *design*, especialmente, y la arquitectura al buscar la belleza implica la mentira en ciertos contextos sociales. El arte, aunque suene exagerado, es el único lugar de la verdad. Cuando está bien pensado, realizado y bien concebido.”

De ahí (desde que Benjamin leyó a Baudelaire) la sobreinflación del concepto de alegoría. Según la fórmula de este autor (sobre cuya obra se erige la crítica hasta hoy): “la mirada del alegorista que aborda la ciudad es la mirada del alienado”. De su procedimiento, específicamente moderno, resulta la obra como vehículo de la desrealización del mundo familiar. Lo presentado por ella es un vacío de realidad, su contenido es únicamente el tiempo como autoafección (Husserl), el pasar de lo que pasa y vuelve, despojado de contenido, de intriga, de representación. Si la obra de arte –su sentido y valor– es posible dentro del orden remisional del campo del arte, el cual se levanta precisamente sobre la pérdida irrevocable de un conjeturable exterior, entonces la obra hace retornar, interrumpiendo el registro imaginario, ese punto ciego, residual, en términos de fracaso, de muerte, de imposibilidad, bajo la forma lapsaria de objetos ininteligibles. “...mientras que la mirada del alegorista medieval buscaba y encontraba tras las apariencias del mundo la patria de lo imperecedero, el poeta moderno es recompensado con la poesía por la pérdida de la patria trascendente: en la composición de un poema que prescribe su propio proceso aparece al final lo producido como *poesía de la poesía*, que encuentra en sí misma su origen y así también puede mantenerse para sí misma.”

2.- El recién citado H. R. Jauss decía en 1987: “los portavoces en la lucha de las interpretaciones han ignorado a Valéry

premeditadamente desde los años 70, sin reparar en que el autor de los *Cahiers* anticipaba en sus reflexiones lingüísticas y críticas casi todo lo que en la poética lingüística, la semiótica literaria y el deconstructivismo pasaba como la última novedad.”² Ejemplo de inteligencia analítica, exclusivamente interesado en los propios procesos y procedimientos, su preocupación mayor, si no la única (y en esto consume el influjo de Mallarmé, heredero de Baudelaire, traductor y comentador de Poe), fue dilucidar las complejas y sutiles operaciones que colaboran en la composición de una obra. Para Valéry, el trabajo crítico consistió en evaluar la relación entre el texto singular y el trabajo que lo produjo, sin consideración alguna a otra cosa que no fuera el examen de los problemas de los que la obra es la solución. Lo que importa es la compleja elaboración y no tanto el fruto, que así considerado no es más que un incidente dentro del proceso que culmina en él, y que en él deja su huella: “A mí, lo confieso, me interesa mucho más la formación o la elaboración de las obras (de arte) que las obras propiamente dichas”. Si nos distraemos de la confianza cartesiana que animaba al autor, hallaremos en esta afirmación una buena definición de la obra moderna y de su poética tautológica: el rango de obra una producción lo adquiere cuando se reconoce en ella la concreción técnica del tiempo gastado y consagrado en su elaboración. *Work in progress*. Ese concepto de obra –como inscripción del tiempo perdido, no capitalizable, vaciado de propósito previsible– resulta del malestar en la cultura (Freud, 1930) cuando ésta encarna en la figura de la ciudad moderna y su organización tecnocapitalista del tiempo. El artista moderno es un productor de objetos anómalos: vestigios dejados por la reflexión dentro de un medio técnico respecto a sus posibilidades, cuando ese medio ha desarrollado y agotado sus capacidades representacionales (o imaginarias). Cosa hecha de nada, evacuada de la inteligibilidad que fue posible a sus expensas, y cuyo retorno obtuso padecemos. Lo Real, según Lacan, es ese residuo obtuso dejado como saldo por la articulación de la vida y que permanece excluido de simbolización.

Lacan (instruido en el discurso formalista, de tradición simbolista, esto es: antirealista) reservó el nombre de Real al excedente de realidad cuyo retorno mortifica la realidad, haciendo aparecer su condición de ficción, de tinglado, de bambalina. La amenaza de ese excedente obtuso, de ese agujero, provoca en el sujeto la revelación de que el teatro social (en el que actúa su papel), que el teatro de la historia (y su ilusión providencial), desarraigados de todo sustento trascendente, están suspendidos en el vacío (*Grund es Abgrund* –Heidegger). Acaso, ¿no se trataría en la obra, precisamente, de lo que exigió ser excluido para que la vida recibiera estructuración y quedara abierta al sentido: el resto traumático que se resiste a toda simbolización y cuyo retorno provoca que el mundo se nos venga abajo? Evacuación de imaginario (no en el sentido psicológico de *existir en la imaginación*, sino en el sentido lacaniano de ilusión de identidad sustancial, de autopresencia). El arte (modernamente) es la puesta en obra no de un mundo, sino de su pérdida. Y la lectura actual –la de Foster– de su estado, como retorno de lo Real, no es otra cosa que la teorización (en lengua lacaniana) de ese vacío de referencia sustancial (de cuya experiencia gradual son agentes, ya para Marx, los procesos modernizadores tecno-capitalistas). El retorno de lo Real como definición del estado de arte es la manifestación, dentro del campo disciplinar, del asesinato de lo real, “huelga de acontecimientos” (según Baudrillard con palabras de Macedonio Fernández), en el planeta globalizado de la hiperrealidad; el mundo reducido, sin resquicio, a sí mismo, al vacío de su recursividad.

¿es la modernidad nuestra antigüedad?

Y bien, la literatura y el arte encuentran (modernamente) su definición y su valor cognoscitivo en eso: darle forma perceptible a la visión de una cosa imposible: proponer una imagen para la condición presimbólica que sustenta el lenguaje y el universo: hacer retornar simbólicamente aquello sobre cuya exclusión y desalojo se erigió la posibilidad de un mundo (ordenamiento simbólico). Este fondo no es primordial (como habría querido aún el simbolismo y, después, quizás, el surrealismo), sino que es primario, doméstico, insignificante –irrepresentable. *Das Ding*, la Cosa: el vacío primordial que se encuentra fuera del lenguaje, y que, precisamente, por estar más-allá-del-significado, no puede ser simbolizado. Es ese real de la Cosa lo que sustenta al sujeto, el centro ausente en torno al cual éste gira sin cesar, aquello que aquél persigue, el objeto causa del deseo, el lugar del goce supremo a la que aspira el sujeto. La obra de arte como presentación de ese inmemorial irrepresentable (Lyotard); ese antes de todo antes y después, ese inolvidable olvidado, esa prehistoria sólo conjeturable desde la historia que se levanta sobre su borradura. Un *hrön*, según el célebre cuento que Borges escribió hacia 1947.

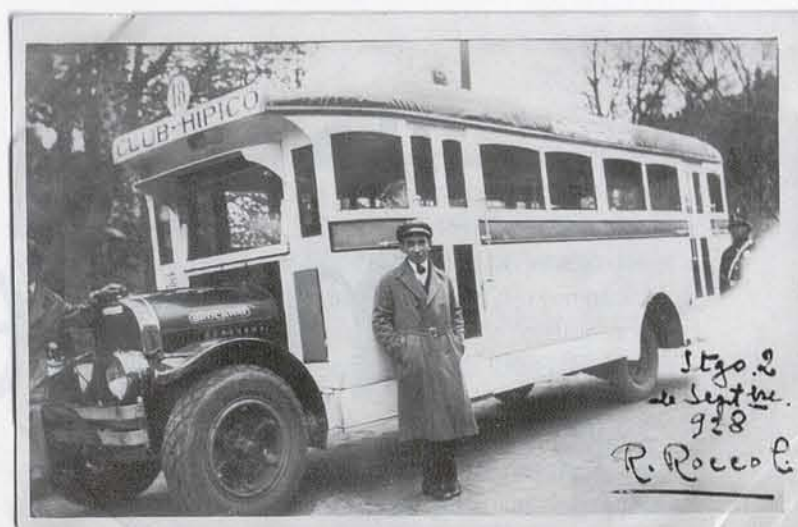
3.- Un "hrön" –que en el mundo idealista de Tlön da consistencia material al deseo prospectivo o retrospectivo de algo perdido, aunque nunca poseído antes– bien puede ser (irónicamente) el símbolo de una alegoría. Producción melancólica de quienes, cenicientos, padeciendo el vacío dejado por una pérdida que nunca tuvo lugar, padeciendo el retorno de un pasado perdido que nunca fue presente, elaboran y dan consistencia a esa falta incancelable, a ese objeto ausente. Lo que se ha perdido (proposición hegeliana) adquiere su ser gracias a la pérdida. Retorno presente de una pérdida "fundamental". Pero lo perdido nunca fue. La elaboración simbólica busca recobrar eso perdido, produce gradualmente ese pasado primordial que no tiene otra existencia que la que le otorga la elaboración que cree estar "recobrando" algo que ocurrió. Funciona como el síntoma de un trauma (como la encarnación enigmática de un conflicto reprimido, como la memoria de un inolvidable olvidado). La vida como residuo obtuso que resta de esa trama que la estructura simbólicamente y cuyo retorno supone la imposibilidad del mundo, del ordenamiento que permite sobrellevar su padecimiento: la vida elemental –la facticidad del cuerpo y su agonía animal, el tiempo sin tiempo de esas muertes y de la muerte final– es aquello que queda aludido en tales objetos anómalos. La anomalía es precisamente la cosa que interrumpe la causalidad normal, diegética, de la vida ficcionalizada –su lapsus.

Del tiempo perdido, de su ilusión, el arte provee vestigios. El tiempo del arte no es nunca el de una plenitud actual, sino el tiempo *post* de un presente perdido, que no es aún el tiempo



vacío y rutinario del olvido, sino el tiempo melancolizado de la alegoría que, según escribe Idelber Avelar (glosando a ese lector contemporáneo de Valéry que es Benjamin), "florece en un mundo abandonado por los dioses, mundo que, sin embargo, conserva la memoria de ese abandono y no se ha rendido todavía al olvido."³ La obra es símbolo cuando es leída como la manifestación orgánica de lo inolvidable: la plenitud de una verdad. La obra es alegoría cuando es leída como manifestación del lapsus inherente a la memoria: como recuerdo de aquello a lo que es inherente el olvido, algo que quiere ser olvidado por impresentable. El juicio que se haga del acontecimiento en términos de novedad o repetición, de promesa o padecimiento, dependerá, entonces, de la disposición con que se experimenta la historia: desde la creencia entusiasta en su redención advenidera o, melancólicamente, como historia caída, como proceso –hecho de restas y turbias intrigas– que se pierde en el tiempo. Malestar gnóstico al rudimentario presente, resultado de un proceso de depravación cuyo principio es incalculable. Vaciadero de suntuosas basuras. La obra tiene la función de evocar lo que usualmente es objeto de resistencia, a saber: la realidad del tiempo, como aquello que nos queda para morir. El rescate actual de la alegoría (y el prestigio consiguiente de ruinas, abyecciones, ominosos relictos de una impresentable pre-historia) es un síntoma entre otros de una cultura instruida en la sospecha respecto a que toda institución –también la institución del arte– se levanta como tinglado, biombo, para ocultar(se) una escena primaria deleznable. La moderna alegoría alude (dentro de la hiperrealidad: la realidad reducida a su construcción espectacular, despojada de todo recurso suprahistórico) a una distancia *trans*, sólo que ésta vaciada de todo contenido.

"¿Por qué ente y no más bien nada?" –preguntaba Heidegger hacia 1930. La única revelación que podemos esperar del arte (*Yes, but not yet*) –y el presente del deseo no es más que esa relación de inminencia– es, con suerte, el regreso de algo que aluda a aquello que nunca fue, pero cuya pérdida inicial puso en marcha el tiempo, el tiempo de una historia. Un *hrön*. Posiblemente, una palabra insignificante (*Rosebud*) o una imagen que durante la vida no hemos podido nunca recordar.–



NOTAS

¹ Téngase presente la siguiente afirmación en el mismo texto: "Cuan-to he visto producirse en literatura, a partir de esta fase atormen-tada, en lo que toca a audacias, incursiones en el futuro incierto o calas insólitas en el pasado, estaba ya prefigurado o hecho posible, cuando no probable, por el trabajo intenso y desordenado llevado a cabo en aquella época." Paul Valéry, *Estudios literarios*, Ed. Visor, La Balsa de la Medusa, Madrid, 1995, pp. 258-259.

² Hans Robert Jauss, *Las transformaciones de lo moderno*, Ed. Visor, La balsa de la Medusa, Madrid, 1995, p.218

³ Idelber Avelar, *Alegorías de la derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*, Ed. Cuarto Propio, Santiago de Chile, 2000, p. 18.

¿es la modernidad nuestra antigüedad?

¿La modernidad dejó de ser una **etapa** **histórica?**

Néstor García Canclini
(México)

Cuando se pregunta si la modernidad está muerta o viva, el primer requisito para buscar la respuesta es no pretender que haya una sola y verdadera modernidad. Las ciencias sociales, adoptando el entrenamiento antropológico, distinguen las muchas culturas que habitan bajo las fórmulas unificadoras: "cultura brasileña" o "chilena" o "francesa" contienen diversas configuraciones de prácticas y símbolos. Los historiadores también han vuelto un lugar común el descubrimiento de que hubo varios medioevos, múltiples modos de ser oriental, occidental, árabe o islámico. Quizá la distinción más abarcadora es la que hace Ulrich Beck cuando se refiere a la primera y a la segunda modernidad.

1

En América latina, durante el siglo XX, el debate sobre la modernización que nos convenía se hizo por referencia al modelo de la modernidad ilustrada europea. Se buscaban explicaciones para la contradicción entre un modernismo cultural exuberante y una modernización deficiente. También se trataba de descifrar cómo la modernización acelerada por los procesos de industriali-

zación y urbanización coexistía con la persistencia de tradiciones arcaicas. Las distintas concepciones de la modernidad con que se analizaban estas contradicciones tenían en común, casi siempre, el ser concebidas dentro del horizonte nacional. La pregunta de fondo era: ¿cómo los brasileños, los peruanos o los mexicanos pueden llegar a vivir en naciones modernas, y qué pueden hacer con los rezagos o hibridaciones que siguen mostrando rasgos no modernos?

A partir de estudios como los de Perry Anderson, comenzó a verse que tampoco la modernidad europea se había formado como un proceso lineal y evolucionista de emancipación secularizadora, expansión del saber y la técnica, renovación social y artística, democratización educativa y política. Fue un resultado de "la intersección de diferentes temporalidades históricas": "un orden dominante semiaristocrático, una economía capitalista semiindustrializada y un movimiento obrero semiemergente o semiinsur-

gente" (Anderson, 1984). Las articulaciones entre modernización socioeconómica y modernismo cultural no fueron mecánicas, y por eso las vanguardias artísticas más innovadoras no ocurrieron en el país con industrialización más avanzada (Inglaterra), sino en Francia, Alemania y Rusia.

A partir de esa reinterpretación, podemos ver la primera modernización latinoamericana como el proceso en que las élites se hicieron cargo de diferentes temporalidades históricas: las tradiciones indígenas, el hispanismo colonial católico y las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas.

2

En las dos últimas décadas del siglo pasado, mientras la arquitectura, las artes y la filosofía, en las metrópolis y en América latina, hablaban de posmodernidad, muchas campañas políticas en Argentina, Brasil y México, se hacían anunciando la modernización globalizada que sería posible en estos países. ¿Qué entendían por modernidad presidentes como Carlos Salinas y Carlos Menem? Menospreciaban los proyectos de industrialización, la sustitución de importaciones y el fortalecimiento de Estados nacionales autónomos como ideas anticuadas, culpables de que las sociedades latinoamericanas hayan diferido su progreso. Consideraban una "ingenuidad premoderna" que un Estado proteja la producción del propio país, y veían el libre comercio como la clave para integrarse a los mercados mundiales.

También en la sociedad y la cultura cambió lo que se entendía por modernidad. El evolucionismo industrializador esperaba la solución de los problemas sociales de la simple secularización de las prácticas: se trataba de pasar de los comportamientos prescriptivos a los electivos, de la inercia de costumbres rurales o heredadas a conductas propias de sociedades urbanas, donde los objetivos y la organización colectiva se fijarían de acuerdo con la racionalidad científica y tecnológica. Hoy concebimos a América latina como una articulación más compleja de tradiciones y modernidades (diversas, desiguales), un continente heterogéneo formado por países donde coexisten, en cada uno, múltiples lógicas de desarrollo. Para repensar esta heterogeneidad fue útil la reflexión antievolucionista del posmodernismo, más radical que cualquier otra anterior. Su crítica a los relatos omnicomprendivos sobre la historia sirvió para detectar las pretensiones fundamentalistas del tradicionalismo, el etnicismo y el nacionalismo, para entender las derivaciones autoritarias del liberalismo y el socialismo.

3

En los primeros años del siglo XXI, la palabra modernidad va asociada con otros movimientos: viajar, comunicarse, intercambiar con el mundo. Los bienes, los mensajes y las personas son considerados modernos si circulan globalmente, hablan varias lenguas y son interesantes en muchos mercados. Si ya en décadas previas la modernidad fue dejando de ser concebida como una etapa histórica para pensarse como combinación de varias temporalidades, hoy la deshistorización se radicaliza.

Esto resulta aún más evidente en las culturas juveniles. Voy a apoyarme en algunos resultados de la Encuesta Nacional de Juventud realizada en México en 2005. Uno de los reactivos empleados por los entrevistadores fue la frase "el futuro es tan incierto que es mejor vivir al día". La mitad de los encuestados dijo compartir el sentido de esa afirmación, y el mayor número de desilusionados con lo que está por venir se encontró en zonas rurales (65.9%) y en estratos bajos (54.5%).

Muchos estudios sobre culturas juveniles, en varios países, registran la inmersión de las nuevas generaciones en el presente, la pérdida de sentido histórico y utópico. Suele verse este "presentismo" en conexión con los rasgos estilísticos de la sensibilidad mediática: predominio de las películas de acción y de efectos relampagueantes sobre las narrativas de largo plazo; la intensidad de la comunicación instantánea posibilitada por Internet; la obsolescencia planificada de los productos y mensajes; la fugacidad de las modas, la información y las comunicaciones en los chats.

Sin duda, la gestión mediática y mercantil del tiempo empobrece la experiencia del pasado y las fantasías sobre el futuro, subordinándolos al presente. Pero los materiales de esta encuesta revelan que la preferencia –o la resignación– por "vivir al día" tienen un soporte en las condiciones básicas de vida de las nuevas generaciones. ¿No es coherente la sobrevaloración del momento en quienes deben aprender, más que en cualquier etapa anterior, que los trabajos son precarios y a veces reducidos a oportunidades "eventuales"? Son los jóvenes quienes experimentan más severamente la inestabilidad laboral y la exposición a riesgos poco previsibles. Cuando logran durar en una empresa, se les exige ser flexibles y renovar incesantemente la calificación técnica. Si les va bien y quieren invertir, o si comprenden que el futuro de sus empleos está ligado no tanto a la lógica de la producción y las necesidades sociales sino al vértigo de la especulación financiera, también son llevados constantemente a descreer de las estructuras y los procesos de larga duración.

Las dificultades para conseguir trabajo, la fragilidad de los empleos y la deserción escolar conducen a la desesperanza respecto de lo que puede obtenerse de la esfera pública regida por leyes. Los jóvenes consiguen trabajar "por un amigo" (31.6%), porque un familiar los contrata o les consigue dónde hacerlo (37.1%). En el campo, el autoempleo familiar es la principal vía para alcanzar ingresos; en las ciudades, la intermediación de un pariente o un conocido.

Si los recursos para sobrevivir o prosperar se logran usando los mapas informales de la vida social, no habría que esperar algo muy diferente en los usos de su dinero para consumir. Se está volviendo "normal" acceder a los bienes materiales y simbólicos apelando a vías ilegales, o al menos no incluidas en la organización "oficial" de la sociedad. Los mercados informales proveen los bienes necesarios y deseados en porcentajes varias veces mayores que las tiendas formales y los centros comerciales. Música, ropa, libros y películas se obtienen más baratos en los puestos de ventas piratas y en Internet.

Es interesante contrastar esta perspectiva, extendida entre los jóvenes, con otras dos concepciones operantes a propósito de la circulación irregular de bienes culturales. En los cines de México

suelen proyectarse antes de la película cortos en los que las empresas condenan la piratería de películas: un breve relato muestra a padres que llevan a la casa un video "ilegal" y a un hijo que aprovecha para negarse a estudiar aduciendo que ya consiguió los resultados piratas del examen. En varias salas, cuando aparece la admonición final: "¿Qué le estás enseñando a tus hijos?", escuché la misma broma de algún adulto: "A ahorrar".

Tenemos tres miradas sobre la piratería: a) la de la empresa cinematográfica que la descalifica moralmente equiparando la copia ilegal de la película con la copia de un examen (equivalencia entre la lógica comercial y educativa que sería fácil cuestionar); b) la de los adultos que ironizan el moralismo del mensaje empresarial con la alusión a una conducta virtuosa—ahorrar—, recurso de mejoramiento económico a largo plazo en épocas de estabilidad financiera; c) las risas o indiferencia de los jóvenes, que ven indulgentemente las compras piratas como un modo de revertir las desigualdades en el consumo inmediato. Frente a quienes defienden como legal un orden económico que los beneficia y discrimina a amplios sectores (los empresarios culturales), ante "el público" que denuncia con ironía esa contradicción en nombre de una ética de la acumulación paciente, a largo plazo, mediante el ahorro, las prácticas juveniles utilizan de modo combinado recursos formales e informales, legales o no legales, para concretar su aspiración a conectarse, informarse y entretenerse ya mismo.

Lo que legitima para muchos jóvenes el uso de recursos o procedimientos no legales es la obtención de bienes que la organización legal o formal de la sociedad vuelve inaccesibles. Legalidad y legitimidad se separan. La pregunta que surge es cuánta ilegalidad, o conflicto de legitimidades no legalizadas, puede soportar una sociedad sin destruirse. Esta cuestión puede plantearse como un problema jurídico o moral. La correlación entre algunos resultados de la Encuesta incita a formular la pregunta como una averiguación sobre la posible supervivencia de una sociedad cuando sus prácticas están desconectadas, cuando distintos sectores actúan sin un marco regulatorio compartido.

Me detengo, por ejemplo, en la ruptura entre dos campos sociales que la primera modernidad vinculó: la educación y el trabajo. En la valoración de la mayoría de los jóvenes, la escuela se presenta como un espacio para adquirir conocimientos y amigos, y, muy por debajo, para "conseguir trabajo" o "poner un negocio". "Ganar dinero" no aparece como resultado de las competencias proporcionadas por la educación.

Encontramos algo semejante en los consumos culturales. La com-

putadora, Internet, el celular, la agenda electrónica, el Mp3 y los videojuegos están incorporados a los hábitos de 50 a 80% de los jóvenes mexicanos. La posesión de esos recursos es mayor, por supuesto, en los niveles económicos altos y medios, pero también están familiarizados con los avances tecnológicos muchos jóvenes a través de los cibercafés, la escuela y la sociabilidad generacional. Quienes dicen que saben usar los recursos tecnológicos son más del doble de los que los tienen: 32.2% de los hombres tienen computadora y dicen manejarla 74%; la relación en las mujeres es de 34.7% a 65.1; poseen Internet 23.6 de los varones, en tanto 65.6% lo utiliza, y en las mujeres la distancia es mayor: de 16.8 a 55.9%.

Las modalidades de acceso y los usos no corresponden a lo que se suponía propio de la organización moderna de la sociedad: por un lado, porque la democratización o socialización de las comunicaciones no es igualitaria; por otro, porque la mayoría, como dijimos, alimenta su consumo con videos, discos y software piratas, y los contenidos que buscan a través de esos medios, como en el uso de la radio y la televisión, muestran desinterés hacia los temas y la información públicas.

Si con la expansión de aparatos audiovisuales y electrónicos la vida cotidiana, la información y la formación de los jóvenes se hace más horas por día ante pantallas (TV, computadora, Palm, iPod, celular, videojuegos y reproductores de DVD portátiles) que ante los libros y revistas, y con frecuencia durante más tiempo que el dedicado a la escuela y a las interacciones personales, la brecha entre quienes poseen o no esas

máquinas, y quienes las tienen en sus casas o deben usarlas fuera ocasionalmente, se vuelve decisiva en la distancia entre clases y estratos sociales.

La distinción socioeconómica y cultural entre los jóvenes ya no se organiza sólo por referencia al capital familiar (calidad de la vivienda y barrio donde viven). El universo cultural de los jóvenes ha pasado del comedor o la sala al dormitorio personal en los sectores medios y altos. Como observa Roxana Morduchowicz, se transformaron los vínculos familiares y la propiedad de los medios: dejaron de ser "de la familia" y pasaron a ser "del hijo mayor", "del hijo menor", "de la hija", "de la madre" o "del padre". Dado que esta posesión personalizada, cuando se trata de aparatos portátiles (celulares, discman, iPod), permite trasladar los signos de distinción a las interacciones públicas o entre amigos, el equipamiento individual se vuelve un recurso de acceso personalizado a la información y el entretenimiento, y un marcador de clase que cada uno lleva consigo a múltiples escenarios.

También se reestructuran los modos de diferenciarse entre generaciones de distintos niveles sociales, y entre hombres y mujeres. Tres datos: 80% de la población mexicana vive sin Internet y del total de cibernautas 50 por ciento son hombres, y de ese universo la mitad tiene entre 19 y 34 años (Chacón, 2005). Es este sector de jóvenes de clases media y alta el que goza de mayor autonomía personal, accesos intensos y flexibles a información y entretenimiento más diversificado, interactividad mediática y posibilidad de independizarse de los mayores. Leí en una investigación española: "Hace 20 años los padres controlaban el 90% del ocio



de sus hijos, ahora no saben qué hacen la mayor parte del tiempo" (Gómez y Abril, 2006). Quizá las tecnologías de uso personalizado sean hoy el principal resorte emancipador de los jóvenes.

4

Antes los jóvenes se emancipaban a través del trabajo, el estudio y el matrimonio. Ahora, para muchos, las vías preferentes son la conectividad y el consumo. Estos nuevos medios de independización de la familia no sustituyen generalizadamente los anteriores; con frecuencia, se articulan con ellos, y anticipan, desde la primera adolescencia, un horizonte ajeno a los padres. También crean, en un mundo más vasto y desigual, donde se multiplican las sujeciones, nuevas dependencias.

Podría pensarse que en los comportamientos de los jóvenes se manifiesta una reorganización radical de lo que veníamos entendiendo por modernidad. Vemos aumento de la información y las interacciones con baja integración social, aceleración de los cambios con empobrecimiento de las perspectivas históricas respecto del pasado y el futuro, combinación asistémica de recursos formales e informales para satisfacer necesidades y deseos a escala individual o grupal. La fascinación por el acceso y los intercambios le gana a la memoria y la proyección al futuro. En consecuencia, disminuye el papel de la institucionalidad que organizó la primera modernidad—las escuelas, los partidos políticos, la organización legal y la continuidad del espacio público—en beneficio de los arreglos transitorios, la apropiación flexible de recursos heterogéneos en el mercado laboral y en los consumos. Mayor interés por la diversidad y la innovación momentáneas que por la estabilidad y el orden. Los jóvenes avisan, más que otros sectores, que la modernidad, al menos de la que hablan sus revistas y programas de vida, está cambiando.

* Profesor-Investigador Distinguido de la Universidad Autónoma Metropolitana, de México.

Bibliografía

- Anderson, Perry, "Modernity and Revolution", en *New Left Review*, núm. 144, marzo-abril de 1984.
Beck, Ulrich, *Qué es la globalización*, Paidós, Barcelona, 1998.
Chacón, Lidia, "Vive sin Internet 80% en México", *Reforma*, sección A-Negocios, México, 25 de octubre de 2005, p.1.
Gómez, Rosario G. y Guillermo Abril, "La tele pierde, consolas y móviles ganan", *El País*, Madrid, 13 de agosto de 2006, p.25.
Instituto Nacional de la Juventud. *Encuesta Nacional de Juventud 2005*, México, en prensa.
Morduchowicz, Roxana, *Los jóvenes y las pantallas*, inédito, 2006.

||||| ¿es la modernidad nuestra antigüedad?

Política y estética

en el **desmantelamiento moderno**

Nicolás Casullo

(Argentina)

La historia ha perdido como dato político-intelectual generalizado la inconciencia de sus propios gestos. Ha perdido la genética redencional con que rápidamente los tiempos modernos leyeron a la crítica, a la ciencia, la técnica y la industria como impunes portadores de poderes providenciales que trascendían la vida común de los hombres. De este redencionismo se hizo cargo casi inmediatamente la revolución y el arte.

Fue precisamente el camino que relacionó política y estética el nudo donde lo moderno justificó las violencias y violentaciones que contenía toda historia. Esa herencia de conquista, intolerancia, lucha despiadada, guerra y muerte que efectivamente habían construido la antigua experiencia histórica, y que lo religioso había mantenido atado mefistofélicamente como *promesa de resolución*, no se perdió en la modernidad desde fines del XVIII.

Tanto la política que asentó sus reales en la idea de

justicia, equidad, emancipación de lo humano de tutelas represivas, como el arte que vislumbró en las apariencias las formas de descifrar que el secreto moderno consistía en un mundo devenido nuevas subjetividades como crítica a los lenguajes y representaciones del mundo, ambas cosmovisiones y prácticas pensaron mesiánicamente lo moderno.

¿Dónde situar hoy las líneas divisorias entre estética y política como acto de un registro que sirva para preguntarnos, más diáfananamente, por qué estamos en realidad preguntando esto? ¿Dónde deshacer esas líneas divisorias, bajo el supuesto de que el presente de múltiples maneras está solicitando repensar ese entramado? ¿Qué hacer con la biografía moderna de la estética en relación a una filosofía política que ahora la vuelve a interrogar? ¿O cómo comprender una política en ruinas, en duelo, que se interroga sobre su esqueleto conceptual, cuando las estéticas masivas la cooptan diariamente y el arte enuncia las nuevas mutaciones y silencios de una mundanidad política?

Se habla de un arte que ya no es tal, ante la equivalencia generalizada de cualquier compuesto que se pretenda estético. Ante los postulados que consideran que

hoy todo puede y no puede ser arte al mismo tiempo, porque hace mucho que dejó de estar en el objeto-obra algo o un poco del enigma de esa diferencia que creó un campo autárquico y el discurso de una historia del arte. Se habla de que al arte ya no le queda ni adentro ni afuera de si mismo, y en esa devastación o donación de su sospechosa sangre, de sus inscripciones esparcidas en la totalidad social estetizada, sus signos específicos se volvieron cenizas dispersas. Se habla de que muerta hace tiempo la última neovanguardia, que hasta su final sostuvo la distancia, la renuncia, el increpar político estético a un mundo ilusionista y enajenado, su derogar toda esgrima bella de mercado en pos de una forma liberadora a encontrar detrás del texto y todavía no compuesta, que fenecida esa extraña escena de transustanciación resta solo un entretenimiento que sucede en viejos odres de la tradición modernista. Se habla de apenas productos culturales, de dispositivos que efectivizan una presencia más o menos comunicativa para un mercado, donde en todo caso "el arte" sería apenas una cotización en arreglo a una tabla específica de cotizaciones regulables y suplementos culturales añadidos. Se habla de su muerte desde hace décadas, pero sobre todo ahora, donde además la desintegración de la crítica de arte confirmaría que la modernidad como dimensión autocomprensiva de la historia habría perdido su último eslabón de sentido en el sutil detalle del desamparo final de sus significaciones estético filosóficas.

En el campo de lo político, que designaría el otro lado de esa línea divisoria o vaso comunicante, las interrogaciones buscan acceder al fondo más profundo que genealógica y arqueológicamente habría que alcanzar desde la crítica teórica e histórica para repensar realmente las políticas y las deconstrucciones de sus viejas y nuevas existencias. Las crisis de las praxis de transformación y de gobernabilidad, el derrumbe de moldes de actuación modernos, la hueca concavidad de democracias inertes, los despotismos y tabula rasa del mercado, el fin de sujetos sociales venerados, las

comunidades con memorias devastadas por violencias y muertes, los retornos fundamentalistas, las culturas tecnomediáticas promotoras de los únicos códigos audibles y persuasivos, parecieran sumar y apilar escombros sobre escombros de una esfera de acción y argumentación política que extravió en el camino tanto las lógicas y credos de la revolución y el cambio histórico, como también las éticas, razones prácticas y hasta las hipócritas ideologías consoladoras con que el capitalismo creía o proponía sus morales y espíritus de la verdad. Abundan las miradas descentradoras de las clásicas filosofías políticas, desde los trabajos de Roberto Espósito, Jean Luc Nancy, Jacques Rancière, Giorgio Agamben, Etienne Balibar, Lacoue Labarthe. Desde este horizonte de crítica a una actualidad donde las metafísicas, filosofías y armados conceptuales a esta altura más que habilitar impiden reflexionar la reaparición de la política contra la epocal despolitización del presente, se pretende desmenuzar el carácter de las nuevas subjetividades y el estado larval de intrincados sujetos sociales, mezcla de restos históricos y configuraciones aún inexploradas. Actores, colectivos, multitudes, masas, turbas, públicos, audiencias: las formas de nominación no acogen mayores explicaciones que un formulismo circunstancial, para designar conjuntos o fragmentos societales fantasmagóricos de ser leídos desde antiguas metodologías en uso.

Pero precisamente este estado de resquebrajamientos argumentativos, de crisis del sentido en los predios de las teorías, y de inéditas experiencias que desmienten operatorias discursivas instituidas, hacen que estética y política vivan hoy una reposición de sus dinámicas reflexivas donde mutuamente se aluden otra vez con énfasis. La desestructuración de repertorios y nichos de conocimientos en lo cultural, en lo artístico, en lo político y en lo académico reanuda la pregunta sobre lo que

¿es la modernidad nuestra antigüedad?

Política y

se hace presente y se ausenta en el plano de los tratamientos de ambos haceres. Tanto de lo que se reinventa como de lo que se melancoliza en el estudio. Sucede que la certificación historiográfica, el reaseguro del gran autor, la terminología salvacionista, las formas del saber oportunas, pierden veracidad, cuerpo, y recién ahí, en ese trance de debilidad, se comienzan a ensayar el gesto de avanzada. Es decir, un repreguntarse por las historias de tópicos y cuestiones, por sus límites, sus recurrencias, por las rutinas de ojos y oídos. Estética y política aparecen discutiendo y en una apertura crítica que cuesta reconocer en otros ámbitos. Estetizaciones y politizaciones logradas o trucas implantan un orden del día desde el simple experimentar lo real. El cielo de las representaciones, sus literaturas como atmósferas de verdades, obligan a revisar el presente y el extenso pasado de ese vínculo, donde lo político buscó a las estéticas humanas como arquitecturas de poder y contrapoder cultural, y estas lenguas estéticas jamás disimularon su vocación por ensayar mundos –politicidades– en un mundo que no les pedía eso expresamente.

Entre otras muchas cosas es tiempo de repastos histórico-culturales que permitan recrear críticamente lo que nos constituye de manera problemática, o ya dejó de hacerlo. Sobre qué telones escenográficos de antigua y nueva data se piensa estética y política. En relación a la estética. En relación a la política. La obra artística es una constelación donde habita el mundo descuajado, el conflicto, las sensibilidades ocultas, el desecho, lo impronunciado de un tratado político. Este último a la vez respira en una habitación sin forma, figura ni temática imaginaria todavía: en un reino penumbroso de obras artísticas que a lo mejor jamás llegarán a existir. En una barricada en las calles de alguna ciudad, antes y ahora, la política sin saberlo quizás se formula preguntas estéticas sobre el arcano y lo nuevo en esos hombres extraños que reunió en la protesta. También ahí las lenguas del



arte sueñan con contar lo políticamente imposible, que la propia política convocó.

Ambas, política y estética, revolución y arte, el bien y lo sublime, fueron las primeras praxis programáticas en descifrar que la desintegración de la visión teológica componía la mayor clave de esa historia en tránsito moderno. Crónica donde se desataban nuevos tipos de miedos y euforias, que el romanticismo consiguió advertir cuando sus figuras en el lienzo quedaron en soledad tensa, en una quietud sin paz en el alma. Es decir, la presencia de la pérdida de toda síntesis colectiva que sostenía lo comunitario. Esa despedida de lo religioso —como el extenuarse del rostro de una única realidad referente para cualquier hermenéutica— fue un largo estruendo de quiebre inconmensurable en la cultura hasta hoy. Y por lo tanto también vana la intención de saber su medida en el talle de las subjetividades. En todo caso política y estética pretendieron heredar tanto esta sonoridad increíble como lo silenciado con ella cuando enmudeció el cielo.

Si en el novísimo presente que habitamos vuelve a discutirse la metamorfosis de un tiempo, las dos portadoras protagónicas de datos en errancia, sin posibilidad de síntesis pero sí de síntomas, resultan lo político dando cuenta de sus universos desfundamentados, y el alcance de lo estético vital en su capacidad de anunciar sin nombre lo social por venir.

Los procesos de subjetivización política hoy, van detrás no solo de reconstituciones colectivas sino de una autoidentificación que los vuelva a situar en lo político. Tales procesos serían recorridos carentes de registro estatutario dentro de luchas sociales sin dueños, que casualmente en esa búsqueda improvisada de una representación todavía inexistente en las democracias, se asemejan a los derroteros sin puntos fijos ni proselitismos preestablecidos de la estética.

En la renovada disputa de capitales simbólicos, en la cual la política y el arte se presentan ahora aduciendo similar amenaza de muerte o directamente de extinción de sus respectivas esferas, la escena contestataria potencial es básicamente un hacer visible lo invisible. Pero algo más arduo aún: tratar a la vez de disolver lo evidente, lo audible, las dominancias del sentido común, o la fórmula obturante con sus viejos nombres de cosas y conjuntos, cuando casi todo simularía haberse convertido en cultura, en producción estetizante, en política despolitizadora, en sobredeterminación absoluta.



Arte, educación y contrahegemonía

Rodrigo Zúñiga
(Chile)

Si algo debe reconocerse al arte contemporáneo, es quizá la elaboración de un concepto de "obra" u "objeto de arte" de inusitada complejidad y riqueza. Este aspecto estimulante y creativo de las prácticas artísticas de nuestra época, resulta indisociable, sin embargo, de su estado de crisis permanente. Durante las décadas recientes (en especial a partir de la alzada "conceptualista" de los años sesenta y setenta), esa situación de crisis ha tenido como consecuencia el desplazamiento y la continua rearticulación de las categorías artísticas y estéticas, como también de los marcos disciplinarios en que se cifraban. Por supuesto, un rasgo diferencial del arte de nuestro tiempo es haber ejercido un rol protagónico en ese desplazamiento fronterizo. Este ímpetu exploratorio y crítico ha estado fuertemente determinado por los propios dispositivos de obra. Por eso, la obra constituye un campo de múltiples polaridades significantes, y en continua inestabilidad. Podría incluso decirse que en el ámbito contemporáneo, la obra de arte —su singularidad irreducible a cualquier régimen de saber— produce su propio horizonte de excepción.

En un contexto como éste, en el que muchas veces la operación artística desafía cualquier intento de catalogación estricta, se hace más necesario que nunca aprovechar ese potencial analítico y semiótico del arte contemporáneo, en un sentido micropolítico: vale decir, como incremento de las formas de subjetivación y de los modos de experiencia del mundo. Me parece que aún nos queda por pensar el sentido formativo, la *paideia* de la experiencia del arte, y su inestimable valor para el desarrollo de un modelo de ciudadanía basado en la reflexión crítica y en el diálogo, en la apertura a las nuevas manifestaciones simbólicas y en la capacidad discriminatoria respecto de las modalidades de configuración de mundo (más urgente aún se vuelve esta ta-

rea, cuando por todas partes se alega la puesta en fuga de lo social —por ejemplo, ante el surgimiento de las comunidades virtuales—, con el riesgo cierto de generar formas inéditas de atomización y autoconfinamiento narcisista).

Desde esta perspectiva, el arte ofrece una vía muy sugerente. Al trabajar en el territorio abierto de la representación y de sus formas contemporáneas de mediación, muchos artistas operan con un material altamente combustible, tal vez incluso sin estar totalmente conscientes de ello. Por lo tanto, pensar en el valor formativo de la relación con la obra, implica hacer un uso estratégico de su potencial *poiético*. El encuentro con la obra compromete un proceso de formación interactiva del que nadie debiera sentirse excluido, y en el que se expone la dimensión afectiva y sensorial de los individuos de los modos más diversos. Es por eso que el arte contemporáneo, a resguardo de toda suspicacia, reserva una secreta esperanza política, y todavía puede hacernos creer en él como un escenario para el poder constituyente.

¿De qué manera, entonces, la dialéctica de la crisis importa no solamente como síntoma de un estado del arte contemporáneo (marcado por la disponibilidad de recursos retóricos y mediales a una escala sin precedentes), sino también como posibilidad de una intensificación experiencial, que podría jugar un papel imprescindible para contrarrestar la hegemonía del *diseño de la experiencia*, como consumación estética del capitalismo actual?

Salvaguardar la idea de la "obra de arte" como un lenguaje en permanente extrañamiento, equivale a pensar en la obra misma como una operación de extrañamiento. Pero lo importante es generar las condiciones para que todas las capas de la población, sin ningún tipo de excepciones, puedan acceder a la posibilidad de esa interpelación, a esa extrañeza, a esa experiencia de lenguaje, y al efecto catalizador de ese intercambio. Sólo de esa manera podrá siquiera pensarse en el símil de la "educación estética" en un sentido contemporáneo, porque sólo entonces podrían asegurarse las condiciones mínimas para una efectiva *autopaideia* (me parece que aquí se juega el equívoco de base de todo

paradigma *relacional*, que suele pensar al artista como un mero administrador de contextos para un público converso). Ficcionalizar un autoempoderamiento subjetivo, sin el cumplimiento previo de una básica formación estética y artística, de acuerdo a los desafíos que imponen las condiciones actuales de la circulación audiovisual, supone el riesgo de trabajar con la mera ilusión de una participación activa.

Desde luego, a la luz de un criterio como éste, queda de manifiesto una de los más graves tareas pendientes para un proyecto moderno que se leyerá en clave emancipatoria. En nuestras sociedades latinoamericanas, la democratización del acceso a un tipo de conocimiento o competencia discursiva que pudiéramos llamar "estética" o "artística", sigue siendo un sueño lejano —de hecho, con suerte constituye un sueño compartido. El conocimiento artístico ha quedado rezagado, o excluido lisa y llanamente, como campo epistémico constitutivo de una idea de ciudadanía. Como consecuencia directa de esto, el mundo del arte vive su propia insularización, confinado a la lógica reproductiva de su trabajo especializado, fermento muchas veces lamentable de toda clase de utopías críticas y exotismos involuntarios.

No veo un modo de abordar esta problemática, que no pase por una defensa de la educación pública. Reivindicar la densidad semántica del arte, y su usufructo en términos de experiencia personal y colectiva (o sea, como articulación de un espacio en que los sujetos devienen potencias, modos afectivos, capaces de sustraerse a cualquier dispositivo de poder), reivindicar entonces su vocación de libertad, implica en primer término democratizar su dimensión dialógica, su fuerza reveladora. Es imprescindible por lo tanto incorporar a cada ciudadano, tempranamente, a los instrumentales con que trabaja la práctica artística contemporánea. No se trata sencillamente de la educación del "gusto", por mucho que esta dimensión no pueda verse excluida. Se trata además de entender la manifestación de arte como un complejo mecanismo cultural.

La declinación simbólica y material de la educación pública (la escuela y la universidad), compromete a quienes trabajamos en ella a recuperar su sentido político más profundo. En Chile, la formación artística universitaria sigue siendo privilegio de unos pocos. En Chile, no obstante, únicamente la universidad hace posible el desarrollo del arte como un capital simbólico de primera importancia. Sólo en la universidad, un artista en formación podrá encontrar la posibilidad de un desarrollo crítico de su propia producción (de hecho, sólo en la universidad puede formarse también un "público", que en el caso del arte contemporáneo equivale a decir "un público especializado"). El desafío de las naciones latinoamericanas es no sucumbir a la depredación de este espacio formativo. Por supuesto, recuperar la universidad como un espacio público y democrático, significa repen-



sar el sentido mismo de la universidad en medio del auge neoconservador que aboga por su destrucción; pero significa también, por esto mismo, impulsar un sentido crítico de ciudadanía en el descampado de lo social que se nos ofrece como ganancia. Huelga agregar que la reactivación de una idea de ciudadanía de esta índole, para la cual la experiencia del arte y la estética constituya una base fundamental, incide en una discusión sobre el aprendizaje de la conciencia crítica que debiera fomentarse a partir de las enseñanzas primaria y secundaria.

Uno de los mayores desafíos del arte contemporáneo ha sido la construcción de una complicidad con las audiencias. La mayor parte de las veces, esa voluntad de participación ha resultado fallida. No tiene sentido repartirse las culpas; lo importante es buscar mecanismos de incorporación que permitan acabar con la odiosa frontera entre los "informados" y los "bárbaros", y con la complaciente idea de un arte exclusivo para iniciados. La astucia de los artistas en la producción de esos mecanismos puede ser fundamental; pero más importante aún es trabajar en pos de una idea de lo artístico cruzada con la formación de una ciudadanía proactiva. En la época de los signos transparentes y autovalidantes, el arte nos invita a experiencias de resignificación y contrahegemonía. Para evitar la indefensión ante las prácticas estéticas de mercado (sus fetichismos, sus simulacros, su devenir estetizante), se hace menester producir un diálogo fecundo y reflexivo con estas nuevas condiciones de experiencia. Un diálogo al que todos puedan llegar con sus mejores armas y sus propios cuestionamientos.

Arte, cultura y política en la

Revista de Crítica Cultural

Este texto fue leído en el *Transregional Magazine Meetings* organizado por *documenta 12 magazines* en la ciudad de El Cairo (Egipto) entre el 11 y el 13 de noviembre de 2006.

Nelly Richard

(Chile)

Dictadura y Escena de Avanzada: arte, teoría y crítica cultural

El golpe militar de 1973 quiebra la institucionalidad democrática y desata una convulsión múltiple que trastoca la vida histórica y política de la sociedad chilena. El régimen militar de Augusto Pinochet instaura una cultura del miedo y de la violencia que impregna todo el tejido comunitario, obligando a los cuerpos y la ciudad a regirse por la prohibición, la exclusión, la persecución y el castigo. Siendo *la política* y *lo político* las categorías más severamente vigiladas y censuradas por el totalitarismo del sistema dictatorial, la cultura y el arte se convierten en campos de desplazamiento simbólico que permiten trasladar hacia figuraciones indirectas lo silenciado o negado por el discurso oficial.

En el campo de la cultura anti-dictatorial, hacia

finis de los años 70, emerge una escena de prácticas neovanguardistas reagrupadas bajo el nombre de Escena de Avanzada. La Escena de Avanzada se distingue por sus transgresiones artístico-conceptuales y la exploración de nuevos géneros extra-pictóricos tales como la performance, las intervenciones urbanas, la fotografía, el cine o el video, etc. Esas provocativas transgresiones de lenguaje de la Escena de Avanzada la ubicaron en los bordes más heterodoxos del campo de oposición a la dictadura en Chile. Desde estos márgenes simbólico-territoriales que descentraron el repertorio de la cultura militante de la izquierda ortodoxa, las obras de Carlos Leppe, Eugenio Dittborn, Carlos Altamirano, el grupo C.A.D.A, Lotty Rosenfeld y otros se propusieron reconceptualizar el nexo entre "arte" y "política" fuera de toda subordinación ideológica e ilustratividad contestataria. La Escena de Avanzada se atrevió a conjugar la inspiración neovanguardista de la ruptura anti-institucional con el materialismo crítico de un riguroso desmontaje de la economía política de los signos, marcando así su distancia con la épica del meta-significado (Pueblo, Memoria, Identidad, Resistencia, etc.) que guiaban las estéticas referenciales del arte de la denuncia y de la protesta.

En torno al corte –irruptivo y disruptivo– de estas prácticas artísticas, se articuló, en los años 80 en Chile, una nueva escena de escrituras críticas que cruzaban varias disciplinas al mezclar voces que provenían de la crítica literaria, de la sociología de la cultura, de la teoría del arte, de la filosofía, de la crítica feminista, etc. La

tribuna editorial de la *Revista de Crítica Cultural* reagrupó varias de esas voces críticas de los 80 al fundarse en 1990: el año del cierre de la dictadura y de la reapertura democrática, para poner en tensión la reflexión estética, el debate ideológico-cultural y la crítica institucional.

El antecedente extra-universitario de la crítica cultural que practicó esa escena de los 80 en Chile evocaba la precariedad de escrituras no-garantizadas que se inventaron en torno a obras ellas mismas en violento trance de inscripción. Llamábamos "crítica cultural" a un modelo de escritura teórica informal, desensamblada, que se sentía atraída por la vagancia de conceptos sin ataduras de género ni estrictas filiaciones disciplinarias, y que transitaba por las zonas de emergencia de prácticas artísticas y literarias igualmente riesgosas, fuera de las vigiladas fronteras del saber académico.

El antidisciplinamiento teórico de la escena de escrituras que guió el surgimiento de la *Revista de Crítica Cultural* tenía que ver con su modo de ubicarse en el filo de las disciplinas y los géneros convencionales para disparar metáforas salvajes que dieran a leer lo reprimido-censurado por la violencia social y las múltiples fuerzas de desestructuración del sentido. Ensayamos gestos transversales a los alineamientos del saber universitario, localizaciones imprevistas, superficies de emergencia que no calzaban con el mapa de la cultura académico-institucional. En esos años de la dictadura, los saberes irregulares y discontinuos de la crítica cultural nos sirvieron para reflexionar sobre las fracturas entre arte, cultura y política, desde registros de pensamiento y creación ellos mismos marcados por los *descalabros de la representación*.

Los años de la Transición: la crítica de la memoria

Pensar críticamente, en los años de la Transición en Chile, ya no podía responder al mismo diseño que usamos para enfrentar a la cultura del régimen militar. En nombre de la integración democrática, las instituciones dejaron de ser excluyentes, autoritarias y represivas, para volverse inclusivas, dialogantes y conciliadoras. Artistas e intelectuales debieron revisar su imaginario contestatario de la oposición rígida al sistema para dialogar con este nuevo paisaje más fluido –y, también, insidioso– de la Transición, cubierto por un ambiguo pluralismo institucional y de mercado que subsume las diferencias (de categorías y valores) en la indiferenciación (de estilos) del consumo.

La Transición en Chile se conjugó bajo el doble signo de la ritualización del consenso político y del desate neoliberal de las fuerzas modernizadoras. Ambos mecanismos –consenso y mercado– fueron eficientes en disciplinar las energías aún rebeldes o disconformes de quienes arrastran las heridas de biografías trucas. El pacto entre redemocratización y neoliberalismo se formuló, durante la Transición en Chile, en el lenguaje

hegemónico de la mediatización político-comunicativa: un lenguaje que dejó fuera de la banalización informativa de su régimen audiovisual a las interpelaciones y reclamos de la crítica intelectual. Los saberes tecnificados de las comunicaciones, de la economía y también de la sociología oficial, descartaron rápidamente de sus agendas profesionales de moderación política y de integración al mercado, los desajustes de la memoria que recordaba lo traumático del pasado inconcluso de la dictadura. La crítica cultural y la *Revista de Crítica Cultural* trataron de imaginar un juego de palabras e imágenes que se restara del espectáculo tecno-mediático de esas racionalidades exitosas del consenso y del mercado, para rastrear las huellas de lo oculto-reprimido que aún permanecen adheridas a los imaginarios sombríos de la muerte y la desaparición. Desde la simbólica del arte y desde el pensamiento crítico y estético, la *Revista de Crítica Cultural* intentó explorar los huecos y las fallas del discurso de normalización social y política de la Transición chilena, deslizándose en aquellas zonas más oscurecidas –de tumultos e insatisfacción– que se resisten tenazmente a dejarse transparentar por los brillos publicitarios del consumo neoliberal.

La crítica cultural tuvo que imaginar una lengua capaz de buscar en las orillas más deshilvanadas de la discursividad oficial de la Transición los pedazos de la memoria que hablan de derrumbe histórico, de vidas y categorías en desarme, de palabras desconciliadas que se sienten violentamente extrañas al molde retórico de los recuentos oficiales que numeran y enumeran los éxitos del Chile bien administrado. Sólo una lectura crítica que desconfiara de los reticulados explicativos de las ciencias profesionales, podía dar cuenta –extremadamente– de los residuos simbólicos de la memoria convulsa.

Le correspondió a la crítica cultural, en los años de la postdictadura, recorrer los escenarios de la memoria donde el recuerdo sigue luchando para grabarse con potencia de acontecimiento en contra del monopolio argumentativo del discurso de la moderación y de la resignación que usan la razón transicional y sus saberes normalizadores, y en contra también de los festejos comerciales del neoliberalismo.

Política, arte y deconstrucciones; montajes figurativos y retóricas de los signos; tramas ideológicas y análisis de discursos; mediaciones simbólicas y fronteras institucionales; políticas de los espacios e imaginarios de resistencia y desborde: éstos han sido los materiales y las operaciones con los que la *Revista de Crítica Cultural* ha intentado desacomodar el lugar común del consenso socio-político y del mercado económico-comunicativo, abriendo el arte y la cultura a las disputas críticas entre significaciones, valores, formas y poderes.

Revistas culturales y ensayismo crítico

América Latina ha sido un territorio atravesado por diversos procesos de transferencia cultural entre "centro" y "periferia" que nacen de la circulación dispersa y entrecortada de lo que Roberto Schwartz llama las "ideas fuera de lugar".

Una buena manera de fijarse en los ensamblajes de materiales teóricos que atraviesan distintas fronteras académicas y cadenas de traducción antes de llegar a intervenir una coyuntura local de debate, consiste en prestarles atención a las revistas culturales. Roxana Patiño propone "a las revistas culturales como un espacio privilegiado para registrar, entre otras cosas, la introducción y discusión" de materiales teóricos debido a que, dice ella, "sus textualidades heterogéneas (las de las revistas) tienen, por un lado, un alto grado de permeabilidad a los nuevos discursos y, por el otro, generalmente son el órgano de expresión más o menos manifiesto de una agenda cultural"¹ que, grupalmente, los moviliza en direcciones a menudo polémicas.

Esas "textualidades heterogéneas" de las revistas latinoamericanas coinciden con el diseño de un lector *no pasivo*: un destinatario que no sea el lector simplemente acondicionado por la máquina de reproducción universitaria sino un lector múltiple y aventurado capaz de armar tránsitos entre la academia y sus afueras, entre la crítica universitaria y el debate político-intelectual; entre la reflexión teórica y las operaciones de desciframiento e intervención crítica a las que convoca el entorno socio-discursivo de los materiales que transitan de un contexto de lectura a otro. Esta ficción de un lector que no se agota en la discursividad estrictamente académica de la crítica profesional es una ficción aún posible de trabajarse en América Latina donde, según Graciela Montaldo, a la crítica le toca "hablar desde distintos espacios institucionales" para "interpelar a diversos públicos",² animada por el deseo de armar conexiones plurales con las

máquinas de reflexión y creación que dinamizan los usos de los textos en el afuera de la página impresa.

La *Revista de Crítica Cultural* comparte, con otras revistas latinoamericanas, varias preguntas que exceden el formato de la razón académica: ¿Cuáles son los actuales límites de validez y eficacia sociales de las operaciones de la crítica en contextos de saturación informativa, de liviandad comunicacional, de homogeneización del consumo simbólico, de funcionalización y burocratización del saber, y –también– en nuestros contextos de postdictadura, de sutura antiutópica del presente en nombre de un pragmatismo democrático complicitado con el neoliberalismo? ¿Cuáles son las condiciones de relativa autonomía bajo las cuales la crítica intelectual puede aún intervenir en el debate público sin dejarse banalizar por el lugar común de los medios, en el caso de que no se resigne al mundo de la exclusiva profesionalización académica? ¿Qué nos garantiza que la palabra "distanciadora" de la crítica no termine enteramente consumida por el régimen de promiscuidad de los signos que lleva el mercado cultural a indiferenciar las diferencias?

Una de las apuestas de la *Revista de Crítica Cultural* ha sido la de cruzar el debate político-cultural con la reflexión crítico-estética sobre la problemática de los lenguajes artísticos. La *Revista de Crítica Cultural* ha intentado defender, a través del ensayismo crítico, las poéticas del texto y de la imagen cuyos lenguajes oblicuos combaten el reduccionismo comunicativo de la operatividad del "dato" como único instrumento de análisis que rige hoy el mercado cultural y las políticas culturales de la globalización. Para la *Revista de Crítica Cultural*, las urgencias de lo político –que se expresan en la sostenida crítica a la hegemonía neoliberal y en la configuración de nuevas subjetividades e imaginarios de izquierda– son incompatibles con las pasiones intelectuales que animan el debate de ideas y con las vocaciones de estilo que obsesionan al arte. La "crítica cultural" permite entrecruzar el análisis de los conflictos sociales y de los antagonismos políticos con las figuraciones indirectas con las que el arte y la función estética resimbolizan las paradojas de la otredad.

La Revista de Crítica Cultural: una revista latinoamericana

Ya sabemos que las nuevas formas globales de soberanía capitalista dibujan una cartografía del poder económico-cultural en la que éste ya no se agencia desde un foco central sino a través de una red multicentrada. Las segmentaciones dispersas de esta red multicentrada impiden que "centro" y "periferia" sean aún considerados como localizaciones fijas y polaridades contrarias, rígidamente enfrentadas entre sí por antagonismos lineales. Lo "local" (por ejemplo: lo latinoamericano) no puede quedar atrapado en una contraposición binaria con lo "global", como si lo global y lo local no fuesen ambos producto de la interacción fluida con que la globalización redefine incesantemente los contextos de bordes híbridos, sin territorialidades fijas ni identidades homogéneas. En ese sentido, lo "local" designa



la tensión irresuelta de un entre lugar fluctuante que emerge de las discontinuidades de lo global: una zona de desplazamientos y emplazamientos de sentido que usa su localización móvil como un recurso táctico para re-delimitar contextos frente a la disolución de las fronteras que promueve la globalización híbrida y, al mismo tiempo, para someter incesantemente a tensión cualquier límite de totalización y cierre generando en su trazado aperturas y dislocaciones de signos. La *Revista de Crítica Cultural* ocupa lo latinoamericano como una *diferencia situada*: un eje de deslocalización y relocalización que se vale del entremedio, de lo intersticial-periférico, para desplazarse contingentemente entre márgenes y estratificaciones.

Aunque ya no corresponde reivindicar lo local como soporte natural de una territorialidad originaria, tampoco –creo– nos conviene renunciar al “regionalismo crítico” de lo local entendido como *marca, posicionamiento y contexto*. La insistencia en la localización, en la ubicación material de un sitio enunciativo, refuta los meta relatos del globalismo y del nomadismo que borran la especificidad de los límites en nombre de la hipermovilidad del no-lugar. Según Paul Bové, “para captar algo de la fuerza de un acto “crítico de oposición”, se debe ver éste, antes que nada, como *un acto y en acción*: se debe ver éste encajando críticamente con algún elemento de la estructura autorizada de la sociedad y la cultura a la que se enfrenta”.³ De ser así, es necesario que las intervenciones críticas diseñadas por las revistas culturales se elaboren siempre en función de una teoría del contexto y de sus encuadres institucionales. ¿Cuál es el marco de discursos y representaciones que se pretende hegemónico? ¿Qué tipo de interferencias críticas generar en ese marco para vulnerar la trama de los poderes instituidos, habiéndose detectado en el diagrama institucional los puntos de menor saturación

y de mayor inestabilidad? Las respuestas a estas preguntas suponen que las revistas culturales diseñan sus estrategias de debate tomando siempre como referencia a intervenir un determinado montaje de argumentos y valores.

Si bien el deseo de movilización táctica de la crítica aspira a no dejarse capturar por los aparatos de sedentarización que consagran lo institucional, las instituciones son lugares que la pragmática nómada debe también saber atravesar para abrir líneas de fuga en su interior o bien para correr sus límites de confinamiento y segregación. Aunque destinadas a neutralizar los conflictos, las instituciones también sirven para activar las luchas entre lo constituido y lo constituyente; entre lo regular y el devenir otro del presente administrado. Los confines de las instituciones son la zona estratégica en la que los sistemas de inclusión-exclusión culturales reciben las presiones ejercidas sobre ellos y contra ellos por quienes se ubican en el límite –caótico o difuso, turbulento o antagónico– de sus pactos de asignación y pertenencia. Son precisamente aquellos confines institucionales los que exacerban la dialéctica intermitente de la tensión entre apertura y cierre, entre totalidad e interrupción, entre centralización y descentramientos. Las revistas culturales despliegan la movilidad suficiente para entrar y salir de los universos de discursos previamente configurados, reuniendo lo disperso y dispersando lo homogéneo gracias a lo disímil de sus ensamblajes de lectura.

Notas

- ¹ Roxana Patiño, “Discursos teóricos y proyectos intelectuales: Punto de Vista y la introducción de Raymond Williams y Pierre Bourdieu en Argentina”, *Revista E.T.C. (Ensayo, Teoría, Crítica)* de la Universidad Nacional de Córdoba, N. 10. P. 25.
- ² Graciela Montaldo, *Intelectuales y artistas en la sociedad civil argentina de fin de siglo*, Working Paper N. 4, Latin American Center de The University of Maryland College Park. P. 6. Las cursivas son mías.
- ³ Paul Bové, *En la estela de la teoría*, Valencia, Cátedra, 1992. P. 84.

¿Qué hacer?

(Índice personal de **condiciones mínimas** para un **saber nudo**)

Julio Ramos

(Estados Unidos)

1. ¿Qué hacer? Quién sabe. ¡Ciertamente no queda ya ni sombra de una vanguardia que responda concienzuda y verticalmente a la pregunta! Supongo que será compleja, retadora, la práctica intelectual que se aproxime a la vida nuda –a la vida expuesta en la interperie radical de la desposesión, de la anulación del derecho, de la pérdida de la palabra o del nombre mismo– sin extraviarse en el camino. Sobre la vida nuda lima la maquinaria del poder su engranaje más tajante, sobre todo hoy, cuando los guardianes de la “representación” universal y de la democracia no disimulan ya la deshilachada costura consolatoria del liberalismo: la operación, digamos, *diacrítica* de una ley fundamentada en la exclusión, en la excepción del derecho, una ley amurallada en su formalismo e indiferente a las exigencias cada vez menos necesarias del consenso.

2. Me la imagino arriesgada –a la que crea y pone en movimiento la práctica de ese nuevo saber– golpeada a veces, escabulléndose alerta entre los gases lacrimógenos, pero capaz de mantener (casi siempre) su franca jovialidad, la operación amorosa, incluso cuando sabe –eso supongo que lo sabe– que habrá días en que su piel quede casi tan expuesta al engranaje de la maquinaria como la vida nuda misma.

Me la imagino, digamos, sin dominio. No, no escribe a la interperie. Escribe casi siempre bajo el mismo techo en los barrios que ruedan del Pichincha y que se sostienen en frágil equilibrio. Allí lee mucha teoría (“La Respuesta a Sor Filotea” de Sor Juana Inés acompañada por el comentario de Ludmer, también la *Antígona* de Judith Butler, mucho a Angela Davis y –desde siempre– a Flora Tristán. Batalla con la hipotaxis de Spivak y los archivos de Foucault y últimamente se refresca con el humor militante de la anarquista puertorriqueña Luisa Capetillo).

Le pregunto si esa lista está recortada por un principio identitario. *Obvio que no*, me responde, un poco impaciente, sin darme más explicaciones.

Ve cine de todas partes y no disimula su pasión por el *Evangelio según San Marcos* ni por los montajes experimentales de Glauber Rocha o de Godard. En su pequeña biblioteca sé que tiene también un libro grande de Diamela Eltit y Paz Errázuriz que no cabe bien en sus estantes improvisados.

No es cuadro de ningún partido. De hecho, no creo que haya sido jamás militante oficial de izquierda: ¡probablemente le habrían retirado el carnet después de la primera fiesta! Tal vez sí –qué se yo– la verdad es que nunca hablamos de eso. No dice mucho de su pasado, pero da la impresión de que viene de una familia de clase media que la desheredó hace tiempo. Tiene afiliación académica: *una verdadera lucha ir a algunas clases*, me dice, pero lo hace como ejercicio para fortalecer la paciencia. Quisiera más tiempo para escribir.

Por ahora se sostiene con una beca que le facilitó un poeta guayaquileño en un programa de estudios culturales que reconoce el filo epistemológico de su trabajo con las presas y las drogadictas en una cárcel de Quito. Pero no hipoteca sus verdades, las que siente resonar como rayos que transitan las voces y los otros saberes que la interpelan y la nombran en el camino: no es anónima.

Publica una revista con las presas y un colectivo de teóricas-activistas como ella. Para mi gusto (*obviamente snob*, diría ella, sonriente) la revista corre el riesgo del testimonialismo, a veces inevitable, pues *¿no ha sido hasta ahora la experiencia y su testimonio* –pregunta y reta– *la condición de emergencia de todo nuevo tipo de saber* [sic]? *Demasiado fácil aquellos malabarismos de la desconstrucción de la subjetividad cuando se tiene el derecho y la plata para ella*, añade, en un tono demasiado grave y severo para mi gusto. Aunque es muy joven, lleva años trabajando con las presas.

No se exaspera. Sabe bien que se trata de un cambio a veces muy lento, morfogénesis

mínimas, día a día, cambios desiguales y no siempre ni necesariamente "progresivos".

Le gusta mucho ir a la Universidad tres veces por semana, donde además del apoyo financiero (que agradece), toma café con gente afín, conversa sobre música (le gusta aún Pink Floyd, Caetano Veloso, Héctor Lavoe, y alguna que otra canción de Calle 13). Allí estudia quichua con un poeta otobaleño los mismos días de la semana que discute en otro seminario las nuevas teorías de la globalización con el mismo poeta y con un sociólogo demasiado expuesto a los hábitos literarios y al género apocalíptico de la novela.

Pero no entra en polémicas académicas innecesariamente (se divirtió mucho leyendo *El homo academicus* de Bourdieu, cuya lectura me fue recomendada con cierta ironía por una colega suya que escribe sobre el cine mudo).

Pase lo que pase, me dice, no puedo caer presa. ¿Qué pasaría con la revista y el colectivo si caemos presas? Desde que comenzó a leer a Capetillo, hace gimnasia sueca y dejó de comer carne, con unos argumentos sobre la autogestión y los derechos de la vida animal que aún no logro entender muy bien.

3. Uno de precursores, Walter Benjamin, proclamaba ante la expansión nazi lo siguiente (con el tono impaciente del filósofo que recién descubre la necesidad ineluctable del activismo junto con el acento ruso y la amistad de Asja Lacis y de Brecht): "La construcción de la vida está actualmente en el poder de los hechos más que de las convicciones; particularmente de esos hechos que son ignorados y que rara vez constituyen la base de las convicciones. Bajo estas circunstancias, la verdadera actividad literaria no puede aspirar a surgir en un marco propiamente literario —ésta es más bien la habitual expresión de su esterilidad. El trabajo literario significativo sólo puede surgir con el relevo estricto entre la acción y la escritura; debe nutrir más las formas que colocan mejor su influencia en las comunidades activas —más de lo que es hoy capaz el pretencioso y universal gesto del libro— mediante panfletos, artículos, hojas sueltas, pancartas. Sólo este lenguaje ágil es capaz de presentarse activo en el momento".

¿Cuál será el registro de ese lenguaje capaz de presentarse en el momento, cuáles serán hoy por hoy las "comunidades" activas a las que puede integrarse? La pregunta —qué hacer— surge acompañada en el texto de Benjamin del doble fetichismo de la acción y de los datos. La propia tradición marxista, al menos desde las reflexiones y los debates sobre "teoría y práctica" (M. Horkheimer), "pensamiento y acción" (H. Arendt), y su radicalización en la "práctica teórica" de Althusser, ofrece varias rutas para la crítica de ese doble fetichismo que de hecho ignora y subestima —a veces de modo antiintelectual y autodestructivo— la fuerza realizativa del pensamiento: la necesidad urgente de crear nuevos vocabularios para la intervención política, nuevos horizontes políticos del deseo.

4. En su intento de revitalizar las tareas de los intelectuales "orgánicos" durante las guerras



sucias y el avance neoliberal de la década del 70, los estudios culturales, ya desde el comienzo de su disciplinamiento académico, han privilegiado tres principios de organización del saber: 1. la articulación saber/poder; 2. el principio de representación; 3. el principio de identidad. En los casos más extremos, el primer principio tiende a reducir el análisis de la cultura al análisis de la voluntad y del interés político y de sus instituciones (mercados, universidades, "campos intelectuales"); el segundo principio —la representación— reduce el análisis del material informe, emergente, del discurso al análisis de los temas o de estereotipos del "otro" en los discursos del poder: el tercer principio —de las identidades— reduce el análisis del deseo a las identidades ("menores", "subalternas") ya constituidas y frecuentemente reificadas en tanto objetos (vocabularios) del dominio y de la profesionalización académica y gubernamental del multiculturalismo. Pareciera entonces, por el reverso de esta trama, que al menos tres zonas de trabajo quedan en la interperie: el desinterés, la fuerza de lo real innombrable y el deseo de lo que aún no es, es decir, de lo que resta porvenir.

5. ¿Qué hacer? En mi caso muy particular le escribo a la joven activista con cierta frecuencia. Debería escribirle más seguido. La leo con atención. Le sugiero a veces lecturas nuevas que encuentro en la biblioteca de la Universidad de California en Berkeley, donde trabajo aún, y donde ella *sabe* que tiene un amigo.

En contra del dogma de la 'mera vida'

Hermann Herlinghaus

(Estados Unidos)

En su ensayo *Crítica de la violencia*, escrito en 1921, cuando las reverberaciones de la primera guerra mundial y de la revolución del octubre en Rusia resonaban fuertemente entre los intelectuales alemanes, Walter Benjamin hizo una afirmación de indudable envergadura: La proposición de que la existencia (Dasein) cobra una valor más alto que una existencia justa "es falsa y hasta innoble ... si existencia ha de significar nada más que la mera vida."¹ Estas palabras se distinguen por su complejidad, especialmente cuando se las refieren a la modernidad global de hoy. Por un lado, contrastan con el cansancio ético de las 'consciencias públicas' en el presente, dentro de las cuales estos problemas se han vuelto reliquias de vieja data, siendo marginalizados por la 'realidad' misma. Un cinismo sorprendentemente ávido establece que los seres humanos –tanto como los discursos de ordenación simbólica– sobreviven lo mejor que puedan, independientemente de valores distintivos o proyectos de ambición histórica. Por otro lado, hay una avanzada filosófica que ha empezado a desarro-

llar críticas de la globalización imperante en directa relación a un debate en torno al concepto de la vida. No parece casual que una parte de las discusiones sobre ética y políticas alternativas han vuelto a dialogar con un Benjamin incómodo –el de sus escrituras tempranas y fragmentarias cuyas paradojas e incoherencias aún no se han podido domesticar. Me refiero a un Walter Benjamin cuya actualidad se vislumbra a través del lente de la historicidad. El filósofo nómada cuya llamada por romper con el historicismo hegemónico es más urgente que nunca, se ha convertido en nuestro peculiar aliado –siendo la condición que uno no confunde un 'trabajar con' él con una 'llegada a' él.

El propósito de mi reflexión consiste en un pequeño diálogo entre filosofía política y lo que se pudiera llamar 'materialismo ético'. Desde hace tiempo se está reflexionando sobre lo problemático que es asumir un centro de la labor especulativa, desde el cual se reinventan, periódicamente, las premisas de la crítica en el mundo tardomoderno. El mero hecho de establecer un sólo marco de referencia y explicación como base de pensamiento crítico se ha, por un lado, desmoronado y, por el otro, agresivamente fortalecido. Como una de las tareas urgentes, en medio de diversas discusiones, resuena el reto de pensar la vida y las cultura desde la 'imanencia'. En otras palabras, y de nuevo con Benjamin: 'leer lo que nunca fue escrito', extraer tanto las energías como los conceptos de insubordinación teórica y ética de las realidades inmediatas las que, por eso, no están exentos de den-

sidad política. Esto significaría leer los potenciales de sobrevivencia, pero también de cambio, en el ritmo y las figuras de los conflictos que no dejan tiempo al intelectual para parar el reloj e invocar la razón sólida. Están las figuraciones emotivas y sensitivas detrás de las que se esconden las subjetividades, los mapas nocturnos de los antagonismos y alternativas —están las tantas y heterogéneas ‘formaciones narrativas’ (y renarrativas), superpuestas en el delirio mediático y consumista, pero también en los espacios en los que la vida social humana se mueve en inmediata cercanía de la muerte, o sea, de la violenta y constante pobreza de la vida. Por un lado, la filosofía está recuperando el concepto benjaminiano de la *mera vida* (“blosses Leben”). Por el otro, la imaginación narrativa en el cine, la literatura, el teatro experimental, las precarias etnografías políticas (móviles y riesgosas), las insubordinaciones afectivas de diferente índole, hace tiempo están poniendo sobre el tapete los desgarramientos de una vida expuesta al extremo límite (o sometida a los condicionamientos biológicos que la ley naturaliza) en tiempos de ‘avanzada’ globalización. Es decir, se trata de (un concepto de) vida percibida, no sólo desde las amenazas que ejerce la violencia instrumental de un u otro índole, y menos aún desde un miedo ontológico (heideggeriano) ante la muerte, sino desde la presencia tanto inmediata como constante y ‘normal’ que la violencia ha erigido sobre el existir. Consta que la distinción que Benjamin ponía sobre el tapete en su *Crítica de la violencia* —la honda e invisibilizada relación entre “rechtsetzender” y “rechtserhaltender Gewalt”—² está adquiriendo hoy una urgencia más grande que en los tiempos de su formulación.

A Giorgio Agamben y su estudio *Homo Sacer* se debe una rigurosa ‘actualización’ (en el sentido inglés de ‘poner en efecto’) de un interés benjaminiano en el término casi olvidado “blosses Leben”. El filósofo italiano ha formulado un marco conceptual en el cual las nociones claves son un concepto ‘profano’ de lo sagrado, la soberanía, y el umbral hacia la muerte violenta — un estado que jurídicamente se describe como indecisividad con respecto al acto de matar. En

relación a lo sagrado, ese autor no ha seguido ni los preceptos de una moralidad cristiana, ni de un “mito-logema científico” el que está basado en la llamada escuela francesa de sociología.³ Según Agamben, la crítica biopolítica de la modernidad, que él ejerce mediante una especie de diálogo hipotético entre Foucault y Arendt (inspirado por Benjamin), requiere de un concepto político de vida sagrada. La fuerza de la argumentación de Agamben reside en delimitar de manera tan escalofriante como clara la gran paradoja de una vida que se ha puesto bajo un estado de excepción (‘excepción’ entendida según Carl Schmitt).⁴ Junto a esto, traza una perspectiva transhistórica de un acto de la soberanía (el de declarar las vidas como ‘sagradas’), cuya vigencia se extiende desde la antigua jurisdicción romana hacia unos sistemas democráticamente regulativos que —después del fascismo— ahora la globalización revela en su condición cada vez más débil. El debate recién empieza ahí, pero ahora no es el momento para seguirlo. Queremos avanzar un breve comentario que recoloca, una vez más, el ángulo epistemológico y político en aquellos territorios de la modernidad que conforman centros de conflictos y experiencias actualísimas, y cuya designación hegemónica —‘periferia’— sobrevive como apodo que ayuda a prolongar tanto la malcomprensión histórica como el neoliberalismo económico.

No sería difícil argumentar que una estrategia que coloca *homo sacer* en medio de una crítica de las políticas de soberanía que se avanzan desde la globalización dominante, no debería evadirse de la heterogeneidad, la que aparece como producto y como diferencial de los diseños neoliberalistas. Por ende, una crítica biopolítica de la globalización no debiera prescindir de las experiencias y, ante todo, las conceptualizaciones de índole latinoamericanas. Como lo evidencia uno de los ejemplos más drásticos —la “guerra contra las drogas”, llamada así por los Estados Unidos—, las presiones existentes y agudizadas que hoy en día ejercen varias formas de violencia sobre la ‘mera vida’ distan de ser las mismas en Medellín y en Baltimore, en Sinaloa y en Milano. Tampoco sería difícil sostener que una perspectiva que actuaría

desde una conciencia antineoliberalista en un lugar latinoamericano, tendería a preferir la urgencia ética al interés ontológico, o sea, que el argumento ontológico que indaga en el estatus límite de la vida pasaría –en cuanto a actitud epistemológica, o sea, ética– de un Heidegger a un Negri, pero no deliberaría sobre las posibles fuerzas ontológicas de la ‘multitud’ sin considerar, por ejemplo, las políticas de vida y muerte narradas en *No nacimos pa’ semilla* de un Alonso Salazar. Para evitar mayores malentendidos que la brevedad de la reflexión tiende a suscitar –como no hay igualdad de la preocupación ontológica humana ante la muerte, tampoco hay una sola condición de ‘homo sacer’ ante el estado o el imperio soberano, ni hay un sólo ‘estado de excepción’.

Hablando de violencia, Agamben se cuida del argumento ético. Es obvio que dudaría de los imperativos universalistas de Kant. Por otro lado, si colocáramos por ejemplo a Badiou en un polo opuesto, tampoco se inclinaría hacia esa visión. Sin embargo, me parece, en toda esta discusión está fuertemente resonando el desafío de plantear la problemática ética desde la imanencia que quiere decir –desde la experiencia. Esa imanencia no está ya abarcada por la figura jurídico-política del ‘homo sacer’, derivada de la antigua ley romana: aquel ser ‘humano’ que ha sido juzgado por cometer un crimen y que, por lo tanto, puede ser matado, aunque no se le puede ‘sacrificar’.⁵ Estoy hablando de asuntos éticos que, por un lado, tienen su razón de ser en la desigualdad y en las fatales perpetraciones geopolíticas. Esto es el lado relativamente visible del *iceberg*. Pero por otro lado están las diferencias éticas *imanentes*, es decir, las que están omnipresentes pero se manifiestan menos claramente. Una de estas diferencias, para retornar a Benjamin, es la que se da entre la ‘mera vida’ y la ‘vida justa’. La dificultad de hoy está en la ausencia de la ‘justa existencia’ a nivel de categorías históricas conclusivas.

¿No es que el viejo postulado cristiano (un “dogma” en la visión de Benjamin) que declara la superioridad sagrada de la mera vida como tal, encuentre su perverso contraste en la ideología del consumo, siendo destinado a arrasar con todo excepto unas ‘vidas’ cuya única condición es seguir consumiendo sin necesidad vital? Si en la antigüedad, el propósito ha sido no sólo la generalización de la cultura cristiana

sino también, al menos por parte, la dignificación de la pobreza, los tiempos contemporáneos presencian una ‘pobreza’ que consiste en consumir sin sentido –como mero reflejo rutinario: corporal, libidinal y pseudocomunicativo–, al lado de aquella pobreza que efectivamente excluye grupos humanos cada vez más grandes del consumo de lo más mínimo en términos de necesidad. Encontramos hoy “das blosse Leben” en polos opuestos aunque cercanos. De esto habla una creciente ubicuidad de varias formas de violencia cuyo denominador común parece estar en las relaciones mundialmente trastornadas entre intercambio y uso (entre consumo y necesidad). Desde luego, la ‘mera vida’ de unos no es la de otros, y las diferencias son de lo más grave. Ambos polos del existir humano contemporáneo pesan sobre la naturaleza y el planeta cuyo milagroso y vital equilibrio es uno sólo, y en el fondo incondicional –por eso la naturaleza no admitiría el calificativo de la ‘mera’ vida.

¿Cuáles son los territorios donde el aparato transcendental occidental se vuelve desabrido hasta en su perenne reproducción de conceptos dominantes de razón y política? ¿Cómo se puede hablar cuidadosa y atentamente de la vida puesta en sus extremos límites (o ‘ocupada’ por una ley que pretende a representar la vida misma) sin caer ni en una perspectiva nihilista, ni en una ética tradicional cristiana? ¿Cuáles son los espacios conceptualmente y moralmente urgentes –potenciadores de energía–, tanto en el mundo material como en las figuraciones imaginativas, donde la ‘mera vida’, a pesar de una dominación obsesiva, se resiste a representar el nivel más bajo de la existencia? No está demás recordar aquí la descripción con que Aristóteles, en *Política*, caracterizaba “zoe”, junto con un destino moral donde la mayoría de los hombres “toleraría mucho sufrimiento y se mantendría aferrada a la vida [“zoe”] como si fuese una especie de serenidad [“euemeria, día hermoso”] y dulzura natural”.⁶ Valdría la pena reflexionar sobre el estatus y las perversas, y hasta entretenedores variaciones de ‘zoe’ en tiempos contemporáneos.

Hay territorios y territorios, y no es cuestión de atraso ni de aislamiento cuando se multiplican aquellos espacios drásticamente antimundanos donde la vida misma está en juego sin paro, volviéndose, de esta manera, imanentemente política. Tampoco es cuestión de heterotopía, si uno quisiera parafrasear a Foucault. Más bien valdría hablar de ‘heterotaxis’ en el sentido de que la pobreza y la destitución han pasado a ser factores funcionales y ‘ambientales’ de una ordenación geopolítica mayor. Y se los clasifica y normaliza como si –efectiva y paradójicamente– en el lado de los desprovistos existiera la santa dulzura y tolerancia de aguantar lo que se les presente. ¿No es esto, en el fondo, el sueño transcendentalizador del poder –el deseo de administrar un mundo terrenal cuyas llagas se curan con las variadas, y hoy profanas prescripciones del ‘más allá’? De ahí –y no sólo de la figura del umbral jurídico según Agamben– la vieja

suposición del estatus *sagrado* de la mera vida, la que Benjamin rechazaba como dogma.

Cabe hablar de *políticas* de la 'mera vida' en plural, cuya discusión debería evitar tanto la unificación abstracta como el miedo ético. Zizek ha observado que para Agamben no hay lugar para el proyecto democrático de renegociar los límites que separan a 'homo sacer' de los 'ciudadanos plenos'.⁷ Mi crítica no es ésta. Hay dos preguntas que deben relacionarse. Primero, ¿no ha servido aquella democracia que establece el ciudadano de 'plenos derechos' universales, a perfeccionar sociedades que producen un creciente número de 'no ciudadanos'? Segundo, ¿pueden entenderse las democracias contemporáneas sin sus reterritorializaciones globales? Por ejemplo: ¿qué ha significado, durante los decenios finales del siglo veinte, la nueva distribución —y hasta invención— geopolítica de sistemas democráticos como parte de estrategias liberalizadoras? ¿No se trataba de perfeccionar, a nivel global, los mecanismos que sirven a enmascarar el hecho de que, en últimas, 'todos somos *homo sacer*'?

Un ejemplo. En medio de las diversas discusiones 'post', un concepto crítico y paradójico de postdictadura, desarrollado durante los ochentas y noventas por filósofos y teóricos culturales en Chile, Argentina, Uruguay y otros países, ha posibilitado a refigurar la comprensión de las relaciones entre modernidad, ética y políticas. En la medida en que se sometía el prefijo celebratorio del 'post' de las dictaduras al escrutinio político y cultural, se ha comenzado a reconocer el fenómeno en su otra dimensión. El nombre oficial había sido el de la superación: abandono del autoritarismo (una vez necesario), y advenimiento definitivo de la democracia occidental como garante de inversiones substanciales en la justicia social, económica y educacional, o sea, liberación de estos países a una vida 'políticamente calificada', o *vita activa* para usar una palabra de Arendt. La mirada historizadora es otra: las dictaduras impuestas durante los sesentas y setentas en el Cono Sur han servido a un modelo de modernización, y por cierto perfección, cuya marca moral no ha sido la justicia, sino la pureza. Purificar al 'contaminado' organismo social ha sido la tarea de las dictaduras modernizadoras. En otras palabras, esta estrategia de purificación ha implicado la 'calificación' del ciudadano para un tipo de pobreza avanzada —la de una 'verdadera sociedad de consumo'⁸ en la que ninguna cosa del mundo "va a estar segura del consumo y de ser anihilada por el consumo". Se presenta el diseño imperante de un mundo en donde, por un lado, el consumo no está organizado por la



VERTE SAN CRISTÓBAL-CHILE

FOTO: ERAZIO GONZALEZ

necesidad, y, por el otro, es un hecho ficcional para aquellos que no logran satisfacer su necesidad en los niveles más elementales. Lo que ahí resulta no es tanto un "paraíso de tontos":⁹ la metáfora de Arendt dista de plasmar la situación de 'reterritorialización democrática' a través de dictaduras modernizadoras. Más bien, lo que resulta es la conversión de la violencia en un fenómeno inherente y omnipresente, garantizado por el buen matrimonio entre metas instrumentales y objetivos transcendentales, o sea, por las 'técnicas' avanzadas de la normativa dialéctica de medios y fines que marca la trayectoria oficial de la violencia en occidente. Con respecto a la vida misma, y modificando la figura del 'estado de excepción' de Agamben, las vidas 'humanas' se van a sacrificar, no sólo a la muerte violenta (lo que las dictaduras practicaban con los opositores políticos), sino a una legalidad detrás de la que se esfuman, una vez más, los contornos de la violencia fundadora. Con esto, la llamada vida social se puede 'sacrificar' a un estado de existencia donde queda aniquilado la necesidad como factor ético. Antes de que ese 'paraíso' pudiera funcionar, la realidad tenía que ser desprendida nuevamente de sus aspectos feos, es decir, abiertamente dictatoriales. De ahí la consigna normalizadora del 'post' de aquellas dictaduras, para que el pase de la violencia al interior cotidiano funcionara sin mayores estropeos. Por ahí transluce la terrible paradoja de la 'mera vida' en condiciones de la avanzada globalización, especialmente en los espacios que la democracia reterritorializada ha intentado a purificar.

Conviene recordar, en su forma más extensa, la formulación benjaminiana en relación a la frase ya referida al comienzo. Traduzco directamente del alemán: "Falso e infame es la frase, que el existir [Dasein] fuese superior a la existencia justa, si el existir ha de significar nada más que mera vida".¹⁰ No se puede negar aquí el sensible y, hasta cierto grado, ambiguo nexo entre filosofía (política) y ética. Benjamin continua: "El hombre, de ningún modo, coincide con la mera vida del hombre, ni con la mera vida en él, ni con cualquier otra de sus condiciones y características, ni con la unicidad de su persona corporal. Tan sagrado que el hombre sea (o también aquella vida en él que manifiesta su identidad en la

vida terrenal, la muerte y la vida posterior), tan poco lo son sus condiciones (Zustande), y tan poco lo es su vida corporal vulnerable por los otros hombres vivientes".¹¹ Hemos aludido a la ambigüedad del concepto de 'mera vida', especialmente en relación a su supuesta calificación como 'sagrada' –atribución dogmática en la visión del filósofo alemán.

Cabe resistir al reto de simplificar la referida expresión, tomada de un ensayo que toca relaciones singularmente complejas. La distinción que Benjamin hace entre *mera vida* y *justa vida* no sólo implicaba una determinada actitud ética durante la aguda crisis de la 'modernidad política', que reverberaba en los ámbitos 'post-revolucionarios' del aquel entonces. Y dejamos aquí al lado el debate más extenso que circula alrededor del estatus y la legitimidad de un concepto de violencia que toca los bordes de las estructuras estatal-legales existentes. Lo que consta, en un nivel más básico, es que Benjamin asumió y problematizó la reemergencia política del concepto de 'mera vida', y lo colocó en un lugar clave de la filosofía de la historia. Esto sucedía a la luz de experiencias críticas que requerían una nueva conciencia para poder distinguir entre mera vida y justa vida, entre *zoe* y *bios*, entre historicismo social y ontología política. En otras palabras: la 'mera vida' no fue una reliquia que la modernidad había relegado a la insignificancia –un otro ominoso y superfluo en vista de los avances de progreso y vida democrática; por eso hubo que rescatarla de ser considerada un fenómeno ahistórico, perteneciente a la religión y unas respectivas éticas sumisas. Ese concepto estaba, en vez, ubicable en la penumbra de las relaciones entre violencia y vida política, administradas por la 'dialéctica de medios y fines'.

La 'mera vida', de esta manera recolocada como categoría 'moderna', podría hacer palpable una existencia violenta en sus condiciones de 'existencia normalizada', esto es, un mundo de vida que requería ser comprendido en su abandono a las fuerzas que a nivel diario y legalista perseguían el avance de alienación y destrucción. Benjamin percibió una realidad histórica que fue nombrada, muchas décadas más tarde, cuando Foucault describiría las metamorfosis de la soberanía –su conversión de entidad 'jurídica' en agencia de regulación biopolítica a nivel mundial.¹² El problema es que Foucault abstraía de la historia de las colonizaciones, y de las respectivas reterritorializaciones que la democracia occidental ha decretado sobre las periferias de antaño. De esta manera, y a pesar de Benjamin, el dogma ha podido quedar intacto tanto tiempo –un dogma que seguía etiquetando al concepto de la 'mera vida' un aura de lo sagrado. Recién con el avanzado neoliberalismo, y con las posturas schmittianamente globalizadas de la soberanía estadounidense a comienzos del milenio actual, el

velo se ha caído. Impera la brutal paradoja: la vida es denigrada a sus niveles más precarios y, de hecho, a su prescindibilidad en extensas zonas del mundo. En otros territorios, los que no dejan de reclamar el lado literal de los superlativos occidentales, los criterios de justicia se han hecho irreconocibles. Justo es lo que existe: perversa variación del viejo dogma. ¿Desde qué lado mirar entonces? La pregunta puede también ser más esencial: ¿Cómo parar la muerte violenta del planeta? Porque éste no admitiría, a fin de cuentas, ser sometido a la 'mera vida' y sus tramposos enaltecimientos. De lo absurdo de una formulación habla, sin embargo, un mensaje nítido: ¿Podría la vida del planeta seguir aguantando condiciones de eterno sufrimiento que se le siguen designando por las fuerzas del destino y de los poderosos? Para contestar negativamente, uno no necesitaría invocar la 'divina violencia'¹³ hoy. Estas preguntas no pretenden distanciar la preocupación ética de las condiciones concretas bajo las que vive el ser humano. Están –a mi modo de ver– directamente relacionadas al reto de establecer bases mínimas y singularmente audaces para poder volver a hablar de ética sin dogma inhabilitador.



Notas

- ¹ Mi traducción del alemán. Walter Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt" [En torno a la crítica de la violencia], en: W. B., *Gesammelte Schriften*, eds. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Vol. II-1, Suhrkamp Verlag: Frankfurt 1985, p. 201.
- ² "Rechtsetzende Gewalt": violencia que 'coloca' o establece la ley; "rechtserhaltende Gewalt": violencia que mantiene la ley. En: *ibid.*, especialmente págs. 186-191.
- ³ Ver Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press: Stanford, California 1998, págs. 75, 76.
- ⁴ Ver Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot: Berlin 1922/2004.
- ⁵ Ver G. Agamben, *op. cit.*, p. 71.
- ⁶ Citado en: *ibid.*, p. 2.
- ⁷ Ver Slavoj Žižek, *Welcome to the Desert of the Real*, Verso: London-New York 2002, p. 100.
- ⁸ Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press: Chicago-London 1958/1998, p. 133.
- ⁹ Ver *ibid.*
- ¹⁰ W. Benjamin, *op. cit.*, p. 201.
- ¹¹ *Ibid.*, págs. 201-202.
- ¹² Michel Foucault, *The History of Sexuality. An Introduction*, Vol. I, Vintage Books: New York 1990, págs. 136-137.
- ¹³ Ver W. Benjamin, *op. cit.*, p. 203.

Espectador inmanente

Willy Thayer
(Chile)

1.- En los motivos que recorren la convocatoria – ¿es la modernidad nuestra antigüedad? ¿qué es la vida desnuda? ¿qué el arte? ¿qué cabe hacer?– resuena la pregunta ¿qué es la actualidad? Y en ésta, a lo lejos, la interpelación dieciochesca ¿qué es la ilustración? (*Was ist Aufklärung*). En 1983 Michel Foucault leyó¹ la *Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?* de Kant, como una interrogación por el presente: “¿qué ocurre hoy? ¿qué pasa ahora? ¿qué es ese *ahora* en el interior del cual estamos unos y otros, y que define el momento en el que escribo? ¿Qué es la época, esta época? ¿cómo va el mundo? E implícito en ello, qué es la vida, qué lo humano, qué el arte, qué el pensamiento, la comunidad, la historia. En el opúsculo de Kant la pregunta por el presente tenía su estreno internacional en la constelación de aporías que la sustentaban: ¿cómo no reiterar la forma del presente en la *performance* de la pregunta, si la pregunta nacía preñada de presente y lo suponía? ¿Cómo no abastecer, al preguntar, las matrices estilísticas e idiomáticas del presente? La pregunta sólo podría tener lugar desplazando el presente, poniéndolo *fuera de sí*, abriendo otro tiempo en el tiempo, volviendo errática la universalidad de la época, haciendo lugar a un *contenido* que, desobrando la forma en curso presente, contuviera la forma de otra época, instaurando una cesura en cuya traza paulatina lo hasta entonces familiar se volverá extraño, amenazante incluso, hasta desaparecer en el seno de una anomalía vuelta paulatinamente hábito, regla consuetudinaria. La instancia de la pregunta como “contenido” irreductible a la

época, vuelve visible la forma de la época, haciéndola caer de su posición de sujeto estructural, a la de objeto avistado, apto para ser desguazado analíticamente, cuando ya lo está de hecho. De manera que cuando se interroga a la época es porque la potencia en que se sostenía está depotenciada desde la pregunta que la reduce y cuya forma es la que domina ahora, aunque no esté simplemente a la vista, sobre todo porque es desde ella que el nuevo presente mira. La potencia de la época es inversamente proporcional a la potencia de la pregunta que la interroga.

Por otro lado–y esto dobla la cuestión– el presente no sólo sería presupuesto de la pregunta, sino también su efecto, en la medida en que se constituye, a su vez, gracias a la interrogación intempestiva que lo distancia.

2.-La peripecia de la pregunta que a pondría en vilo la época ganándole la espalda, inaugurando un “campo abierto” de posibilidades inaudibles para el tímpano en conato, era encargada a la facultad de arte o de filosofía, a la obra de arte o de pensamiento; obra la cual, suspendiendo las reglas en curso, sin reglas, produce la regla. De ahí que todo parecía pender de la época de la obra de arte o de pensamiento, como si ocupara el lugar del soberano, y que, en relación a la forma del mundo, cumpliera una función transformadora de primer orden. No por nada solía decirse que la obra *hace época*; y fuera análoga al *estado de excepción*, al soberano que suspende la ley para refundar la ley como un dios o un genio que, soberano de las leyes de su reino, las cambia sin principio ni motivo, sujetando sin quedar el mismo sujeto. No por nada la *excepción* se analogó al *milagro*², lo *imposible pero cierto* (Bataille). Pero también a la violencia, al éxtasis, a la risa, a la lágrima. Pero sobretodo, a la regla en que vivimos³.

3.- La *apertura* en que se desenvuelve la convocatoria de *Documenta 2007*–y “nosotros” correspon-

diendo a su precepto— no es ya la de un presente ni la de una época. Lejos está del *pathos* interrogativo por el “hoy” planetario; lejos de la celebración o la espera de la “gran obra” que haga historia. No se lleva bien, tampoco, con la universalidad implícita en el “es” ni el “qué” de las preguntas *¿qué es la época? ¿qué es el arte? ¿qué hacer?* Como si no hubiera más épocas —la de la reproductibilidad técnica, por ejemplo—, ni campos, ni prácticas, ni obras, ni relaciones de producción, a cuya sombra la pluralidad de fenómenos fueran reunidos en un presente. Si la *apertura* en cuya traza diaria nos encontramos en cada caso se nos patentiza de alguna forma, es como desfeticización del presente general. Lo que a diario llamamos *actualidad* como apertura cotidiana que nos constituye una época general o universal.

4.- Esto parece contradecir lo que desde hace tiempo se reitera, a saber, que gracias al satélite universal desaparecen los espacios de sombra, y la telemediación simultánea del planeta a múltiples escalas y rangos de sondeo instala mundialmente un presente inmediato teletransportado, como si el tiempo fuera fluido, instantáneo y universal. Los actores, los sucesos y los espectadores parecen disolverse en el primer plano de su “transmisión”, digitalizados en el momento mismo de suceder, como si el ocurrir se desligara de toda materialidad o reloj singular. Gracias a la teledigitalidad los humanos recorrerían los más largos trechos en el más breve tiempo, dejando atrás las más largas distancias, poniendo ante sí, a una distancia mínima, o en la más próxima de las cercanías, en la presencia instantánea, la totalidad de las cosas. La convicción de que la teledigitalidad sincroniza los fenómenos en un mismo presente reitera, bajo el modo de la electricidad inalámbrica, el clásico prejuicio filosófico que iguala lo desigual subsumiendo en una unidad abstracta la singularidad plural de fenómenos heterogéneos. La subsunción de los relojes materiales, de los tiempos, ritmos y velocidades inmanentes, en cada caso, a las singularidades matéricas —objetos, cuerpos, tecnologías, afectos— en un trascendental homogéneo, se reitera a lo largo de la filosofía occidental bajo la enseña del “todo es una y la misma cosa”, sea la digitalidad telemedial, el film, la fotografía, el *valor en proceso*, el espíritu, la materia, la idea, el agua (*ta hudata*).

La tendencia a convertir en estructura trascendental un efecto o predicado singular relativo a una tecnología un modo, un medio singular de producción teje la ilusión efectiva de un presente homogéneo, en la medida en que se permanezca cautivo en esa forma, medio o modo. Jünger, por ejemplo, en su ensayo “Sobre el dolor” —en que describía los efectos de la tecnología sobre nuestra capacidad de experimentar dolor— reducía los efectos particulares de tiempo de sucesos singulares, a los efectos de tiempo que producen la fotografía y el cine: “allí donde hoy se produce un acontecimiento, siempre está rodeado de un cerco de objetivos fotográficos y de micrófonos e iluminado por las explosiones, parecidas a las llamaradas de los *flashes*. En muchos casos el acontecimiento pasa completamente a segundo plano en favor de su “transmisión”, es decir, se convierte en gran medida en un objeto. Así es como conocemos hora juicios políticos, sesiones parlamentarias, competencias deportivas cuyo único sentido consiste en ser objeto de una transmisión planetaria. El acontecimiento no se halla ligado ni a su espacio particular ni a su tiempo particular, ya que puede ser reflejado como en un espejo en todos los sitios y repetido cuantas veces se quiera”⁴. También, en otro plano, la doctrina del *eterno retorno de lo mismo*, la idea de que en un tiempo infinito las combinatorias de un universo finito de elementos volverán a repetirse una y otra vez, como si el tiempo contuviera los elementos y no, a la inversa, fuera éste un efecto o predicado, en cada caso, de un fragmento elemental. Si el tiempo y el espacio son considerados no como continentes en donde las cosas se encuentran geográfica e históricamente situadas, sino como predicados, en cada caso, de las materias, las técnicas, las relaciones y medios de producción, entonces el espacio y el tiempo resultan relativos a las interfaces históricas del caso, y al choque entre ellas; choque en que la temporalidad y la intencionalidad de cada una será puesta en vilo respecto de sus auto-referencias o universalidad, abriéndose a su límite, su intencionalidad o convencionalidad, su clausura. La noción de acontecimiento apunta más a la traza de la interfaz y al choque entre interfaces, que a supuestos sucesos que las abastecen, como ocurre en la cita de Jünger.

5.- La frase “*el arte fuera de sí*” —con que Ticio Escobar titula su reciente libro⁵— aludiendo al *dictum* hamletiano: *The time is out of joint* —el tiempo, la época, la ocasión, el presente, la cosa, están fuera de sí⁶— es epítome de la *apertura* —no ya la época— en cuya performatividad se desenvuelve la convocatoria

||||| ¿es la modernidad nuestra antigüedad?

de *Documenta 2007*. Lo que la frase sugiere (entre varias cosas), es que el *presente*, la época clásicamente comprendida como *presencia a sí*—por más diferida que tal *presencia a sí* se encuentre en los múltiples intentos de representación de sí— “ya no va más”⁷.

Qué entender, entonces, por actualidad—sin dejar pasar que esta manera de preguntar es lo que no va más—. Ya para Marx su contemporaneidad, el *capitalismo en sentido específico*⁸, constituía un modo de producción sin modo, sin contención (*katekhon*), de apertura ilimitada e ilimitante que incorporaba a su proceso funciones, materias, idiomas, tecnologías, paisajes, ritmos, singulares de diversa proveniencia⁹. Si en una mirada primera el *capitalismo en sentido específico* comparece como una forma en cuyo proceso van siendo subsumidas y homogeneizadas formas singulares, en una mirada segunda, póstuma, la actualidad, cuya pegatina es aquí el enunciado el *capitalismo en sentido específico*, comparece no como un modo de producción o *a priori* material que acoge ilimitadamente singularidades según sus dietas monádicas de tiempo, realidad, espacialidad, enunciación. La actualidad no es algo previo (ni póstumo) a la multitud jalonada de *dispositivos* con sus regímenes y economías de tiempo, de saber, de realidad, etc. No precede a los archivos que la pueblan y se constituye desde la plétora de pliegues dispuestos en un juego de aceleraciones y profundidades de superficie que al chocar o rozarse producen tiempos más veloces que la mera *presencia* o ausencia, y que exceden los órdenes resueltos de representación en cada caso. La acumulación de dispositivos singulares de funcionamiento emplazan una actualidad como un piélago en que se vuelven indecidiblemente usuarias las ruinas, y ruinas a los objetos usuarios, incluso los de última generación. No se trata, como hemos insinuado, de la actualidad como un campo general; sino de la actualidad plural que singularmente se proyecta desde la interfaz o mónada del caso. Desde los cúmulos de dispositivos como activación indefinida de ahora sin presente, se re-traza, cada vez, la temporalidad. Lo que llamamos actualidad, como constelaciones de objetos, tecnologías, materiales nuevos y viejos, extraños y familiares, y que sociológicamente se nombra como globalización, no es, entonces, un presente, una época, un modo de producción; sino un mosaico de tiempos diferidos de sí mismos y entre sí.

La actualidad brota por el medio de sus dispositivos que “se precipitan unos sobre otros para transformarse, o hacer catástrofes vertiginosas entre sí produciendo, viaje mediante, inéditos” (Dittborn) o *minoritarios*. Lo que decimos respecto de la actualidad, hay que reiterarlo respecto de las interfaces o mónadas en cada caso: no constituyen unidades sintéticas, representaciones centradas en la teleología de una *presencia a sí*; sino cifras finitas de indefinida espectralidad, pliegues multilineales carentes de un contorno estable, más bien sísmico, que siguen direcciones heterogéneas, en desequilibrio, según variaciones de dirección, deriva y velocidad.

Capitalismo en sentido específico designa lo que en la actualidad (sin representación, sin presencia diferida) nombramos como neoliberalismo. No como ideología, sino como *verdad no ideológica* de las ideologías. También como *verdad no ideológica* de la ideología neoliberal. Esto no quiere decir que la ideología neoliberal, o cualquiera, sea mentira. Sólo indica que la ideología, su *apertura*, sean cuales sean sus líneas de intencionalidad, constituye un horizonte que se cierra y que tiende a la *weltanschauung* total. Verdad no ideológica de la ideología designa, en cambio, una “apertura” sin contención general, plegada al mosaico de la facticidad. Apertura a la que ninguna ideología puede acceder desde su intencionalidad, y que sólo puede insinuarse en la interrupción de la intencionalidad ideológica. Nada es esencial a la facticidad neoliberal. Funciona en cada caso con soberanías y capillas de diverso signo, con guerras civiles religiosas planetarias, dictaduras soberanas y comisariales, democracias parlamentarias y policiales; con disolución del Estado en medio de la proliferación de *estados de excepción* que hablan del fortalecimiento del Estado; con la invaginación entre producción y guerras de expropiación de los lugares donde están las fuentes nutricias que sustentan la producción del caso; con campos de concentración, zonas de detención como Guantánamo, con cárceles como la de Abu Ghraib o como las cárceles secretas de la CIA en territorios fuera de la jurisdicción de Estados Unidos que lesionan la validez práctica de las Convenciones de Ginebra de 1949; con empresas carcelarias de alta rentabilidad como en Corea y México; gethos poblacionales, condominios rutilantes, guardianes y ejércitos privados, transnacionales; con y sin derecho nacional; con y sin derecho internacional, como proliferación fáctica de la norma; como anarquía de la norma en el mercado de la norma, sin norma general del mercado, a cualquier escala y en cada caso. La actualidad fragmentaria debe exponerse desde una perspectiva de *sarpullido* ilimitado en el horizonte abierto de infinitas colecciones. Lo contemporáneo, en cada dispositivo, es ya ilimitación, una especie madeja multilineal de direcciones diferentes, sin contornos definitivos, etc.; por la cual el arte mismo, o lo que sea, es en diversos momentos, una línea plural del dispositivo. Nunca algo específico y constante. Las preguntas ¿por qué soy o porqué

no soy una obra de arte? ¿Qué hacer? etc., son estribillos circulantes que pueden acompañar a cada dispositivo o gesto en momentos discontinuos.

Con la noción *verdad no ideológica de las ideologías*, entonces, no remitimos a un más allá, ni a un sustrato por detrás de las ideologías. Tampoco a una mediación general que, acogiendo ilimitadamente la facticidad jalonada de lo ideológico, lo contuviera (*katékhon*). El neoliberalismo como *verdad no ideológica de las ideologías*, no trasciende un ápice las ideologías. Sin regirse por ninguna en particular, se despliega en las *turbaciones y agitaciones (taraxías)* constantes de lo ideológico. Comparece, en cada caso, en la intriga, el cruce, la interrupción de sus poblaciones de archivos., excediendo sus dialécticas particulares. Lo caracteriza un eclecticismo del límite, aunque en cada caso su imaginación sin regla disponga *bandálicamente* (con ímpetu de bando) exigencias excepcionales, y se module cada vez, *in situ*, según inmunizaciones y protocolos estrictos; ninguno de los cuales se eleva como ley general que regule las constelaciones contradictorias de sus pliegues. Su *performance*, premiando, castigando, conminando a

elegir, suspendiendo en la inminencia, o todo eso a la vez, entona el villancico escéptico *nada es más (ou mállon)*, ninguna cosa es más que otra –incluido el villancico.

La facticidad neoliberal desplegándose a través del choque de las cámaras oscuras de las ideologías en que ella misma se exalta, enerva la cotidianeidad del fragmento, ofreciendo, a la vez, variados tipos de catarsis a las que el pequeño y mediano empresario (pyme), según su economía, recurre para sacar la cabeza de la inmediatez fenoménica, conduciéndose *más allá* de las turbulencias, a sosiegos quietudes ataraxicas, las que cumplen una función análoga a la de las pragmáticas ideológicas, las *performances* de las iglesias, a través de las cuales la facticidad neoliberal se despliega.

La potencia mostrativa del neoliberalismo no tiene canon. Se genera, en cada caso, en el choque y montaje de varios. Las ideologías y juicios con que intentamos subsumir su fenomenalidad en un saber general, constituyen otros tantos fenómenos a través de los cuales se traza su *verdad no ideológica* y sin juicio. A la *performance* de su *verdad* se suman las ideologías y sentencias indiferentes, inciertas e indiscernibles, neutrales y vacilantes en su referencialidad. Nada afirman cuando afirman o niegan; nada determinan. Lo que decimos o escribimos, la lírica interrogativa del ¿cuál es su naturaleza? ¿En qué disposición estamos nosotros respecto de ello? ¿qué podemos esperar que se siga de aquellas disposiciones? se suma al canto de sirenas del intercambio mundial que, rotando sideralmente con la superficie del planeta, dispersa en el vacío ese vapor calórico que llamamos *pathos*, y que los astrofísicos, en pleno intercambio también, nominan basura cósmica, milagro, o ambas cosas a la vez.

Mientras el neoliberalismo apáticamente tor-



tura la cotidianeidad del fragmento, sus *micros o medianos empresarios*, por más tranquilizantes que consuman, no configuran ataraxía alguna. No ocurre la milagrosa *calma atonal* (*metriopatheía*) en que se sustenta el *autodominio* en la tempestad cambiaria de los fenómenos y se respira lejos de las intenciones, en el amén escéptico, a recaudo de las pasiones ciegas.

En el enunciado *el neoliberalismo es la muerte de las ideologías*, o *la verdad no ideológica de las ideologías*, resuena este otro de W. Benjamin: *la verdad es la muerte de la intención*. La reivindicación de los fueros de la verdad contra la intencionalidad no alude, en Benjamin, a la *simple* negación de la intencionalidad ni a la apertura de un ámbito *más allá o detrás* de las intenciones, liberado de ellas. La verdad, como muerte de la intención, no las trasciende un ápice y se expone en las gradaciones diversas y dispersas de sus cruzamientos.

Las constelaciones de sentido e intencionalidad, en su choque, constituyen la *verdad*, no como un ámbito tranquilo que supere y tranquilice sus particulares agitaciones. La verdad se sustrae a la intencionalidad y al juicio disponiéndose "lejos de sus corrientes, pero en el cruce de varias". Que el dolor no tenga intención, que carezca de sentido o mediación general, es lo insoportable del dolor, escribía Nietzsche. "Hay que hacer la opresión real todavía más opresiva, la infamia doblemente infamante, al quitarle las ilusiones de un sentido general, añadiéndole al dolor la conciencia de su banalidad, obligándole a danzar con su propia melodía", escribía Marx. "Es difícil imaginar algo que se oponga más encarnizadamente a la totalidad orgánica, a la mediación o intención general, que ese fragmento amorfo y estricto en que consiste la imagen gráfica alegórica, la imagen dialéctica, habitadas ambas por un principio destructor de la totalidad y la unidad, que da siempre testimonio de lo inconcluso como "inquietud petrificada", dice Benjamin. Se trataba para él de exponer minuciosamente, como en una *instalación*, el material histórico, tecno-

logías, fibras de diversa procedencia, citas de libros, postales, afiches, diseños arquitectónicos, modas, avisos, fotografías viejas, replicas escultóricas, mercancías descartadas o de una demanda inminente, metonimias de mundos de vida lejanos que en su choque con tecnologías inmediatas, producen memorias y pensamientos más rápidos que intención. El ensamble de imágenes montadas con rigurosa intencionalidad y representacionalidad, con juicio y representación, sin dejar nada al azar, hace lugar a una dialéctica sin juicio y sin representación. La *imagen dialéctica*, puramente destructiva, "no tiene nada que decir", ni evangelizar; ninguna intención o sentido que defender, nada que hurtar, apropiarse ni inventariar, nada que alcanzar. Sólo "hacer justicia a las imágenes del único modo posible, usándolas", es decir, crispándolas, estremeciéndolas. No para que digan una verdad o indiquen hacia ella, sino para que sean la verdad, para que expresen su riguroso mosaico desreglado y sin intención. Esa mostración constelada de la intención en catástrofe, era la carga política del montaje, del *ready-made* benjaminiano, que ponía fuera de sí la temporalidad homogénea.

La *imagen dialéctica*, el choque de intenciones, no salta fuera de la turbulencia de su montaje hacia un más allá imperturbable, como la *ataraxia* escéptica o la *apatheia* estoica. No hay *zona de calma* (más allá) en la imagen dialéctica sino crispación extrema de la intencionalidad de sus elementos cuyo choque es el destello de "la lengua pura", la verdad, como "muerte de la intención", "remolino en el devenir". Esa turbulencia se disponía como política contra la *dialéctica de la imagen*, la tempestad hegeliana del progreso que hacía desaparecer la pila de ruinas, el vasallaje anónimo, los documentos de barbarie, subsumiéndolos en la quietud del documento de cultura, el saber absoluto; y contra el aura aristocrática, pre-industrial de la *ataraxia* escéptica.

La cuestión, ahora, es que la tempestad neoliberal no sólo no es dialéctica ni homogeneizante. La *dialéctica de la imagen* así como la *imagen dialéctica*, parecen convertirse en uno de los múltiples resortes de la especulación neoliberal. Ha incorporado las *ataraxias* y los crispamientos a sus remolinos de-compositivos, dificultando una vez más lo que Duchamp designaba como *respiración*.

Tal vez cuando indicamos que *nada respira*, en esa indicación algo *respira*. Como si el pensamiento contemporáneo –en cada caso– tuviera su *chance* de oxígeno en esa indicación; como si pensara sólo cuando pensara en su imposibilidad; tal como el arte sólo tiene lugar "*subrayando en cada caso, su propia muerte*"¹⁰. Puestas así las cosas, la convocatoria de *Documenta 2007* nos impide responder al *qué* y al *es* de sus *letmotifs* en sentido universalista y esencial. La pregunta opera como *dispositivo* que interpela a otro *dispositivo*.

6.- Verdad no ideológica de la ideología designa para "nosotros" la *apertura* neoliberal llevada a cabo por la Dictadura (1973-1990) y revelada póstuma-

mente en la consolidación de tal *apertura* con las secuencias de la Transición (1990-2006). El proceso de esta transformación es comprendida masivamente como modernización del país. La comprensión de la traza histórica abierta por la Dictadura como modernización, la afirmación del progreso como norma histórica, hace desaparecer en la realidad modernizada la violencia que la moderniza, el cotidiano documento de barbarie en el ordinario documento de cultura.

7.- *La tradición de los oprimidos nos enseña* que la *cotidianeidad* en que vivimos es el estado de excepción vuelto regla o constitución política¹¹. El enunciado tiene por sí mismo resonancias heterogéneas. Estas se multiplican en nuestro medio. Entre las más inmediatas destacamos las que siguen: 1) La suspensión violenta de un modo de vida para su transformación; suspensión que acciona un proceso de doble infamiliaridad: por una parte, lo familiar empieza a volverse extraño y termina siéndolo completamente; y por otra, simultáneamente, lo extraño se vuelve paulatinamente familiar, al punto de hacerse invisible y consuetudinario. Este proceso cruzado de (in)familiarización se inscribe hegemonícamente en el lenguaje cotidiano, el cual conserva los mismos nombres para referir entidades que han cambiado enteramente: la guerra, la política, el Estado, el trabajo, el derecho, la comunidad, el pensamiento, el pueblo ... y podríamos continuar con el léxico completo. Habitamos cotidianamente en esa (in)familiaridad. 2) El modo en que el vencido termina siendo normalizado, producido y reproducido en la clausura que impone el vencedor. 3) La violación permanente en que consiste, para muchos (para lo minoritario transversal), el sólo hecho de estar vivos en el estado normal de las cosas, incluso en el más modernizado y ufano.

Que el estado regular de las cosas sea para muchos la excepcionalidad ininterrumpida, se hace patente no tanto para el expropiado de siempre, sino para el *espectador inmanente*: ni expropiado ni expropiador, ni propietario ni impropietario, ni apropiado ni impropio, ni sedentario ni nómada, ni en guerra ni en paz, ni amigo ni enemigo. Ese *espectador inmanente* "distanciado de las corrientes, aunque en el cruce de muchas", se parece al hábitat del pensamiento que Benjamin nombró, según encrucijadas singulares, verdadero estado de excepción, carácter destructivo, huelga general revolucionaria, lengua pura, violencia pura, imagen dialéctica, muerte de la intención, juicio final como muerte del juicio, tiempo fuera de sí, y otras.

El médium de este pensamiento ya no es la conciencia privada ni universal que desde su autonomía contemplativa asegura (y se asegura) el mundo objetivándolo representacionalmente; no concierne al ámbito de un *cogito* (yo pienso) que partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo. Dice relación a un pensamiento que desde su forma, subvierte la lógica argumental, el raciocinio deductivo, el juicio, la síntesis, la categoría, la teoría pura y la representación.

Pensamiento performativo –más cercano al montaje cinematográfico, al ready-made, a la instalación– que medra fuera de la conciencia, inmanente al paisaje telemediático y satelital, a los cúmulos de mercancías, las vitrinas y calles virtuales y peatonales forradas de propiedad privada, en la interfaz expandida neoliberal; lenguaje concreto en que la transitoriedad histórica, se expresa materialmente.

La co-mplicación de elementos montados, cortados los unos con los otros y relanzados entre sí, intenta suspender, desactivar los contratos y las dialécticas inerciales que la interfaz garantiza. El instante de esa suspensión "produce" pensamiento como estado de excepción o despertar que ni funda ni conserva regímenes de representación. La pragmática del verdadero estado de excepción sólo busca destruir, no apropiarse ni refundar: hacer sitio, despejar, abrir caminos por todas partes, erradicar incluso la situación en que se encuentra, desbaratar todo entendimiento. Lo decisivo es el ensamble de materias y tecnologías que al relacionarse producen memoria diferencial en un escenario de homogeneización informacional. No abastecer las máquinas de espectacularización sin introducir *interrupciones* indicativas, en la medida de lo posible, constituiría la política memorial.

Notas

- 1 M. Foucault, "¿Qué es la ilustración?", en *Saber y Verdad*, La Piqueta, Madrid, 1987.
- 2 El estado de excepción es al derecho lo que el milagro a la teología, K. Schmitt, *Teología Política*, Cap. 3.
- 3 La tradición de los oprimidos nos enseña que la excepción es la regla en que vivimos, W. Benjamin, "Sobre el concepto de historia", frag. 8.
- 4 Eduardo Cadava, *Trazos de luz*, Palinodia, Santiago de Chile, 2006.
- 5 Ticio Escobar, *El arte fuera de sí*, Museo del barro, Asunción, 2004.
- 6 Que J. Derrida instala como leitmotifs del pensamiento de su libro *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995.
- 7 Esta fue la expresión inmediata que utilizó Cristine Buccu-Gluksmann cuando un estudiante de la Universidad de Chile le preguntó por ¿Serres! (Michel Serres): "el ser ya no va más", respondió velozmente (creyendo que el estudiante le preguntaba por el ser y no por el filósofo francés); "lo que corre hoy es el acontecimiento".
- 8 K. Marx, *El capital*, libro I, capítulo sexto (inédito), S. XXI, México, 1988.
- 9 El soporte de dicha incorporación era la máquina herramienta capaz de incorporar paulatinamente a su performance, funciones de trabajo específico hasta absorber la entera división del trabajo, incluyendo el trabajo intelectual, el del sueño, el del duelo (también los trabajos diseminantes que imposibilitan la obra); máquina capaz de ensamblarse con otras máquinas herramientas y crear así una red urbana, interurbana, nacional, internacional y planetaria de interconexión, subsumiendo en su acción indefinidas funciones idiomáticas, vitales, urbanas, del mar, etc. Cf. *El Capital*, volumen I, sección VI, Cap. 13: Maquinaria y gran industria; y *El Capital*, capítulo sexto inédito. Ambos en S. XXI, México, 1979.
- 10 Escobar, T., *El arte fuera de sí*, Asunción, Museo del Barro, 2004.
- 11 *La Constitución Política de 1980* revelará en los 2000, que el derecho fundado en 1980 no se inscribía propiamente en la soberanía jurídica moderna como violencia hecha regla. Revelará que lo que con Ella se abría era la traza de un derecho ya no soberano y no nacional que no se sobrepondrá más a la violencia de los hechos en que se funda. El gesto fundacional de la Constitución Política de 1980, más que refundar el derecho soberano, insistimos en ello, lo que hace es fundirlo en la facticidad neoliberal post-soberana, una apertura sin regulación jurídica general, caracterizada, más bien, por un eclecticismo indolente del límite, que en cada caso dispone bandálicamente (con ímpetu de bando) exigencias excepcionales, operaciones efectivas de derecho (Sergio Villalobos-Ruminot); modulaciones cada vez, según protocolos y regímenes estrictos, ninguno de los cuales se eleva como ley general. Ningún derecho general o público limita la facticidad empresarial, la que sí (des)regula discontinuamente.

Agitado y revuelto

del 'arte de lo posible' a la política emancipatoria¹

Benjamín Arditi

'Agitprop', la palabra surgida de la contracción de agitación y propaganda política, solía ser parte integral de las actividades de los movimientos radicales que buscaban cambiar el orden establecido. Consistía en sacudir a las masas para llevarlas a la acción, casi siempre siguiendo un mapa de navegación partidista que apuntaba al socialismo o en pos de iniciativas anarquistas, aunque más tarde movimientos fascistas y populistas también incorporarían el agitprop en su práctica política. Los activistas hacían agitprop de distintas maneras, ya fuera ensalzando las virtudes de la línea del partido entre los sindicatos, vendiendo periódicos de su agrupación en las calles, publicando panfletos que atacaban tanto al gobierno como a los ricos y poderosos o denunciando a la sociedad de clases como causa directa de la situación miserable de la mayoría de la gente. Tal era su función pedagógica: educar a las masas para la acción. Estos activistas también enfrentaban a sus adversarios, organizaban huelgas y manifestaciones y a veces también se embarcaban en la así llamada 'propaganda armada' que consistía en la realización de acciones directas con propósito ejemplar —el asalto a bancos para financiar las actividades de la organización o el poner bombas en instalaciones gubernamentales para amedrentar al enemigo y suscitar el entusiasmo entre sus seguidores. Tal era la función política e ideológica de la agitación. Tanto los aspectos pedagógicos como los ideológico-políticos buscaban dar cuenta de la aptitud y capacidad del grupo para dirigir el movimiento y a la vez mostrar que un mundo distinto era posible y deseable. Todo esto hacía que agitprop fura una parte integral de la política emancipatoria.

Hoy por hoy, el término 'agitprop' ha perdido mu-

cho de su lustre. A excepción de pequeños grupos en la periferia ideológica de la política, la mayoría de la gente prácticamente lo ha abandonado del todo. Sobrevive apenas como un término 'chic' entre *hacktivistas* y escritores radicales de *blogs* culturales o en las narrativas de historiadores y antiguos simpatizantes del socialismo y el sindicalismo. El discurso en torno a la emancipación, algo que fue central para la política radical desde 1789 hasta 1968, ha pasado a ser visto como una suerte de anacronismo en el marco del consenso liberal-democrático imperante. La política radical y clasista ha dado paso a los 'partidos atrapa todo' (*catch-all parties*) que buscan ocupar el centro del espectro político. La agitación ha sido reemplazada por charlas motivacionales y la propaganda se ha convertido en mercadeo electoral de la mano de administradores profesionales de campaña. El ex-presidente de los Estados Unidos, Gerald Ford, describe el panorama político resultante de todo esto de manera nada halagüeña al decir que nos encontramos hoy en un escenario dominado por "candidatos sin ideas que contratan a consultores sin convicciones para dirigir campañas sin contenido" (citado en Carlson 1999). Ford exagera, o por lo menos así nos gustaría que fuera, pero identifica una tendencia política que ahora incluye a organizaciones de centro-izquierda que han aceptado a la economía de mercado y que no tienen reparos en postular una agenda de capitalismo con un rostro más humano.

Existen, claro, otras razones para explicar el aparente deceso de la agitación política, por lo menos entre grupos de la izquierda. Una de ellas es que la brújula política que señalaba el camino al socialismo ya no resulta ser tan clara como antes. El desencanto con el así llamado 'socia-

lismo realmente existente' de la antigua Europa del Este y China durante las décadas del 70 y 80 y la ausencia de proyectos capaces de generar entusiasmo duradero tras el colapso de la mayoría de esos regímenes mermó considerablemente el capital teórico y empírico del socialismo. Hoy resulta difícil saber en qué consiste una política emancipatoria en un escenario dominado por la política convencional y salpicada por ocasionales arrebatos de indignación bienintencionada acerca del estado de cosas en el mundo. Quienes alzan su voz están motivados por la expectativa de que otro mundo es posible, pero se tropiezan con dificultades a la hora de articular cómo debiera ser ese mundo o qué debe hacerse para que ese mundo se haga realidad. Otra razón es el hecho de que una buena parte de lo que solía pasar por radicalismo político se fue desplazando de los movimientos de masa a los campus universitarios, especialmente en el mundo anglosajón. Allí ese radicalismo encontró un nicho de mercado gracias a la respetabilidad académica que adquirieron el post-marxismo y los estudios culturales. El radicalismo asumió la forma de un activismo político en paralaje a través de discusiones intelectuales sofisticadas en torno al concepto de 'multitud', el tratamiento de la alteridad, el estatuto del post-colonialismo y los estudios subalternos u otro tema de moda. Por último, durante los diez o poco más años en los que el posicionamiento en el debate sobre la diferencia (de género, sexo, raza o etnia) funcionó como santo y seña de la política progresista, el radicalismo se acercó peligrosamente al moralismo de la política de la identidad y la corrección política que emergieron como efectos programáticos de las guerras culturales de las décadas del 80 y 90.

Lo sorprendente es que, a pesar de todo, esto no condujo a que la agitación política perdiera relevancia para las pulsiones emancipatorias o a que la razón cínica y la desilusión imperaran de manera incuestionable. Lo que ha ocurrido es que el agitprop ya no coincide con una función específica dentro de una organización (algo así como una sección o secretariado de agitación y propaganda) y tampoco está sujeto a un estilo insurreccional de hacer política, de manera que cualquier recuperación del término implica una suerte de ruptura con el sentido que el término tenía en su contexto original. Todavía hay lugar para la agitación, o si se quiere, para el 'agitado y revuelto' mencionado en el título de este artículo en alusión al riguroso modo de preparación del cocktail preferido de James Bond. Sólo que aquí, en vez del famoso 'shaken, not stirred' –agitado, no revuelto– del superagente, he optado por la conjunción 'y' para poner el énfasis en la fuerza y actualidad de la agitación en las políticas de emancipación.

La codificación realista de lo posible

Podemos comenzar a indagar acerca de esta permanencia de la agitación examinando el comentario de Bismarck de que 'la política es el arte de lo posible', frase que da a entender que uno debe optar por un curso de acción

que busca lograr aquello que en efecto es viable en una situación dada o bajo circunstancias que no escogimos. Es difícil no coincidir con esta aseveración excepto por el hecho de que lo que realmente se quiere decir cuando se habla del 'arte de lo posible' es que la política es un código que sólo puede ser descifrado por un lenguaje realista. Según los realistas, esto se debe a que, en política, los intereses predominan por sobre los principios. Para ellos, el mundo está regido por la lógica de los resultados y quienquiera que juegue a la política debe basar sus razonamientos en hechos y no en ideologías, debe anteponer los intereses nacionales o partidistas al bien común, y debe respaldar tales intereses recurriendo (o por lo menos amenazando con recurrir) al uso de la fuerza. Esto explica por qué consideran que la búsqueda de un 'deber ser' normativo o el proponerse metas que no guardan proporción con nuestros recursos es un empeño quizá bien intencionado pero esencialmente ingenuo y generalmente ineficaz. En política, hacer lo correcto es hacer lo posible, cosa que en virtud de una lógica circular significa también abrazar el realismo.

El realismo se apropia de la aseveración de Bismarck, en parte porque Bismarck mismo creía que el arte de lo posible era un arte que los realistas desempeñaban mejor. Pero los realistas no son un grupo homogéneo. El príncipe Salina, personaje en la novela *El gatopardo* de Giuseppe di Lampedusa, representa el arquetipo de la variante cínico-conservadora del realismo cuando alega que "algo debe cambiar para que todo siga igual". Esto describe lo que se conoce como *gatopardismo*, entendiendo por ello sea la búsqueda de lo que quiera que uno quiere lograr mediante compromisos y acomodos dentro del status quo o el arte de mover las piezas de manera tal que los cambios en realidad no lleguen a afectar un estado de cosas en donde los ricos y poderosos del momento tienen la sartén por el mango. En el gatopardismo no tiene cabida la política emancipatoria y en él la agitación juega un papel puramente instrumental en las luchas de poder entre grupos de interés. El realismo también es compatible con un tipo de política menos conservadora. Si lo posible alude a lo que es viable, entonces un cambio radical –por ejemplo, intentar cambiar el status quo si las circunstancias son propicias para ello– debe ser parte integral de la estructura de posibilidades que ofrece el arte de lo posible. En el ámbito de la alta política de las relaciones interestatales, cambiar el status quo podría significar instituir algo similar al tratado de Westfalia, que creó el marco de referencia para el sistema interestatal de los siguientes trescientos años, o también puede ser entendido como un mero cambio de la posición relativa de los distintos Estados a través de guerras y alianzas dentro del marco westfaliano. Lo primero es revolucionario, aunque no necesariamente emancipatorio, mientras que lo segundo es banal ya que lo único que hace es glorificar una perturbación entrópica que simplemente replica el código que gobierna a un juego político que consiste en el incesante cambio de la geometría del poder entre los Estados. La agitación, en el

caso de que se hubiera dado, ocurría dentro de los límites de un radicalismo conservador que mantenía el código intacto. Los bolcheviques, por el contrario, ilustran una variante radical de lo posible, supuestamente desde una perspectiva emancipatoria. Esto se debe a que, en la coyuntura de 1917, se dieron cuenta de que una revolución era factible y procedieron en consecuencia. Para ellos la agitación era un medio para precipitar la confluencia de la gente en un proyecto de cambio a través de los múltiples y frecuentemente discontinuos sucesos que hoy agrupamos bajo el rótulo de 'Revolución Rusa'.

No importa por cuál 'sabor' del realismo nos inclinemos, igual quedan dudas acerca de cuán convincente es su concepción acerca del arte de lo posible, aunque sólo sea porque su criterio para identificar lo factible parece ser tan sencillo. Bastaría con desembarazarnos de visiones normativas y de las así llamadas expectativas 'ideológicas' y estamos listos para proceder. ¿Pero será que en realidad todo es tan sencillo? Me surgen no pocas reservas respecto a esta manera aparentemente a-normativa y a- (antes que 'anti') moral de asumir la política, la menor de ellas siendo que el rechazo de visiones normativas y expectativas ideológicas como cuestión de principios se convierte en una suerte de criterio o principio normativo tácito del realismo.

En primer lugar tenemos el problema de la transparencia: es difícil identificar lo posible en medio de una coyuntura debido a que con frecuencia sólo llegamos a comprender lo que es o fue viable en retrospectiva. Lo posible nunca es un asunto seguro, lo cual explica en parte por qué suele haber tanto desacuerdo entre quienes deben decidir si algo es viable o no. En segundo lugar, se supone que las decisiones acerca de lo que es factible deben tomarse en base a intereses antes que principios, pero es cuestionable aquello de si en efecto existe algo que pudiera llamarse decisiones libres de toda normatividad. Si sólo se puede definir este tipo de política a partir de los intereses, entonces el arte de lo posible no sería más que una búsqueda de lo que se puede hacer sólo porque se puede hacer. Esto constituye una visión muy restrictiva de lo que es la política. Condena la política realista a la entropía, como ya se señaló al respecto de las luchas por el poder entre Estados, o convierte lo posible en otro nombre para un juego gobernado por la razón cínica. Tercero, los realistas no siempre son consistentes en su crítica de las orientaciones normativas o de las visiones 'ideológicas' de la política. Hicieron un hazmerreír del ex presidente de los Estados Unidos, Woodrow Wilson, por haber pretendido hacer del mundo un lugar seguro para la democracia, ya que esta declaración de principios estaba reñida con un axioma de la *realpolitik*, a saber: los países tienen principios e intereses, y a veces deben sacrificar los primeros en aras de los segundos. Sin embargo, los herederos de realistas tales como Carl Schmitt y Hans Morgenthau no ven contradicción alguna cuando alegan que el criterio rector de sus decisiones políticas es el interés nacional y acto seguido invaden un país para derrocar a su dictador en nombre de la libertad y la democracia, dos objetivos ideológicos motivados por una concepción del bien. Cuarto, la perspectiva realista de la política deja poco espacio para una política emancipatoria. Esto se debe a que la emancipación conlleva una di-

mensión ética que no se puede reducir a meros intereses. Tal dimensión consiste de representaciones de formas alternativas del ser que sirven para motivar a la gente en apoyo de un grupo o proyecto particular. La ética nos brinda modos de articulación entre las representaciones de aquello por lo que luchamos y las razones que justifican por qué vale la pena hacerlo. Cooke llama a esto 'pensamiento utópico'. Habla de utopía no porque dichas representaciones sean imágenes fantasiosas del futuro sino más bien porque tiene "la capacidad para invocar imágenes éticas vívidas de una 'sociedad buena' que sería realizable sólo si ciertas condiciones actualmente hostiles son transformadas", agregando luego que sin tales imágenes una "perspectiva emancipadora sufriría de un déficit motivacional y justificador" (Cooke 2004: 419).²

Pero incluso si hacemos caso omiso de estas reservas, aún queda una última objeción, a saber: que una política de lo posible descarta lo imposible con demasiada ligereza al plantear que la posibilidad de lo factible excluye lo imposible. Esto es poco convincente. Se trata de una visión maniquea que da por hecho que las fronteras que separan lo posible de lo imposible son estables y se olvida de que lo que en efecto se puede hacer está en deuda con lo imposible. Cuando hablo de 'lo imposible' no me refiero a aquello que jamás podría suceder y nunca va a ocurrir sino más bien al efecto presente, actual, de algo que estrictamente hablando no es posible en un campo dado de la experiencia pero que sin embargo impulsa a la gente a actuar como si sí lo fuera. Tal es el caso, por ejemplo, en las luchas por la democracia en América Latina. Me parece que a pesar de algunas salvedades, podemos comparar el papel que juega lo imposible con el *entusiasmo* en Kant, con la *fuerza mesiánica débil* de Benjamin y el *à-venir* de Derrida. Todos estos conceptos aluden a algo que trasciende el razonamiento algorítmico de lo meramente calculable –trátese de un análisis de factibilidad o de un cálculo costo-beneficio– y plantea la promesa de algo distinto por venir. Sin esta apertura hacia la 'acontecimentalidad' o eventualidad del evento, como lo llama Derrida, sin un esfuerzo por perturbar o interrumpir lo dado, el arte de lo posible no podría dar cuenta de una política emancipatoria y de su reivindicación de que otro mundo es posible, o sólo podría hacerlo de manera azarosa y retroactivamente. Retomando algo mencionado mas arriba, podríamos discutir hasta la saciedad aquello de si los bolcheviques hicieron un cálculo razonable respecto a la madurez de las condiciones para la revolución o si simplemente tuvieron suerte, pero de lo que podemos estar absolutamente seguros es de que el pueblo ruso no se lanzó a las calles arriesgando sus vidas simple y llanamente porque sus líderes les dijeron que la revolución era posible. El pueblo decidió luchar porque pensó que estaría mejor precipitando la caída del régimen zarista e intentando construir una sociedad distinta. Es por eso que digo que lo posible no trabaja en solitario. Sea como entusiasmo por o anticipación de algo por venir o como imágenes capaces de darle consistencia y atractivo ético a dicho entusiasmo, la fuerza movilizadora de lo imposible ya estaba en juego en la puesta en forma de lo que los revolucionarios de 1917 creían que se podía lograr y lo que el pueblo pensaba que era deseable hacer.

Lo imposible como suplemento

Podemos observar en mayor detalle el juego que se establece entre lo posible y lo imposible examinando dos casos. El primero es el juicio por rebelión que se le hizo a Auguste Blanqui, el revolucionario francés del siglo XIX. Rancière cita un pasaje de su interrogatorio:

Al solicitarle el presidente del tribunal que indique su profesión, respondió simplemente: "proletario". Respuesta ante la cual el Presidente objeta de inmediato: "Esa no es una profesión", sin perjuicio de escuchar enseguida la réplica del acusado: "Es la profesión de treinta millones de franceses que viven de su trabajo y que están privados de derechos políticos". A consecuencia de lo cual el Presidente acepta que el escribano anote esta nueva "profesión" (Rancière 1996: 54).

Rancière utiliza este intercambio para ilustrar lo que él entiende por 'proceso de subjetivación', que no consiste única o simplemente en afirmar una identidad sino también y al mismo tiempo en rechazar una identidad que es dada por otros. Se trata de un proceso de des-identificación o desclasificación: cuando Blanqui se identificó a sí mismo como 'proletario', estaba rechazando el nombre que las autoridades le habían asignado y asumiendo el de un paria, "el nombre de aquellos a quienes se niega una identidad en un determinado orden de policía" (Rancière 2000: 148; diré algo más sobre esto enseguida). Los proletarios con los que Blanqui se identificaba no contaban, políticamente hablando, en la Francia de la década de 1830, de manera que alegó pertenecer a aquella parte a la que no se le hacía justicia —a la que se le infligía un daño— porque se le negaba participación en dicha sociedad. El proletariado era la parte sin parte —eran los 'sin tierra' franceses, por decirlo de alguna manera. Rancière también menciona otro calificativo para los parias: "todos somos judíos alemanes" (2000: 149), consigna inscrita en los muros de París en mayo de 1968 luego de que el gobierno deportara a Daniel Cohn-Bendit, un estudiante franco-alemán que fuera uno de los líderes estudiantiles de la Sorbona. Los ciudadanos franceses que coreaban dicha consigna manifestaban así su solidaridad para con un camarada y al mismo tiempo desestabilizaban el lugar/identidad que el status quo les había asignado. Buscaban desclasificarse de lo que las autoridades definían como constitutivo de 'lo francés' alegando estar tan desamparados —sin tierra y sin patria— en su Francia nativa como lo estaba el semi-extranjero Cohn-Bendit. Se estaban embarcando en un proceso de subjetivación al declarar ser objeto de un daño y poner en entredicho el campo de experiencia existente.

Estos ejemplos ilustran la distinción que Rancière hace entre *policía* y *política*. Por '*policía*', Rancière no se refiere al cuerpo uniformado que se encarga de hacer cumplir la ley sino lo que él denomina la '*partición de lo sensible*' o distribución de lo sensible que establece la distinción entre lo visible y lo invisible y entre lo que se oye y lo que es inaudible. Para dicha policía, "la sociedad consiste de grupos dedicados a modos de acción específicos en lugares en donde tales ocupaciones se ejercen, mediante maneras de ser que se corresponden a tales ocupaciones y a tales lugares" (Rancière 2001). La sociedad no tiene vacíos: todo el mundo tiene un puesto

asignado y no hay remanentes por asignar. En el caso de Blanqui, el Presidente del tribunal se resistía a reconocer 'proletario' como profesión simplemente porque era incapaz de separar la idea de profesión de un trabajo reconocido como tal, y obviamente 'proletario' no coincidía con ninguno. Siglo y medio más tarde, las autoridades no podían entender por qué los manifestantes franceses alegaban ser judíos alemanes cuando en efecto la gran mayoría de ellos eran católicos franceses. La política altera este arreglo suplementándolo con la '*parte de aquellos que no tienen parte*', con la parte que no cuenta; ella introduce el '*ruido*' de los parias dentro del orden de la policía. Proletario y judíos alemanes, los '*nombres erróneos*' que asumieron Blanqui y los estudiantes franceses, desafían la partición de lo sensible vigente. Le dan nombre a aquella parte que no tiene lugar propio en el orden de la policía y demuestran que es posible crear otro mundo en donde quienes asumen los nuevos nombres encontrarán su lugar o, para usar los términos del propio Rancière, el disenso busca demostrar la presencia de dos mundos alojados en uno solo.

El segundo caso que quiero mencionar también implica un interrogatorio. Allport lo cita en su clásico trabajo sobre el prejuicio intergrupal: "Una mujer negra presenta una demanda en un caso en torno a una cláusula restrictiva. El abogado por la defensa le pregunta: '¿A qué raza pertenece Ud.?' 'A la raza humana', contesta la mujer. '¿De qué color es su piel?' 'De color natural', replica la señora" (Allport 1979: 135). Allport demuestra el prejuicio racial presente en este intercambio. Señala que la estrategia del abogado lleva la impronta de un mecanismo de condensación, es decir, la tendencia a confundir el símbolo con la cosa que éste representa —en este caso, los signos visibles de ser negra y la consiguiente inferencia de que el simple hecho de serlo ya implica un estatus inferior. Pero no existe un nexo causal entre el color de la piel y el estatus social excepto, agrega Allport, a través de este mecanismo de condensación mediante el cual la gente termina "confundiéndolo con lo que éste significa" (p. 136). El prejuicio surge precisamente cuando alguien hace tal conexión. La clasificación que hace el abogado siguiendo líneas raciales (y el hecho de que considere que el color de piel de la mujer es un asunto relevante en un tribunal) pretende particularizar a la mujer dentro de un modo de ser que coincide con una distribución racial de cuerpos, lugares y funciones asociadas con esos lugares.

A nosotros nos interesa más la estrategia argumentativa de la mujer en la medida en que su respuesta subvierte la lógica racial del abogado. Ella se niega a identificarse en términos raciales e invoca una igualdad que se le ha negado: al igual que su interrogador, ella forma parte de la raza humana, y el color de su piel, tal y como el color de la piel de su contraparte, es natural. Su estrategia retórica busca alterar la supuesta naturalidad de un código racial jerárquico que se acepta como hecho o destino. Es una estrategia análoga a la de Blanqui. Consiste en una desclasificación y una subjetivación simultáneas: la mujer asume nombres '*erróneos*' (ella es humana y natural) no porque tales nombres no tengan lugar en el orden existente sino porque la partición racial de lo sensible le causa perjuicio al disociar igualdad y raza. Una vez más,

Enfermas de izquierdas y muchos otros

aquí se manifiesta un esfuerzo por crear otro mundo desde dentro del orden policial, esta vez sustentado no en la emancipación de los proletarios sino en la verificación de la igualdad racial.

Ambos casos dislocan la codificación realista del arte de lo posible en la medida en que articulan a lo posible con lo imposible. Hipotéticamente, Blanqui hubiera podido responder a las preguntas de sus interrogadores en términos que les fueran familiares a éstos. Sin embargo, optó por utilizar su juicio para recordarle a todos los presentes en el tribunal que él formaba parte de la mayoría de la gente que no hacía parte de la sociedad francesa y que un mundo en donde los proletarios ya no serían más parias se estaba gestando dentro de esa misma sociedad. La querellante en el ejemplo de Allport también hubiera podido respetar las reglas del juego en la esperanza de que así mejoraría sus chances de ganar su querella, pero al describir su negritud como algo irrelevante por la sencilla razón de que tal condición era natural, y al aseverar que su raza era parte de la raza humana y por ende universal, lo que buscaba era alterar un status quo racial en el que los negros no eran considerados como iguales a los blancos. Gente como ella y como Blanqui bien pueden ganar o perder, pero ese no es el punto determinante. Lo que aquí importa es que darle visibilidad a los proletarios en un espacio de aparición que los excluye o postular la igualdad racial en medio de un orden donde los negros no cuentan implica actuar políticamente, pero de una manera muy específica: no haciendo aquello que es posible sino más bien *redefiniendo* lo que se puede hacer. Blanqui y la mujer negra demostraron que la percepción realista y del sentido común acerca de la política como arte de lo posible no logra percibir que en la acción colectiva –particularmente cuando se trata de políticas de emancipación– lo imposible ya está implicado en el pensamiento mismo de lo posible. Toda acción que busca lograr algo más que un reposicionamiento dentro del orden existente –es decir, que en realidad busca transformar las condiciones dadas por ese orden– se propone metas que pueden parecer imposibles desde la perspectiva de una cierta partición de lo sensible. Quienes toman parte en tales acciones están motivados por una promesa de algo por venir, en particular la posibilidad de que otro mundo surja de éste.

La agitación como develamiento y traducción

Podemos utilizar los dos casos presentados en la sección anterior para alegar que Blanqui y la querellante también se embarcan en una tarea de ‘agitación’ en el sentido etimológico del término: ambos quieren poner algo en movimiento, agitar el status quo. Es cierto que esto no es suficiente para cambiar la partición de lo sensible ya que las grandes transformaciones no ocurren a través de gestos individuales sino mediante la acción de colectivos humanos. El valor de su gesto, sin embargo, reside en su ejemplaridad. Lo ejemplar es extra-ordinario; se asemeja a la excepción en el sentido schmittiano de un instante en el que ‘el poder de la vida real’, como Schmitt mismo lo llama, sacude el patrón de repeticiones mecánicas que caracteriza a las épocas o los tiempos normales (Schmitt 1985: 15). Lo ejemplar también nos muestra la

relación fluida entre la acción individual y la colectiva. Lo que Blanqui y la querellante hicieron en tanto individuos reverberó más allá de la singularidad del caso personal al convertirse en fuente de inspiración para generar impulsos de emancipación entre sus contemporáneos. Su acción contribuyó a mantener abierta la promesa de algo distinto y posiblemente mejor por venir.

Debemos decir algo más respecto a este juego entre lo singular y lo colectivo, especialmente sobre cómo interviene en la disrupción de lo dado. A diferencia de otras encarnaciones de la agitación, aquí el aspecto institucional está relativamente ausente porque Blanqui y la querellante no actúan en nombre de un grupo político ni promocionan sus objetivos estratégicos. Pero al igual que en agitprop, sus acciones de disenso tienen el valor pedagógico-político de un develamiento. Agitan el estado de cosas para hacer visible la exclusión de proletarios y de negros, sea porque esta exclusión no es inmediatamente evidente o porque quienes la viven en carne propia confunden su condición de desigualdad con la manera como funcionan las cosas. Su gesto individual de develar la inequidad presente y presentarla como injusta e innecesaria nos instruye en la promesa de una aparentemente imposible equidad por venir. Abre el camino para la emancipación.

Sería un error afirmar que tal develamiento –y su apuesta por algo por venir– suponen una teleo-eschatología o promesa de redención final, como ocurre, por ejemplo, en el caso de la promesa comunista de una sociedad plenamente igualitaria. Esta es la manera clásica de concebir la emancipación: se expone la causa y naturaleza verdadera de la opresión y luego se busca erradicarla por completo. Esta es una visión problemática no porque el deseo de suprimir la desigualdad sea objetable sino porque la creencia en que se puede acabar con ella de una vez por todas sí lo es. Ella replica una teología de la salvación, sólo que la presenta en un registro secular que propone la idea de una sociedad post-histórica reconciliada consigo misma. En la utopía comunista se habría pasado de la igualdad formal del liberalismo a la igualdad sustancial del comunismo mediante la supresión de la propiedad privada que era la responsable de las relaciones de explotación y sometimiento. Lo que quiera que esté por venir se convierte así en otro nombre para la metafísica de la presencia –en este caso, se trata simplemente de una presencia pospuesta: aún no existe la igualdad sustancial, pero dicha igualdad es un estado de cosas que tarde o temprano va a llegar. Una manera más interesante de pensar la actividad de develamiento consiste en romper el nexo entre una promesa de algo por venir y la creencia en una redención universal, lo cual implica deshacernos tanto del telos como de la escatología. De este modo, la pedagogía de la emancipación ya no dependería de un marco referencial teológico y el develamiento se convierte así en una operación ‘política’ en el sentido que Rancière la da a la palabra, es decir, pasa a ser concebida como “manifestación de disenso, como la presencia de dos mundos en uno” (2001). Así las cosas, todo el proceso estaría signado por la indecidibilidad, pero no porque no se pueda tomar una decisión –decidir es inevitable– sino porque, como sostiene Derrida, la indecidibilidad alude al hecho de que toda decisión está

expuesta de antemano a un riesgo elemental: los operadores del disenso podrían estar proponiendo políticas de emancipación, pero también cosas peores que las que hoy tenemos, por ejemplo, abogando por el fascismo o la dictadura.

Es precisamente por esa indecidibilidad presente en toda decisión que alguien como Walter Benjamin podría aceptar la noción de algo por venir pero interpretándola desde la perspectiva de su propio espejo idiosincrásico. Para él, el agitar y revolver propios del develamiento juega con el valor de lo negativo: el develamiento aplica los frenos de emergencia del tren de la historia con la esperanza de que las cosas no empeoren o, para decirlo de manera más dramática, con la esperanza de interrumpir nuestro viaje al abismo. La metáfora ferrocarrilera de Benjamín coloca a la emancipación en un registro más inquietante. En vez de insistir sobre cómo las cosas serán distintas (y mejores), nos dice que lo peor no es inevitable, siempre y cuando estemos dispuestos a hacer algo. Según Löwy, con esto Benjamin describe una dimensión utópica frágil, es su manera de mostrarnos las virtudes de la *fuerza negativa* de la utopía (Löwy 2002: 176-78). Esta fuerza frágil o negativa contribuye a reconfigurar la noción de utopía. Ya no se trataría tanto de la búsqueda de una tierra prometida sino más bien de un llamado a actuar para detener, o por lo menos para retardar nuestro descenso al infierno. Es una manera sui generis de decirnos que algo parecido a la muerte de Dios (la conocida tesis de Nietzsche) se instala una vez que nos deshacemos de promesa de un dulce porvenir característica de un telos del progreso. Una vez muerto Dios o, si uno prefiere ser más cauto y no pronunciarse respecto a este suceso, luego de la paliza que recibiera Dios por parte de los modernos y sus sucesores, ya no podemos contar con un mapa de navegación que nos garantice un desenlace específico. El asunto de si las cosas pueden mejorar (emancipación) o empeorar (fascismo) es indecible, así es que hacemos algo o nos vamos al diablo.

Este develamiento pedagógico y político equivale a hablar de la importancia de la traducción o la traducibilidad ante la ausencia de un mundo transparente. El develamiento es necesario porque las condiciones de explotación y opresión no son inmediatamente evidentes o, para no caer en el discurso paternalista de las vanguardias, el develamiento entra en juego porque la gente no es ciega a sus circunstancias a menudo las percibe como el resultado de fuerzas más allá de su alcance. Traducimos una cierta interpretación del mundo a otro lenguaje de percepción para así poder plantear la posibilidad de otro mundo menos opresivo y explotador y para impulsar a la gente a perseguir ese objetivo. El develamiento como traducción es una respuesta –para bien o para mal– a la falta de transparencia de nuestras condiciones, una actividad que busca alentar esfuerzos emancipatorios o prevenir una catástrofe. Si se quiere, es una manera de hablar de lucha ideológica sin cargar con el lastre connotativo que acompaña al término ‘ideología’.

Siempre cabe la sospecha de que toda traducción es una traición (como dicen los italianos: *traduttore, traditore*), especialmente si hacemos caso de advertencias

como la que Lyotard enuncia en su libro *La diferencia* cuando habla de la inconmensurabilidad de los regímenes de frases que buscan tratar un daño. El riesgo de la traición es innegable, así como también lo es la posibilidad de malinterpretar la situación o presentar una visión manifiestamente engañosa del mundo. Sin embargo, esto no puede convertirse en una coartada para justificar la inacción o para optar por una vida contemplativa libre de todo riesgo y peligro. Tenemos que convivir con el riesgo porque de lo contrario nada podría realmente ocurrir. En lo que concierne a la inconmensurabilidad planteada por Lyotard, Rancière con toda razón alega que quizá no nos sea posible reparar un daño o una injusticia pero sí podemos, por lo menos, lidiar con él a través del desacuerdo, lo que quiere decir que el develamiento o la traducción –rasgos estructurales de la agitación– no están al margen del disenso o la polémica. Reconozcamos también que, al arrojar luz sobre una condición desdichada, no pretende alcanzar la plena conciencia de un ser verdadero que está listo para ser liberado del sometimiento. Estrategias post-marxistas, post-modernas, post-fundacionales y otras tantas maneras *post* de pensar la agitación política y la emancipación suelen desconfiar de significantes trascendentales como el ser verdadero, la emancipación final o la transparencia absoluta. Es por ello que al abandonar argumentos basados en una supuesta esencia humana y al desligar la emancipación de la influencia de narrativas sustentadas en un telos del progreso, descubrimos dos cosas: que el develamiento ya no puede significar mostrar el fundamento último del ser y que la emancipación termina siendo una tarea de Sísifo, interminable dado que seremos llamados a intentarla de nuevo una y otra vez. Podríamos entonces sumarnos a la larga lista de gente que ha criticado la conocida tesis de Fukuyama y alegar que nuestra manera de entender el develamiento nos enseña que la historia sigue su curso tan campante luego de su supuesto final. Esto es correcto, pero prefiero ceñirme a la sintaxis conceptual utilizada aquí y decir que el develamiento nos indica que la necesidad de traducir nunca termina. Es precisamente por eso que la agitación es un suplemento y no simplemente algo que ocurre esporádicamente en las políticas de emancipación. La fórmula taquigráfica para describir este vínculo estructural sería algo como *¡no hay emancipación sin agitación!* Pero aquí surge una duda: si quienes sostienen que la emancipación rara vez está en el orden del día, ¿significa esto que la agitación es también inusual?

Benjamin se encuentra entre aquellos que creen en la naturaleza episódica de la rebelión. Plantea su punto de vista con gran lucidez y más que una pizca de desasosiego en sus “Tesis sobre la filosofía de la historia” o “Tesis sobre la historia”, un breve texto escrito entre 1939 y 1940 a la sombra de la derrota del movimiento obrero, del triunfo del fascismo y el inicio de la Segunda Guerra Mundial. La inquietante brutalidad de Auschwitz, igual que Hiroshima, el Apartheid, Pinochet, Ruanda, Srebrenica y un largo etcétera, forman parte de la tempestad del progreso que impulsa al ángel de la historia hacia el futuro. Como señala Benjamin acerca del ángel de la historia en la Tesis IX, todos estos desastres hacen parte

de una única catástrofe "que no deja de amontonar ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies" (Benjamin 1969: 257). El horror siempre es atávico porque la catástrofe nunca ha dejado de ocurrir; está siempre en curso. Sin embargo, a pesar del lenguaje apocalíptico que usa Benjamin, no hay aquí mero pesimismo ya que también habla de la posibilidad de la redención, de una "posibilidad revolucionaria en el combate contra el pasado de opresión" (p. 263, Tesis XVII; el énfasis es mío). Esta 'posibilidad' hace las veces de la contingencia: las cosas pueden ocurrir de una manera, pero también de otra. Con esto nos está señalando que la redención, de ocurrir, depende de que haya o no luchas, y por tanto es antitética a la creencia en unas leyes de la historia que garantizarían que el futuro es nuestro. Löwy afirma categóricamente que, desde la perspectiva de Benjamin, sólo podemos interrumpir la catástrofe mediante la acción colectiva, si nos atrevemos a retar a nuestros opresores a través de acciones revolucionarias (Löwy 2002: 59-60). Sostiene además que las interrupciones emancipatorias no son más que breves episodios que agujerean la 'normalidad' de la dominación y que por tanto, para Benjamin, la tradición de los oprimidos consiste en una serie discontinua conformada por los raros momentos en los que las cadenas de la dominación se rompieron (p. 137).

No es difícil ver por qué esta manera de concebir la resistencia y la revolución ayuda a contrarrestar las interpretaciones deterministas de la historia que fueron tan populares entre pensadores progresistas de su tiempo. Sin embargo, igual hay algo que falta en la forma en que asocia el pensamiento sobre la emancipación con la redención revolucionaria del pasado. Benjamin probablemente se da cuenta de que la constitución de los oprimidos como actor político no es algo que ocurre espontáneamente, o por lo menos que ello es inusual, pues si fuera algo cotidiano, la normalidad de la opresión probablemente sería mucho menos normal. La gente tiene que hacer un esfuerzo para convencerse a sí misma de la necesidad de actuar, y además ese esfuerzo debe ser sostenido en el tiempo si se espera que la acción dé fruto. Sin embargo, Benjamin guarda silencio sobre la mecánica de este proceso porque su idea de lo mesiánico se concentra fundamentalmente en situaciones excepcionales como la que menciona para ilustrar el *Jetztzeit* o tiempo actual, del ahora. Nos dice que, de acuerdo con varios testimonios, durante la revolución francesa gente disparaba contra los relojes de las torres de París para indicar que su objetivo era "hacer estallar el continuo de la historia" (Benjamin 1961: 261, Tesis XV). Poética como puede ser esta imagen de la interrupción, elude la discusión de algo tan pedestre como lo es una política de la emancipación con todo y su agitprop, su logística, su temporalidad y sus participantes de carne y hueso reuniéndose para discutir, planear, decidir, probar y modificar el curso de acción en caso de ser derrotados o si las cosas no salen como se esperaba. Lo que quiero decir al contrastar las alturas olímpicas de la emancipación con algo más mundano como lo es la política emancipatoria es que para que haya tal política uno no necesita estar inmerso en el torbellino de los momentos excepcionales que nos instan a convertirnos en un Mesías colectivo y secular.

La emancipación, el 'revolucionar' y la región intersticial de la política

Quisiera ahora indicar lo que entiendo por emancipación. Se puede hablar de emancipación cuando hay una disputa acerca de si las condiciones actuales –o si se prefiere, las relaciones sociales existentes– promueven o dañan la igualdad y la libertad, y acerca de si otro mundo es posible. La política emancipatoria es la práctica que busca interrumpir el orden establecido –y, por lo tanto, que apunta a redefinir lo posible– con el objetivo de instaurar un orden menos desigual y opresivo, ya sea a nivel macro o en las regiones locales de una microfísica del poder. Esta práctica no designa un acto único y glorioso sino más bien un performativo que enuncia el presente como tiempo de nuestro devenir otro.

Esta definición mínima –una disputa en torno al daño de la igualdad o la libertad y acerca de si otro mundo puede o no nacer de éste– tiene dos ventajas. La primera es que describe la emancipación sin preocuparse por la manera en la cual las distintas políticas emancipatorias caracterizan el presente e imaginan cómo serían las alternativas. La segunda es que no define los conceptos de igualdad y libertad con referencia a un contenido específico, sea éste 'abstracto', como en el enunciado de 'todos los hombres nacen libres e iguales', o 'concreto', como en la promesa de igualdad radical posterior a la abolición de la propiedad privada en una futura sociedad sin clases. Por el contrario, la definición entiende estos conceptos como efectos de una actividad polémica. La igualdad y la libertad carecen de existencia política relevante si no se hace un esfuerzo por singularizarlas en casos específicos en los que se plantee (1) qué significa hablar de cualquiera de ellas, (2) qué quiere decir que las condiciones actuales les son favorables o perjudiciales, y (3) si la posibilidad de un mundo distinto está o no en juego. Al margen de este tipo de polémica lo que tenemos es la política tradicional de siempre, que no es poca cosa, pero no una política emancipatoria.

Cuando decimos que las condiciones que amplían la libertad y la igualdad son mejores que aquellas que las restringen estamos aceptando que la política emancipatoria tiene una dimensión normativa. El hacer un llamado a involucrarse en disputas sobre el estatus de dichas condiciones significa que en este tipo de política también hay una ética, un modo de subjetivación por el cual nos negamos a aceptar la naturalidad del orden establecido y exigimos un mundo diferente. Pero si además se sostiene, como lo hago aquí, que sólo podemos corroborar las orientaciones normativas y éticas de la política emancipatoria en una polémica, entonces ambas tienen también una dimensión existencial. Quiero desarrollar brevemente este último punto. La reflexión de Schmitt es útil aquí. Schmitt propone una definición operacional del lado existencial de la política cuando afirma que la naturaleza política de un grupo depende de su capacidad para diferenciar a sus amigos de sus enemigos *así como* de su disposición para enfrentar a esos enemigos en un combate. La dimensión existencial radica en este 'así como' de la disposición al enfrentamiento. Una lectura apresurada de Schmitt no logra percibir este lado existencial dado que reduce lo político a la primera parte de

la definición –la simple capacidad de distinguir amigos de enemigos– y con ello hace desaparecer la dimensión de riesgo involucrada en la posibilidad de un enfrentamiento. El ‘así como’ significa que quienquiera que apele a una política de emancipación debe estar dispuesto a identificar a aquellos que dañan la igualdad o la libertad, pero también, y más importante aún, debe estar preparado para tomar partido y enfrentarse a ellos públicamente en algún tipo de contienda. Si no hay enfrentamiento, o al menos una voluntad de confrontar a quienes dañan a la igualdad y la libertad, lo que tenemos es gente bienintencionada que manifiesta tener una visión moralmente decente –es malo lastimar la libertad y la igualdad– pero no personas que tomen partido y asuman los riesgos que ello implica. El argumento de Schmitt acerca del componente existencial de la oposición amigo-enemigo es, claro, bastante conservador; no hay en él referencia alguna a la emancipación dado que la libertad y la igualdad no son temas de su interés. El autor se contenta con ratificar un status quo centrado en el Estado. Es por ello que debemos ir en contra de su conservatismo. Podemos hacerlo retomando algo que se mencionó anteriormente, a saber, que a diferencia de la política de siempre, la política emancipatoria también –y necesariamente– busca interrumpir el status quo demostrando que otro mundo puede surgir.

La agitación es un suplemento de esta demostración, a veces de naturaleza retórica y otras logística o estratégica. Hace parte del ejercicio de perturbación del orden establecido mediante el develamiento, dado que éste ofrece una especie de puesta en discurso de las condiciones actuales como factores que obstaculizan la igualdad y la libertad. Como es de suponerse, este develamiento está plagado de dificultades. Puede resultar efectivo o puede simplemente desvanecerse en gestos grandilocuentes y expresivos que no conducen a ninguna parte; puede incluso terminar siendo un mero irritante en su pretensión de introducir ruido y disonancia en un ámbito de intercambios políticos rutinarios. Además, si bien el agitar y revolver propios del agitprop busca poner las cosas en movimiento, nunca hay garantía de que esto resultará exitoso, y es evidente que no siempre logran ser revolucionarias en el sentido clásico de insurrección, derrocamiento y reinstitución (más delante amplío esta idea). Todo esto hace parte de cualquier política de emancipación que, evidentemente, es un esfuerzo sostenido en el tiempo, lo cual reconfirma lo que he estado planteando aquí, a saber, que las pulsiones emancipatorias no tienen por qué ser excepcionales.

Quisiera añadir dos argumentos suplementarios para sustentar este planteamiento. Uno de ellos tiene que ver con una concepción del radicalismo que no encaja a la revolución en la visión jacobina de derrocamiento y re-fundación, y que desestabiliza simultáneamente las fronteras entre política revolucionaria y no revolucionaria. Y no es que las fronteras sean irrelevantes sino más bien son indecibles –no se puede establecer su estatuto al margen de los casos que las singularizan en una polémica. ¿Será que el *agujerear* el continuo de la historia –en contraposición a hacerlo explotar, como diría Benjamin– puede ser considerado como algo más que un vulgar reformismo? ¿Qué tan fuerte debe ser la

explosión para que pueda ser considerada como una genuina disrupción (revolucionaria) de la continuidad? Es difícil decirlo. Además de la visión jacobina, la percepción de la revolución está contaminada por la metonimia de la parte por el todo. Confundimos una revolución con los eventos sobresalientes que reemplazan el fenómeno –la toma del Palacio de Invierno, por ejemplo– tal vez debido a que usamos la celebración ritual de esos eventos como mecanismo para rememorar la ocurrencia de la revolución. Pensemos en la Revolución Francesa. ¿Qué significa este nombre? Lo asociamos con la toma de la Bastilla, una sinécdoque que toma un episodio crítico –poco más que una postal histórica– como indicador de todo un movimiento de masas. Nos podríamos preguntar si los hechos del 14 de julio de 1789 efectivamente pusieron fin al absolutismo y marcaron el nacimiento de un sistema republicano. ¿Por qué no cambiar la fecha y hacerla coincidir, digamos, con la promulgación de la Constitución en 1792, o con el regreso forzoso de Luis XVI de Versalles y su posterior decapitación en 1793? Otros dirían que la Revolución sólo tuvo su cierre, si es que se puede hablar de un cierre definitivo, con el fin del régimen del Terror y la decapitación de Saint Just y Robespierre en 1794. Episodios como éste son momentos icónicos que tienen el poder de transmitir el carácter extraordinario de un evento que hace época. También contribuyen a mistificar dicho evento haciendo que las revoluciones parezcan rupturas omni-abarcadoras que ocurren en un momento fundacional único en una suerte de réplica política del *Big Bang* creador del cosmos.

En segundo lugar, existe una confusión entre lo efímero y lo duradero, entre los actos de insurgencia/rebelión que titilan y luego desaparecen y la permanencia de un nuevo Estado o régimen. Esto disuelve el problema de entender la revolución según el esquema banal que contrapone el éxito con el fracaso, el derrocamiento del bloque dominante y el establecimiento de un nuevo régimen por un lado y, por el otro, el fiasco del exilio –o, más trágico aún, la ejecución de sus líderes visibles– si las cosas salen mal. Nos podríamos preguntar entonces qué sucede cuando algunos reivindican una suerte de opción estratégica por el ‘fracaso’ al negarse deliberadamente a tomar el poder o a instituir un nuevo Estado. Por el lado académico de esta negativa está gente como Virno y otros que proponen un ‘éxodo’, ‘salida’ o desertión del Estado como base para una política de la multitud (Virno 2003: 71-2), o bien la perspectiva de Holloway, quien propone cambiar el mundo sin tomar el poder (Holloway 2002). Hakim Bey también habla de marginarse, de volverse ‘nativo’ y optar por el caos –regresando a un estado de naturaleza en el que no hay Estado– en una Zona Autónoma Temporal (o ZAT). Bey entiende la ZAT como una *táctica de la desaparición* que consiste en “una sublevación que no se enfrenta directamente con el Estado, una operación guerrillera que libera una porción (de tierra, de tiempo, de imaginación) y luego se disuelve para volver a formarse en otro lugar/otro momento, antes de que el Estado pueda acabar con ella” (Bey 1991). La ZAT se inspira en la idea de rizoma de Deleuze y Guattari y se asemeja a su vez a lo que estos dos autores llaman ‘devenir minoritario’. No hay que confundir este devenir minoritario con procesos de constitución de minorías y

mayorías o con un deseo de volverse políticamente irrelevante; se refiere más bien a un rechazo a someterse a los códigos dominantes y a un esfuerzo por inventar formas alternativas de ser. (Rancière preferiría hablar simplemente de la des-clasificación propia de los procesos de subjetivación). Autonomía es la consigna de este devenir minoritario; uno se vuelve revolucionario cuando conjuga un cierto número de elementos minoritarios porque al hacerlo "inventa un devenir específico, imprevisto, autónomo" (Deleuze y Guattari 1988: 106; también Patton 2005: 406-408). Por el lado más práctico y operacional de esta adopción del 'fracaso' como estrategia encontramos la insurgencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y su negativa a centrar sus exigencias en la toma del Estado a pesar de su insistencia en la necesidad de construir un Estado distinto. Lo que vemos aquí es la paradoja de una visión revolucionaria –de una actividad de *revolucionar*– que se niega explícitamente a convertirse en un nuevo Estado, una manera de entender la revolución por fuera de la matriz jacobina y de la oposición binaria entre éxito y fracaso.

Podemos obviar el problema de la metonimia adoptando una imagen de pensamiento de la revolución que refleje la descripción que hace Foucault de la coherencia sistémica como una 'regularidad en la dispersión'. Foucault usa esta noción para criticar, entre otras cosas, el supuesto monismo identitario del sujeto: la unidad de éste sería efecto de una serie de lugares de enunciación que se articulan en una regularidad sistémica (Foucault 1984: 82-90). El sujeto no es más que esa regularidad. Retomando este razonamiento, diremos que la singularidad revolucionaria consistirá no de un epicentro o punto de quiebre trabajando en solitario sino de una multiplicidad de lugares discontinuos desde donde se enuncian retos y desafíos al status quo. Una revolución nunca habrá terminado pues siempre estará comenzando a ocurrir a medida en que nos ubicamos en esos lugares de enunciación. (Foucault no habrá tenido en mente a Spinoza cuando escribía, pero su regularidad en la dispersión le da cierta consistencia a la noción de 'multitud' –una pluralidad que persiste como tal sin llegar a converger en un Uno– desarrollada a partir de la lectura de Spinoza que hace gente como Hardt, Negri y Virno). La confusión acerca de la duración de un cambio revolucionario –la contraposición entre lo efímero y lo duradero– desaparece tan pronto como se toma conciencia de que la revolución no se puede reducir a un momento de inflexión único en la historia de un pueblo, uno que sienta las bases para la construcción de un Estado futuro. Antes bien, la revolución adquiere un sentido más amplio, el de un performativo. Tal como los enunciados performativos implican una acción en el momento mismo de la enunciación, como en el ejemplo habitual de "Sí, juro!", el carácter performativo de la revolución designa la actividad de *revolucionar* a través de la cual una revolución ya ha comenzado a ocurrir mientras trabajamos para ello aquí y ahora. Dicho de otro modo, la actividad de revolucionar coincide con la de las políticas emancipatorias en la medida en que ambas conciben el tiempo de lo político de una manera muy especial: en vez de plantear que los cambios son ocurrencias que vendrán en un futuro lejano pero es-

plendoroso, ellas estructuran el ahora como tiempo de nuestro devenir-otro.

El propio Gramsci sugirió algo similar a pesar de que su pensamiento se mantuvo dentro del paradigma de la revolución como re-fundación e institución de un nuevo Estado. Rechazó el *putschismo* al plantear que "Un grupo social puede e incluso debe ser dirigente aun antes de conquistar el poder gubernamental (ésta es una de las condiciones principales para la misma conquista del poder); después, cuando ejerce el poder y aunque lo tenga fuertemente en su puño, se vuelve dominante pero debe seguir siendo también 'dirigente'" (Gramsci 1999: 387). Este liderazgo del que habla Gramsci explica por qué para él, como sostienen Laclau y Mouffe, "una clase no toma el poder del Estado, sino que *deviene* Estado" (1987: 80). Este devenir no es ni puede ser reducido a un evento único. La ZAT de Bey mantiene un parecido de familia con esta visión, pero también funciona como contrapunto polémico a la lectura Estado-céntrica de Gramsci: las zonas autónomas temporales son parte de una revolución continua de la vida cotidiana y, por lo mismo, de una revolución que no se detiene ante las puertas del Estado. Como lo expresa Bey, "la lucha no puede cesar siquiera con el último fracaso de la revolución política o social porque nada, excepto el fin del mundo, le puede poner fin a la vida cotidiana o a nuestra aspiración por *las cosas buenas*, por lo Maravilloso" (Bey 1991). Pero si ponemos estas diferencias en suspenso, el tipo de razonamiento desarrollado por Gramsci y por aquellos que proponen la táctica de esquivar o 'puentear' al Estado socava la pureza de la distinción entre actos revolucionarios y no revolucionarios (por ejemplo, la diferencia entre hacer explotar y agujerear el continuo de la historia) y transfiere el manejo de la distinción al terreno de la polémica. También coloca a las acciones de agitar y revolver propias del agitprop –su disrupción de la política rutinaria, su develamiento de las condiciones adversas para la libertad y la igualdad– bajo el rótulo general de una política emancipatoria que se manifiesta en la actividad cotidiana del revolucionar.

El otro argumento para validar las perturbaciones cotidianas del orden establecido es en cierto modo un corolario del anterior. Tiene que ver con la importancia política de la brecha o ausencia de coincidencia estructural entre la inscripción y lo inscrito, entre la institución y lo instituido. Esta brecha nos muestra una región intersticial que no se caracteriza ni por la dominación pura ni por la libertad absoluta; constituye más bien una zona gris donde los desafíos y las transformaciones son sucesos posibles y tal vez incluso frecuentes. La distinción que propone Rancière entre policía y política nos brinda una manera de pensar en qué consiste esta brecha. Vimos algo de esto en la discusión sobre el juicio de Blanqui. La policía o partición de lo sensible le asigna un nombre y un lugar a cada grupo, lo cual significa que para ella la sociedad sólo consta de partes identificables, mientras que la política es la institución del disenso, un proceso caracterizado por la des-identificación con el nombre asignado por otros y la adopción del nombre que representa un daño, es decir, el de la parte que no tiene parte dentro de la partición existente. La política es 'impropia' porque no tiene un lugar propio y sólo puede ocurrir –sólo puede

‘tener lugar’ – en el territorio de la policía donde, según Rancière, intenta demostrar que hay dos mundos alojados en uno solo. Esto, obviamente, demuestra el fracaso de la policía, o su impureza, pues la vocación policial es lograr que haya un solo mundo –el suyo– en el que la inscripción sea idéntica a lo inscrito, pero la polémica introducida por la política abre una brecha al interior de la propia partición de lo sensible. Esta brecha constituye un punto ciego en el campo visual de la policía. Representa la no coincidencia entre la inscripción y lo inscrito o entre la norma y el acto y, por lo tanto, funciona como una condición de posibilidad de un segundo mundo que habita en el primero. Es importante señalar que el espacio abierto por esta brecha no es un espacio preconstituido, uno que ya existe y en el que luego se irán a manifestar una serie de pulsiones emancipatorias. Antes bien, se trata de un espacio que se construye en polémicas acerca de la igualdad y la libertad; esto demuestra su evanescencia, o su carácter radicalmente contingente. Esto quiere decir que si la política es la práctica del disenso, entonces el punto ciego es un efecto de la des-identificación y, por ende, de la liberación, que hace su aparición a medida en que actuamos por lograr la igualdad y la libertad mucho antes de habernos deshecho de los últimos sinvergüenzas que obstaculizan el desarrollo de una y otra. En suma, el o los puntos ciegos que generamos a través de políticas de emancipación son síntomas de un presente entendido como tiempo de nuestro devenir-otro.

Foucault nos ofrece otro ángulo para pensar en esta brecha al afirmar que “no hay una relación de poder sin resistencia, sin escapatoria o huida” (Foucault 1988: 243). Esto se debe a que las relaciones de poder no juegan en solitario sino que son parte de una relación estratégica. Hay un encuentro continuo entre las relaciones de poder, entendiendo como tales a las acciones sobre las acciones de otros con el propósito de “estructurar el posible campo de acción de los otros” (p. 239), y las estrategias de lucha o insubordinación. En este encuentro cada una de ellas, la relación de poder y la estrategia de insubordinación, “constituye la una para la otra, una especie de límite permanente, un punto de inversión posible” (p. 243). Este encuentro nos permite considerar la dominación tanto en el sentido tradicional de una estructura global de poder como en el sentido foucaultiano de una situación estratégica entre adversarios. En una situación estratégica, el equilibrio sistémico, si existe semejante cosa, es de naturaleza meta-estable puesto que cambia continuamente de acuerdo con los combates recurrentes entre los adversarios. Esta situación abre una región intersticial o una zona gris donde los que mandan no logran estructurar plenamente el campo de acción de los demás. Sin embargo, consiguen estructurarlo hasta cierto punto, y por eso el intersticio es un espacio de tensión y no una región de libertad irrestricta donde los dominados pueden hacer lo que les plazca. Una política que busca interrumpir lo dado utiliza este intersticio para introducir cambios en la partición de lo sensible; es un espacio para la puesta en escena de negociaciones concernientes a la libertad y la igualdad en la vida cotidiana.³

La conjunción de la actividad de revolucionar con la región intersticial invalida la creencia de que la emancipación está siempre y necesariamente ligada a momen-

tos excepcionales de disrupción del orden establecido y nos recuerda que no puede haber un orden que domine absolutamente, un orden dominante sin remanentes. El revolucionar –entendido como un performativo: el tiempo de nuestro devenir-otro– y la región intersticial le quitan fuerza a la interpretación realista del arte de lo posible al imaginar algo por venir –un mundo diferente en el que podamos avanzar más allá de la libertad y la igualdad que tenemos hoy– y actuar para que ese por venir suceda. Ambos refuerzan el argumento acerca del carácter cotidiano de la práctica de la emancipación y la agitación. Esto, claro está, no significa que siempre hay política emancipatoria, o que toda acción que pretende ser digna del nombre “política” debe ser necesariamente de tipo emancipatorio. El grueso del quehacer político, de las campañas electorales a la elaboración y ejecución de las leyes de presupuesto, transcurre dentro de las coordenadas del arte de lo posible. Pero cuando sí se da una política emancipatoria, incluso cuando ésta gire en torno a algo tan poco heroico como la asignación de partidas presupuestarias, tenemos que tener muy en claro que para que ella se dé hay que ir más allá de la visión de la política como arte de lo posible.

Notas

- 1 Trabajo presentado en el XII Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación, Universidad Javeriana, Bogotá, 25-28 de septiembre de 2006. Una versión previa fue publicada con el título de ‘Stirred and shaken: a symptomatology of the art of the possible’ en la revista inglesa de teoría crítica Parallax 11 (4), 2005, pp. 12-22. Esta es una versión revisada y expandida que será incluida en mi libro *Politics on the Edges of Liberalism* (en prensa, Edinburgh University Press, 2007).
- 2 Está, también, la crítica clásica al realismo, a saber, que su pretendida superioridad epistemológica suena vacía porque da por hecho que su propio discurso describe las cosas tal como son. Barthes cuestiona esto en *S/Z* mediante una lectura ingeniosa de un texto realista “la breve novela *Sarrasine* de Balzac” que demuestra que la intertextualidad se encarga de socavar la pretensión realista de que nos ofrece una mera transcripción denotativa del mundo. En sus palabras: “La denotación no es el primero de los sentidos, pero finge serlo; bajo esta ilusión no es finalmente sino la última de las connotaciones (la que parece a la vez fundar y clausurar la lectura), el mito superior gracias al cual el texto finge retornar a la naturaleza del lenguaje, al lenguaje como naturaleza: por muchos sentidos que libere una frase posteriormente a su enunciado, ¿no parece decirnos algo sencillo, literal, primitivo: algo verdadero en relación a lo cual todo lo demás (lo que viene después, encima) es literatura?” (Barthes, 2001: 6).
- 3 El *topos* del nómada de Deleuze y Guattari (1988) y la distinción que hace de Certeau entre estrategia y táctica (1984) son algunas de las representaciones más fascinantes de esta región intersticial. La ZAT de Bey es una imagen de esa región.

Referencias bibliográficas

- Allport, Gordon (1979), *The Nature of Prejudice* [1954], prefacio de Thomas Pettigrew e introducción de Kenneth Clark, Cambridge, Mass.: Perseus Books.
- Barthes, Roland (2001), *S/Z*, México: Siglo XXI.
- Benjamin, Walter (1969), “Theses on the Philosophy of History”, en *Illuminations*, editado por Hannah Arendt, Nueva York: Schocken Books, pp. 253-264.
- Bey, Hakim (1991), *T. A. Z. The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*, Brooklyn, NY: Autonomedia, http://www.hermetic.com/bey/taz_cont.html
- Carlson, Margaret (1999), “The Trouble with Pleasing Everyone”, revista *TIME*, 21 de junio.
- Cooke, Maeve (2004), “Redeeming Redemption. The Utopian Dimension of Critical Social Theory”, *Philosophy and Social Criticism*, 30 (4), pp. 413-429.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari (1988), *A Thousand Plateaus*, Londres: The Athlone Press.
- De Certeau, Michel (1984), *The Practice of Everyday Life*, Berkeley: The University of California Press.
- Foucault, Michel (1984), *La arqueología del saber* (1969), México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1988), “El sujeto y el poder”, en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá de la hermenéutica y el estructuralismo*, México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, pp. 227-244.
- Gramsci, Antonio (1999), “El problema de la dirección política en la formación y desarrollo de la nación y del Estado moderno en Italia”, Cuaderno 19 (1934-1935), § 24, *Cuadernos de la cárcel*, Vol. 5, México: Era.
- Holloway, John (2002), *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Buenos Aires: Editorial Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla.
- Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe (1987), *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid: Siglo XXI.
- Löwy, Michael (2003), *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rancière, Jacques (1996), *El desacuerdo: Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, Jacques (2000), “Política, identificación y subjetivación”, en Benjamin Ardití (comp.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Caracas: Nueva Sociedad, pp. 145-152.
- Rancière, Jacques (2001), “Ten Theses on Politics”, *Theory & Event* 5 (3), http://80-muse.jhu.edu.chain.kent.ac.uk/journals/theory_and_event/v005/5.3ranciere.html
- Schmitt, Carl (1985), *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, traducido por George Schwab, Cambridge MA: The MIT Press.
- Virno, Paolo (2003), *Gramática de la multitud*, Madrid: Traficantes de Sueños.

El socialismo

del siglo XXI

*pensado desde el Chile de hoy**

Carlos Ruiz Encina

Un tema como éste es de esos que son parte de los ingredientes principales para el necesario y pendiente proceso de re-imaginar una izquierda cuyo agotamiento en Chile es cada vez más claro. Entre otras cosas, este agotamiento se plasma en la incapacidad para pensar en formas de construcción y acción que vayan más allá de los “convencidos”; para pensar una alternativa para amplios sectores de la sociedad que no se definen de izquierda. El simple afán de resistencia, de concentrar las pocas fuerzas en la sobrevivencia, facilita la labor de la dominación por aislar a las fuerzas de izquierda, por cercarla social y políticamente, y así prolongar su “crisis de incidencia”.

I. Sobre el Socialismo

Para hablar de socialismo, una primera cuestión que no podemos seguir eludiendo es la crisis del socialismo. Es cierto que el llamado socialismo real sucumbe en una lucha en contra del avance del capitalismo; pero no se progresa mucho culpando de todo al viejo enemigo del socialismo. Eso no justifica que se eluda en la izquierda el reconocimiento y el análisis de las limitaciones de los llamados “socialismos reales”. Tal actitud no tiene nada de revolucionaria; todo lo contrario. Hay que empezar por reconocer que esos procesos históricos consistieron en cursos que no socializan el poder, y que a fin de cuentas terminan produciendo nuevas clases dominantes. Asumirlo, es un paso apenas básico para repensar la izquierda; pero pendiente aún.

Si partimos de la idea –hoy nada obvia– de que la construcción del socialismo remite a un proceso destinado a superar al capitalismo como forma de organizar los asuntos de la especie humana, entonces, podemos añadir que tal objetivo de transformación de la sociedad no se reduce al problema de la conquista del Estado, independientemente que ésta se busque por las urnas o por las armas. El siglo XX ha mostrado, a un costo muy alto, que la superación del capitalismo es un asunto que rebasa con creces lo anterior, y que tal for-

ma de “conquista del poder” no asegura nada.

Es más, el siglo XX ha enseñado en forma muy dura que la nueva sociedad no se inventa después de la “toma del poder”. Que la nueva sociedad no es un problema meramente teórico para el presente, o que sólo es abordable a partir de la conquista del Estado. Al contrario, las lecciones del siglo XX plantean la necesidad de considerar la construcción del socialismo como un asunto que va mucho más allá del Estado. Y en este sentido, la posibilidad de una nueva sociedad se empieza a definir desde el presente. Porque está determinada por los rasgos de los actores políticos y sociales que impulsan la lucha transformadora; por ejemplo, si no son democráticos hoy, difícilmente lo serán después de la “toma del poder”.

Esto significa asumir que desde hoy se prefigura, en nuestras acciones y conductas, el futuro buscado. Por tanto, lo que hay que poner en el centro del debate es la construcción de una fuerza política y social transformadora, constructora de nuevas dinámicas y espacios, lo que implica entre otras cosas superar el viejo esfuerzo de izquierda centrado desmesuradamente en el fortalecimiento del partido.

En tanto la liberación remite a la refundación de la sociedad, implica forjar en la lucha actual instituciones de democracia y soberanía popular. Y forjar también la capacidad de defenderlas. El siglo XX ya mostró que un futuro todopoderoso Estado socialista no realiza esa tarea, no socializa el poder; no lo ha hecho en la historia. Hay que asumir, de una vez por todas, que un verdadero socialismo democrático sólo triunfará a partir de un máximo de expansión –y no de constricción– de la democracia popular organizada.

Esto significa que re-imaginar la utopía socialista implica también re-imaginar la izquierda. En tal perspectiva, valga apuntar algunos desafíos para una utopía socialista del siglo XXI.

Hoy más que antes, dada la heterogeneidad que cruza a nuestras sociedades, una interpretación socialista del trabajo y sus demandas no puede reducirse al trabajo asa-

lariado tradicionalmente concebido, sino que ha de referirse a las capacidades creadoras humanas en toda su generalidad, y a las disímiles opresiones que enfrenta. Hoy más que antes la utopía de liberación y transformación puede y tiene que plantearse enfrentar todos esos rasgos disciplinantes y coercitivos en que se parecen entre sí la cárcel, la fábrica, la escuela, el cuartel o el hospital, por mencionar algunas instituciones sociales.

Por otra parte, la confrontación con las formas injustas de apropiación privada de los resultados del trabajo social también requieren actualizarse y ampliarse a nuevas formas de propiedad privada que produce la expansiva dinámica del capitalismo actual. Su expansiva privatización de las condiciones de vida abarca en disímiles formas a la creación intelectual y emocional, a las formas humanas de intervención sobre la naturaleza y sobre los propios aspectos biológicos de la vida humana, restando soberanía al individuo común en tales ámbitos bajo las nuevas formas de propiedad privada que extienden unos pocos dueños sobre ellas. El socialismo del siglo XXI tiene que enfrentar tal expansión del control del capital, y la consiguiente pérdida de soberanía del individuo sobre las distintas facetas de la vida social.

Hoy, esta expansión capitalista arrasa con lo que este mismo sistema denominó en su momento como "derechos de privacidad". A diferencia de la resistencia que opone a ello la perspectiva del llamado "individualismo posesivo" (Macpherson), el ideario socialista debe enfrentarse a estas formas de control capitalista reivindicando una noción de privacidad asentada en los derechos de la singularidad y la soberanía de los procesos de individuación. Claro, hay que reconocer que en el siglo XX la práctica socialista siguió un curso contrario a ello. El Estado socialista coincidió con el Estado republicano capitalista en una reproducción común de las nociones patrimonialistas del Estado disciplinario moderno, imponiendo una visión jurídica de los bienes públicos y los servicios públicos como patrimonio del Estado. He ahí un desafío de superación pendiente para la utopía socialista del siglo XXI.

Por otro lado, el ideario democrático que heredamos del siglo XX permanece atrapado entre dos limitaciones que es preciso derribar. Por un lado, el ideario democrático liberal capitalista comporta una limitación a las aspiraciones de igualdad; por otro lado, el ideario democrático socialista comporta una limitación a la libertad. En un ideario socialista del siglo XXI la democracia debe implicar la radicalización, sin reservas, tanto de la igualdad como de la libertad. La una sin la otra cobran los perniciosos efectos que históricamente ya conocemos.

II. Democracia e igualdad en Chile hoy

Pero todo este panorama de inquietudes de vanguardia tenemos que aterrizarlo en el Chile de hoy. ¿Qué tenemos por aquí? Dado que no hay tiempo para una revisión más extensa de la situación actual, repasemos al menos dos de las cuestiones más básicas para la perspectiva socialista: la situación de la igualdad y la situación de la democracia. Y este sentido, no se pueden sino evaluar los grados de avance o retroceso sin evaluar al Gobierno socialista recién concluido y, hasta ahora, al Gobierno socialista recién estrenado.

La situación de la igualdad (y la pobreza) en Chile

Desde el retorno a la democracia, según cifras oficiales y estimaciones de prestigiosas instituciones inter-

nacionales, en Chile enfrentamos la paradoja de que a un mismo tiempo disminuye la pobreza y crece la desigualdad. Por cierto, desigualdad ha existido siempre en Chile, pero el panorama actual de la desigualdad tiene su propia particularidad. Lo que distingue al actual patrón de desigualdades, de aquel que impera durante gran parte del siglo pasado, no es la magnitud de la pobreza. Ésta, si bien se coincide en que hoy sobrepasa a su estimación oficial (centrada en una polémica noción de pobreza estadística), no supera significativamente sus índices históricos. La pobreza resulta de tradicional existencia, incluso bajo el proyecto desarrollista que, como se sabe, aparte de integrar a importantes franjas medias y obreras, establecía fuertes exclusiones sobre las categorías más pobres de la ciudad y el campo. El rasgo distintivo del panorama actual de la desigualdad social estriba más bien en los extremos e inéditos grados de concentración de la riqueza.

Sin pretender aquí llenarlos de cifras, consideremos al menos una estadística que resulta políticamente muy significativa: si apreciamos la disparidad de la distribución del ingreso, no como se suele hacer entre quintiles de 20% de población que resultan muy generales, sino entre veintiles de 5% de población, se tiene que, según datos oficiales (léase Encuesta Casen 2003), si en 1990 el 5% más rico percibía ingresos 130 veces más alto que el 5% más pobre, en 2003, es decir luego de cuatro gobiernos de la Concertación, esta distancia aumenta hasta 209 veces. Esto significa que el rasgo distintivo del actual panorama de la desigualdad es el grado extremo en que se produce la concentración de la riqueza en los sectores más altos de la sociedad. Este desproporcionado enriquecimiento implica además que esos segmentos más altos se tornan más estrechos, con lo cual las oportunidades para los segmentos siguientes se reducen en términos de movilidad o ascenso social. El discurso de la igualdad de oportunidades (peor aún que aquél del "crecimiento con igualdad"), entonces, resulta un discurso vacío. Desde un punto de vista social, la actual etapa democrática es, más bien, el paraíso de la elite. De este modo, el orden actual cobija una suerte de maquinaria perfecta para producir una extrema concentración de la riqueza.

Desde este punto de vista, cabe preguntarse ¿para quiénes ha gobernado la Concertación en todos estos años? Pero esto podría matizarse con las expectativas que abre el nuevo gobierno. Sin embargo, estas expectativas tienen que revisarse bajo el peso de las medidas concretas que ya va adoptando. En este sentido, la prolongación de las cargas impositivas en su momento presentadas como excepcionales a aquellos tipos de impuestos que, como el IVA, es sabido que tienen efectos más fuertes sobre los que tienen menos, significa que se apuesta a recaudar más fondos para políticas públicas exprimiendo a los que menos tienen, en lugar de hacerlo gravando con impuestos a las ganancias del capital, el cual goza en Chile —como se sabe— de tratos preferenciales que no tiene en otros países capitalistas tanto desarrollados como pobres. Se consagra y se proyecta así la desigual distribución de la riqueza.

Por cierto que la condición de la pobreza no es la misma de antaño. De sectores considerados en una suerte de lista de espera para incorporarse a los beneficios del modelo desarrollista (recordemos que la idea de una "incorporación sucesiva" era expresiva de las expectativas modernizadoras de tal modelo), los pobres pasan a constituirse en sectores "desciudadanizados" a los que no corresponde otra cosa que paliativos. La mantención por los gobiernos democráticos del invento pinochetista de las

“políticas focalizadas de gasto social” significa la renuncia a cualquier pretensión de incorporar a los sectores más pobres al dinamismo social. Es el rasgo distintivo de los “nuevos pobres”: una franja de población que resulta política, económica y socialmente excedente para los estilos de desarrollo imperantes. Los pobres actuales no resultan políticamente relevantes para el orden actual, y por ello, están fuera de sus preocupaciones centrales, lo que coincide con el hecho de que el discurso de la pobreza haya cedido lugar a la inquietud por la desigualdad. En suma, hoy es posible que los pobres sean menos pobres que antes, pero hoy están condenados en forma más definitiva que antes a seguir siendo pobres, generación tras generación.

La situación de la democracia en Chile (el carácter social de la política)

¿Y cómo anda el asunto de la democracia? Mucho se ha insistido ya en el grado en que la política se ha vuelto un asunto de elites. Es más, la magra visibilidad que envuelve a gran parte de las dinámicas sociales responde a ese carácter que adopta la esfera política. Hoy su rasgo más distintivo está en el hecho de que deja de expresar en forma clara a vastos sectores de la sociedad. En definitiva, se trata del hecho que bajo las definiciones en que se funda el actual sistema formalmente democrático se diluye el acceso y los controles de gran parte de la sociedad sobre la esfera de la política. La esfera política se autonomiza de gran parte de la sociedad, y con ello contribuye a la invisibilidad de las diferentes categorías sociales. Tal elitización marca entonces el carácter social actual de la política.

Importantes funciones estatales se sustraen de la política abierta, muchas de las cuales se presentan ideológicamente como “técnicas” y “apolíticas”, una suerte de “gestión de entendidos”. El Estado, más allá de conservar el monopolio de la fuerza como último recurso de dominio, se abstiene de regular muchos ámbitos de relaciones sociales, como ocurre en el caso de las relaciones laborales. Tal régimen de prescindencia estatal en la regulación de los conflictos sociales responde a la decisión de no volver a las viejas formas del Estado de Compromiso, que subyace en el pacto de la transición suscrito por la Concertación. La modalidad vigente de dominación no apuesta a un Estado que impulse y maneje un pacto social, sino a uno que mantenga la atomización y la marginación popular heredadas de la etapa dictatorial. Los basamentos de la actual gobernabilidad democrática se sitúan así en la mantención de la desarticulación social heredada del período pinochetista.

Restringida así la política a dilemas de gestión, bajo una naturalización de las definiciones adoptadas, y reducida la lógica representativa a la apelación a un ciudadano con abstracción de su condición social, se desdibuja en definitiva el carácter social de la dirección del proceso histórico. Los ejemplos pueden ser muchos en este sentido. Valga apuntar un par reciente.

Una de las últimas mayores operaciones políticas ejecutadas en tal sentido es el puñado de reformas constitucionales que Lagos presentó en forma presuntuosa como una “nueva Constitución”. Como se sabe, más allá de la tosca megalomanía del ex-presidente, tales reformas conservan intacto el “espíritu de las leyes” que encarna la Carta Magna de 1980, lo que ayuda a camuflar su origen y su carácter social. Pero además, su promulgación no comprende consulta ciudadana alguna. Ni siquiera en los modos más formales y restrictivos de participa-

ción. Muy a gusto con el molde de un presidencialismo extremo que concibe el artefacto constitucional pinochetista, a Lagos le parece innecesaria la participación ciudadana. Al estilo del despotismo ilustrado, cree saber con mayor claridad lo que es mejor para el pueblo, por lo que poco importa lo que el propio pueblo estime que es mejor para sí. El carácter espurio del ciudadano que concibe la Constitución de 1980 se ha señalado muchas veces, pero pocas veces ha sido restregado en la cara de los chilenos con tanta arrogancia. Lo que se consagra, en definitiva, es el ciudadano-espectador de la democracia chilena.

Pero las limitaciones a una ciudadanía genuina no acaban aquí. La política formal, de partidos y parlamento, es un cuchillo que no corta. Sus conatos y espectáculos sólo reflejan la pugna por puestos secundarios en la trama efectiva del poder. Ya se dijo: una comida en Casa Piedra¹ es más determinante que varias sesiones del parlamento. Los monopolios del poder político real son inmunes al sistema electoral. Los poderes fácticos, el circuito extra-institucional del poder, están por encima de la política formal.

La ausencia de voluntad de diálogo con los actores sociales y la ciudadanía se expresa con arrogancia en la promulgación inconsulta de disposiciones oficiales. Contrario al discurso oficial de “normalización democrática”, se refrenda el sello elitista de la democracia antipopular vigente. En definitiva, otra muestra de que junto al neoliberalismo marcha una neo-oligarquización de los procesos de decisión política.

A esto hoy se suma un nuevo capítulo. La inédita proliferación de Fundaciones políticas por los más importantes personajes de la trama del poder,² no sólo debilita a unos ya debilitados partidos políticos sino que contribuye a hacer menos transparente aún la política, la toma de decisiones, y como tal, la definición del rumbo histórico del desarrollo social y económico de la sociedad chilena. Representa, como tal, una restricción de la ciudadanía.

En definitiva, al examinar tanto la situación de la igualdad como la de la democracia, no aparece por ningún lado algo que nos indique la existencia de una voluntad de diálogo en una perspectiva socialista por parte de quienes participan de la dirección política de la sociedad chilena. No sólo un diálogo con una perspectiva marxista del socialismo. Siquiera un diálogo con una perspectiva socialdemócrata del socialismo, entendiendo a ésta como aquella heredera de la tradición que desde Bernstein en adelante practicaran algunos partidos y gobiernos europeos durante el siglo XX. En esta última tradición (para qué hablar de una tradición marxista) no cabe un socialdemócrata que privatiza, que desmantela o reduce hasta la total insuficiencia a las políticas sociales del Estado.

En definitiva, aquellos socialistas involucrados en la dirección del Estado en todos estos años han abandonado toda tradición socialista, incluida aquella de origen socialdemócrata, para convertirse simplemente en neoliberales.

* Este texto fue leído en el Coloquio Internacional de las Ideas Políticas Santiago de Chile, Universidad ARCIS, abril de 2006

Notas

¹ Casa Piedra es un conocido centro de eventos y reuniones de la elite local.

² En los últimos meses, a partir de la renovación tanto del gobierno como del parlamento que sigue a las recién pasadas elecciones, se sucede la constitución de un significativo número de fundaciones por parte de prominentes figuras políticas de la alianza oficialista que abandonan sus anteriores investiduras. Entre éstas, una de las más vistosas es la Fundación ProyecAmérica, que preside precisamente el ex-senador Viera-Gallo, participante en el debate de esta mesa.

Hegemonía y contrahegemonía

*en una contrarrevolución neoliberal madura **

Rafael Agacino

La izquierda confiada y el regreso a la política institucional

¿Es que ya la más efectiva acción política posible es la acción electoral por cuanto permitirá acceder a instrumentos legislativo-parlamentarios mucho más eficaces para sacar del marasmo al movimiento de trabajadores y popular? ¿Es que, por tanto, la acumulación de fuerzas debe orientarse por los requisitos del juego electoral pues es el único modo de garantizar una participación exitosa en dicho juego?

La izquierda confiada responderá afirmativamente a ambas preguntas simplemente porque *no cree posible la apertura de un nuevo lugar desde el cual politizar la acción social*. Nos advertirá que es mejor volver al redil institucional por cuanto lo más consistente con la situación política actual es la lucha por la reconstitución de los tres tercios electorales y fijarlos éstos en los espacios de representación política.

En el imaginario de la izquierda confiada está el itinerario seguido por la izquierda tradicional durante el siglo XX: *la conquista paulatina de los espacios institucionales* desde los años treinta en adelante. Sin embargo, ese itinerario es irreproducible si tenemos en consideración que el capitalismo chileno actual en nada se parece al antiguo patrón de acumulación desarrollista y su estado de compromiso.¹

El desarrollismo logró —forzado por las luchas populares— tejer una red de vínculos que *extendieron el estado hacia la sociedad*. En efecto: por una parte, los propios

partidos políticos intitucionalizados pudieron integrar a su militancia y hacer partícipe del *estado extendido* y sus beneficios a las franjas críticas de su fuerza electoral, y por otra, sectores más amplios de las clases dominadas, bajo la promesa plausible de movilidad social vía políticas redistributivas, fueron cooptados en un pacto social democrático implícito.

La imagen es la siguiente: el estado de un lado, la sociedad de otro, en medio un *continuum* institucional que va entrelazando *lo estatal, lo público, lo gremial-colectivo y lo individual*. Por ejemplo, en la agricultura, en educación, vivienda, salud, etc., la institucionalidad partía desde el Estado con un Proyecto de Desarrollo Nacional, seguía con los ministerios del ramo, pasando por las instituciones estatales sectoriales —ODEPLAN, CORA, INDAP, Centros Pedagógicos, Escuela Normal, JUNAEB, SERMENA, CORVI, etc.— hasta llegar a lo gremial —colegios profesionales, ANEF y demás organizaciones de funcionarios públicos, cooperativas y sindicalización campesina, SUTE,² centros de alumnos, juntas de vecinos— y muchas otras organizaciones funcionales de diferente tamaño que acercaban al estado de una u otra forma a capas importantes de los sectores subalternos. La única excepción sería una franja creciente que irrumpiría hacia los años sesenta: *los pobres del campo y la ciudad*.

Hoy muchas de estas instituciones, las que perduran, son nombres vacíos de proyecto y representatividad. No tienen ni la fuerza ni ocupan el lugar estratégico que ocuparon en el diseño de construcción del estado de compro-

Fuerzas de izquierda y sectores dominados

miso que permitió a los reformismos de todo tipo convivir durante décadas.

Esta imagen permite comprender el por qué de la concepción tan institucionalizada de la práctica política de los partidos de la izquierda tradicional chilena, concepción que fue fortaleciéndose paulatinamente en la medida en que el estado siguió extendiéndose. Su punto culmine, por supuesto, fue el momento en que la izquierda accedió al gobierno y dilató al máximo las instituciones del Estado: el gobierno de Salvador Allende y la UP.³

Si el capitalismo chileno actual, sus instituciones y sus lógicas de funcionamiento, marcharan en una dirección que permitiera imaginar que ese estado de cosas volverá, entonces, las respuestas de la izquierda confiada a las preguntas anteriores podrían ser plausibles, por lo menos hasta poco antes que comenzaran a aparecer los “nuevos pobres del campo y la ciudad”, esos que ya no tendrían lugar en el nuevo estado de compromiso. Pero en caso contrario, puesto que la lógica de la contrarrevolución neoliberal ha sido contraer el estado, disolver lo gremial-colectivo hasta dejar solo átomos individuales e instalar entre el estado y la sociedad *el mercado* con sus reglas, instituciones cautelares de *contratos y la propiedad*, y sobre todo instalando el sentido común del individualismo, entonces, la táctica del “regreso al espacio político-institucional” como lugar de construcción de un proyecto y un sujeto social y político independiente, se vuelve una ilusión. *Simplemente porque el Estado ha sido vaciado de su capacidad constitutiva de “ciudadanía real”.*

Un Estado cuya capacidad constitutiva de “ciudadanía real” ha sido significativamente limitada —por cuanto sus posibilidades de extenderse hacia la sociedad han sido restringidas para ampliar el espacio del mercado—, explica por qué una táctica orientada a acceder a éste tiene una menor efectividad. Pero también, y esto es lo importante, permite descubrir un campo “libre” de construcción que no se puede sino enfrentar *politizando lo social*; se trata de dimensiones socioculturales y económicas de la vida social que, abandonada por las políticas públicas generales o universales, podrían acunar y desplegar un nuevo tipo de acción política.⁴

La izquierda desconfiada. Lo viejo, lo nuevo y sus posibilidades

¿Desde dónde evaluar nuestra experiencia?

Discutir la situación de la izquierda desconfiada exige comprender, antes de nada, la perspectiva desde la cual es posible someter a crítica nuestra experiencia y resultados. El solo hecho que seamos *constructores* y no *observadores* de los procesos sociales y políticos que intentamos comprender, nos pone en una situación de complejidad para calibrar objetivamente el devenir de los acontecimientos de los cuales somos parte activa. Pero *esta complejidad aumenta exponencialmente cuando además los propios constructores estamos en proceso de constitución.*⁵

A pesar que sostengamos que en Chile el patrón de acumulación neoliberal se acerca a su madurez,⁶ vivir en medio de un proceso de transición —un *cambio de fase*— nos obliga a reconocernos como “*sujetos de la coyuntura*”, de una “*larga coyuntura histórica*”. Y un sujeto de este tipo, a diferencia de aquél que opera bajo instituciones, reglas, prácticas e ideas ya fijadas, actúa en condiciones de com-

plejidad superior por cuanto el riesgo de “subjetivizar excesivamente” la realidad es mucho mayor que hacerlo en situaciones “normales”. Cualquier constructor político-social corre el riesgo de su doble condición (observador y actor), pero todo se vuelve más complejo cuando se trata de situaciones de transición. En estas circunstancias, el *desarrollo de la conciencia de la realidad es concomitante al desarrollo del sujeto consciente*, es decir, el proceso de “toma de conciencia” de la coyuntura histórica corre en paralelo a la constitución del propio sujeto que, a propósito de su intervención en ella, se abre posibilidades y desarrolla capacidades colectivas para hacerse consciente.

Por lo anterior, los sujetos colectivos, enfrentados a esas coyunturas, portan limitaciones y potencialidades muy singulares que dificultan y facilitan las posibilidades de interpretar y desenvolverse en las circunstancias históricas en que luchan. Las *limitaciones* derivan del hecho que tienden a clasificar e interpretar las nuevas condiciones, aunque sea a pie forzado, con los recursos teóricos y discursivos propios de otra fase, la anterior. Las *potencialidades*, por su parte, resultan de las exigencias prácticas que impone el vivir individual y colectivamente en esas nuevas condiciones; éste hecho elemental obliga a desarrollar recursos psicológicos, teóricos y discursivos originales y útiles para afrontar efectivamente esas circunstancias. Si se trata de sujetos colectivos compuestos por diversas “generaciones”, en estas coyunturas largas colisionan y se complementan dos sectores: los “*sujetos clásicos*” que interpretan y evalúan las circunstancias de acuerdo a su cercanía con los “hechos del pasado”, y los “*sujetos emergentes*”, cuya interpretación y evaluación se debate entre la temeridad de la ignorancia histórica y la audacia de la búsqueda y el descubrimiento.

En los cambios de fase, es decir cuando el capitalismo está transitando de una modalidad de acumulación a otra, los “sujetos clásicos” tienden a evaluar su fuerza en función de la capacidad de resistir tal tránsito, mientras los nuevos sujetos, los “hijos” de la propia transición, son más abiertos a evaluar sus avances a partir de las nuevas condiciones de las cuales ellos mismos son parte. Naturalmente esto depende de la profundidad de las transformaciones y de las características de las fuerzas sociales que las viven. Por ejemplo, en países en que la contrarrevolución neoliberal ha sido más tardía, los sujetos sociales clásicos —sindicalismo clásico, viejos movimientos campesinos o indígenas— ocupan un lugar crítico y predominan las *estrategias de resistencia*. Por el contrario, en aquellos países donde ésta ha sido más temprana, tales sujetos sociales han perdido protagonismo y en medio de una fragmentación social extendida, episódicamente se manifiestan brotes de rebeldías que anticipan la configuración de nuevos segmentos sociales cuyo éxito de mediano y largo plazo se ancla más a *estrategias de propuesta* que de resistencia.

Si hace dos décadas atrás no distinguir entre formas de lucha y contenidos programáticos condujo a la confusión entre “estrategia revolucionaria” y “vía armada” y costó comprender que también existe el “reformismo armado”, hoy ocurre algo similar cuando se caracterizan los movimientos político-sociales surgidos en las crisis de los países de contrarrevoluciones neoliberales tardías. Cuando nos preguntamos ¿por qué en las recientes luchas en Argentina, Bolivia y Ecuador, tan heroicos y efectivos manotazos del pueblo no han cristalizado en un nuevo poder capaz de abrir paso a una alternativa emancipadora?, o bien ¿por qué las cuasi insurrecciones populares,

capaces de jaquear al Estado y sus instituciones, no devienen en estrategias de propuestas no capitalistas?, nos quedamos perplejos, casi tanto como cuando las masas comenzaban a apropiarse de las calles y los presidentes iniciaban cobardemente la huida.⁷

En nuestra izquierda desconfiada los “sujetos clásicos”, independientemente que operen bajo el nombre de orgánicas políticas viejas o nuevas, aún ejercen una fuerte influencia. Sin embargo, dada las nuevas condiciones impuestas por un capitalismo neoliberal maduro, su accionar enfrenta severas limitaciones en la medida que han quedado anclados a visiones y métodos de trabajo concebidos para otros momentos históricos.

Pero también en esta izquierda existe una franja organizada bajo la forma de colectivos que podrían asociarse —aunque no siempre— a sujetos sociales emergentes. Aquí perviven dos sectores. Por una parte, aquellos segmentos rebeldes de menor desarrollo político y organizativo y cuyo accionar, sea por inmadurez o ignorancia histórica, manifiesta muchas veces un subjetivismo fronterizo con la irresponsabilidad política, y por otra, los que podríamos concebir como los “constructores de nuevo tipo”, aquellos capaces de responder a las exigencias del hoy haciendo de bisagra entre pasado y futuro, es decir, proyectando la memoria como experiencia y estimulando la audacia del descubrimiento en la perspectiva del proyecto. Estos últimos, menos visibles, son aún una muy delgada capa en proceso de búsqueda y autoconstrucción.⁸

Con todas las limitaciones que esto implica, creemos sin embargo que la perspectiva más efectiva y justa desde la cual someter a crítica nuestra experiencia, es la que se ubica en esa delgada capa que se esfuerza por levantar alternativas al mismo tiempo que se constituye. Y si bien es útil una evaluación de la situación de la izquierda desconfiada y sus franjas centrada en lo “externo” y en las acciones que en relación a ese externo realiza, creemos resulta insuficiente. Insuficiente porque olvida volver la mirada sobre nosotros mismos escudriñando nuestras propias limitaciones y potencialidades, sobre una *experiencia* de la cual hemos sido sus diseñadores y actores.

La necesidad de un debate sobre la política y sus métodos

Puestos en esa perspectiva, la franja de constructores de nuevo tipo está obligada a abrir, al interior de la izquierda desconfiada, un *doble debate* respecto del *carácter y ejercicio de la política* en la perspectiva de la construcción de sujetos colectivos autónomos.

El primero se refiere al problema de la *democracia como eje de la construcción de un sujeto colectivo*, y por tanto, sobre la concepción misma de la política.

Las “franjas clásicas” han entendido casi siempre la política como la disputa y ejercicio del poder como medio para dirigir los procesos en función de intereses dados. Esta visión, sin embargo, olvida una dimensión que no por menos épica es menos ardua e importante: *la unificación de voluntades, la construcción de consensos*; la construcción de sujetos colectivos y de proyectos. Por cierto enfrentando a las clases dominantes no queda más que entender la política como disputa por el poder, pero hacia el interior de las clases dominadas, hacia nosotros mismos como sujetos colectivos ¿debemos entender también la política como lucha por el poder, de unos contra otros?. ¿O tal vez —sin desconocer la inevitabilidad de las disputas internas— hacia dentro debemos privilegiar la política como

medio de constitución de voluntades comunes, de consensos sobre definiciones estratégicas y tácticas y sobre el contenido de las propias prácticas?.

Cuando las franjas clásicas reducen la política a la sola dimensión de lucha por el poder y *trasladan* esa concepción, sus reglas y sus prácticas al “interior” de los procesos de constitución de los sujetos dominados, tienden a cerrar el carácter democrático de su constitución y sus proyectos. Y esto, como ha pasado en esta última década, abre un marco de relaciones contradictorias entre las diferentes franjas de la izquierda desconfiada. Las posiciones opuestas tales como conducción-construcción, verticalismo-horizontalidad, dirigentes-base, representación-participación, etc., entre las franjas clásicas y los “segmentos de los colectivos”, han sido su resultado más evidente.

Hacer un esfuerzo por concebir la política en un sentido más amplio —“hacia dentro” y “hacia fuera”, en su doble dimensión de conflicto y consenso— permitiría no sólo desentramar las relaciones actuales entre las franjas de la izquierda desconfiada, sino también anticipar ideas sobre la democracia en la perspectiva de la sociedad futura, alternativa al capitalismo, el socialismo.

El segundo debate, especialmente al interior de las franjas de constructores emergentes, se refiere a *las limitaciones del “basismo” como concepción del quehacer político*.

Como sabemos, la contradictoria relación entre los partidos y organizaciones sociales es de larga data y ha tenido momentos duros en la historia reciente. Sin embargo, la discusión en torno a este asunto no ha sido lo suficientemente extendida ni fructífera, y en franjas de la izquierda desconfiada se ha instalado una visión que resuelve falsamente el problema. Se clausura el lugar de los partidos y lo peor de todo, se tiende a disminuir la importancia de la organización y la necesidad de orientarse por objetivos claros, meditados y consensuados, afectando así la capacidad para asumir una intervención planificada y conectarse, al menos como contexto, con las dinámicas de la macropolítica.

Estas concepciones, generalmente ejercidas por segmentos de escaso desarrollo político, han derivado hacia concepciones y prácticas *espontaneístas* y/o *autorreferenciales*. En el primer caso, el espontaneísmo se expresa en una forma de enfrentar la acción política —movilizaciones, procesos de intervención y construcción política social— prescindiendo del análisis de la situación, sin objetivos de corto y mediano plazo y despreocupándose de los efectos de las acciones sobre las organizaciones, segmentos no organizados y la población de referencia. Si bien la falta de experiencia y formación respecto de los métodos de construcción, explican en parte la situación, también hay que considerar la existencia de una franja que cree que “los pobres”, el “pueblo llano” o las masas, son irracionales, temerarias o hedonistas. El lugar de la subjetividad es ocupado por el *subjetivismo* y la potencia comunicativa de las acciones y métodos de trabajo se pierde en un sin sentido político de la acción por la acción.⁹

Por otra parte, la auto referencialidad se manifiesta en una suerte de “instinto social” desarrollado por los pequeños grupos en defensa de la identidad propia, muy frágil y sistemáticamente golpeada por el sistema. Sin embargo esta identidad “de base” —surgida como respuesta a la desestructuración neoliberal— si no se asocia a un proyecto político-social definido o no deviene en desarrollo superior de la conciencia —de clase, étnica o nacio-

nal—realimenta un “basismo” en cuyo interior *pesa más la biografía que la historia y la micro acción que la política*.

El “basismo”, bajo diferentes expresiones, a la larga, ha extraviado su razón original—la autodeterminación de las organizaciones sociales respecto de los partidos— pues al estimular prácticas sectarias, termina constituyéndose en otro mecanismo reproductor del archipiélago micro-organizacional hoy existente. Los esfuerzos de convergencia entre las diferentes iniciativas de construcción desplegadas en los últimos años, han chocado de diferente modo, con el espontaneísmo atribuido a las “bases” o la autorreferencialidad en defensa equívoca de micro identidades.

Es obvio que si la izquierda desconfiada quiere pasar del puro testimonio a la efectividad práctica de su accionar, debe satisfacer la condición de toda construcción e intervención político-social: contar con una fuerza social y programática—esto es, con una fuerza política— proporcional a los objetivos propuestos. Así de simple; pero también así de difícil. Si bien se trata de aunar y consolidar fuerzas, estas fuerzas no son una propiedad mecánica de los sujetos sino manifestaciones de sus subjetividades—intereses, visiones, voluntades, juicios y prejuicios— marcadas por la biografías e historia recientes.

El “*dirigismo desde arriba*”, que traslada la lucha por el poder y sus prácticas “al interior” de la franja cuando de lo que se trata es aunar voluntades y constituir espacios democráticos, y la “*obsesión intimista desde abajo*”, que improvisa y reproduce la micro fragmentación cuando lo que se requiere es sentido estratégico y ampliación de la masa crítica de constructores, han entrampado a la izquierda desconfiada ya demasiado tiempo.

El choque permanente entre ambas visiones, a veces velado, a veces explícito, solo puede develarse y superar abriendo el debate. Naturalmente el asunto es mucho más complicado pues las prácticas de las “frangas clásicas” o del “basismo” nos atraviesan a todos; cada una en su contexto, han sido respuesta a problemas específicos cuya resolución es insoslayable para las organizaciones políticas y político-sociales serias. La clave es abrir un diálogo franco y fraterno sobre nuestras prácticas y concepciones respecto del *carácter y ejercicio de la política*, por supuesto en la perspectiva de la construcción de sujetos colectivos autónomos y teniendo a la vista esta larga coyuntura histórica por la que atravesamos y de la cual somos todos partes en desarrollo.

No hay otra: avanzar hacia la convergencia y la construcción de una masa crítica

*El horizonte: los constructores de la unidad sujeto-proyecto*¹⁰

Como ya hemos dicho, los principales problemas de la izquierda y su debilidad derivan del “momento histórico” que vivimos y cuyo carácter podría, brevemente, enunciarse como una *etapa de transición* del viejo al nuevo capitalismo de “entre siglo”.¹¹ En medio de ésta, los agentes de la refundación capitalista lograron tempranamente constituir un bloque cohesionado de poder, un sujeto político dominante, pero manteniendo en suspenso la configuración *subjetiva* de los sectores dominados. En esta “coyuntura larga” *hay sectores sociales objeto de dominación pero no hay sujetos que, auto concientes de su condición de dominados, la impugnen colectiva, activa y radicalmente*.

Lo anterior no es extraño si consideramos el impacto ya analizado de la dictadura y la contrarrevolución neoliberal, y sobre todo, de las nuevas formas en que hoy la dominación se ejerce y realiza. Estos factores son casi suficientes para explicar *objetivamente* por qué hasta ahora no existe una fuerza política rupturista capaz de operar en este nuevo escenario.¹² Pero eso no es todo.

Es necesario agregar otros factores cuyo rol en el plano de la *subjetividad* es determinante. Mencionemos dos: primero, el derrumbe de las experiencias socialistas cuyo significado e implicancias aún ni la izquierda ni el propio movimiento de trabajadores y popular debaten profunda y fecundamente, y segundo, a un nivel más perceptible, la estrategia de *concertación social* (consensos) impuesta por los sectores dominantes desde poco antes de la asunción del primer gobierno civil, cuyos impactos disolventes aceleraron la atomización de las franjas organizadas de las clases y sectores dominados. El primero fue un dato de contexto que facilitó el segundo: ayudó a la aceptación confiada o resignada de la estrategia de los consensos por parte de importantes segmentos del movimiento obrero y popular y de la izquierda confiada, legitimando y potenciando los objetivos desmovilizadores que explícitamente ésta buscaba. Y respecto de la crisis de las sociedades del este, debe reconocerse, que hasta antes de ésta, con más o menos críticas, el nombre de la sociedad próxima era *socialismo*; ese nombre prefiguraba en el presente el contenido más o menos preciso de las luchas por el cambio social, constituyendo un arma del espíritu para todas las fuerzas anticapitalistas fueran reformistas o revolucionarias.

La ausencia de una figura de sociedad futura, junto con los otros factores, influyó en la atomización y dispersión principalmente de las franjas más conscientes de los movimientos rupturistas. Pero lo más significativo, es que esta carencia agregó un sentimiento de desconcierto mucho más profundo y permanente. Hoy no sólo intentamos resolver teórica y prácticamente la pregunta *¿cómo los dominados se constituirán en sujetos del cambio?*, sino además, responder: *¿cuál será el carácter del cambio social por el que luchamos?* Esta debilidad es crucial para explicar por qué aún no se ha logrado romper con el suspenso, con la desconstitución subjetiva, de los sectores subalternos que mencionamos al principio.

Esta debilidad no puede reducirse a un puro revés táctico o estratégico, a una pura debilidad que se explica por una crisis de conducción, de dirección política u otra razón por el estilo. Al contrario; se trata de un problema mucho mayor que puede resumirse en el hecho que *la historia reciente aún no ha sido transformada en experiencia, en vivencia que, apropiada consciente y colectivamente por los dominados, permita transformar la memoria en proyecto*.

Sabemos por ello que queda un largo recorrido que hará que las preguntas apenas señaladas adquieran sentidos y respuestas mucho más precisas en el futuro. Pero, precisamente porque tal recorrido parece haberse ya iniciado en diversos sectores y por múltiples vías, es que desde una perspectiva política para el presente y futuro cercano, la formulación aproximada de tales preguntas permite fijar un *horizonte* hacia el cual orientar todos los esfuerzos *actuales* de construcción.

En las condiciones presentes este horizonte puede entenderse como una frontera entre dos sentidos temporales. Desde el presente y como línea de llegada, nos señala que el objetivo central de la construcción es la constitución

de una *franja de constructores sociales y políticos* sin la cual es imposible siquiera imaginar alguna respuesta estratégica a las interrogantes antes planteadas. Desde el futuro cercano y como línea de partida, nos prefigura dicha franja como la *nueva masa crítica* cuya tarea será inducir —a partir de las potencialidades de la propia coyuntura histórica— la configuración de los explotados, excluidos y discriminados en una gran fuerza social y política capaz de pensarse a sí misma como sujeto portador de un proyecto de cambio social, esto es, como sujeto político.

Decimos *inducir* para resaltar la necesaria *disposición de intervención consciente* que debe caracterizar a los componentes de dicha franja, pero también, para señalar que su rol estratégico es *realizar lo que está ya en potencia* pero sin cuya participación solo por azar podría materializarse. Nos alejamos así tanto del puro *espontaneismo* como del *voluntarismo*, ambas tendencias muy presentes en los períodos de reflujo de las luchas obreras y populares tal y como nos ha ocurrido en los últimos años.

Tres fuerzas para una convocatoria intermedia

Si el estado de desconstitución de los dominados plantea que los fines estratégicos para esta coyuntura larga consisten en terminar con tal suspenso, una visión del horizonte nos señala hacia dónde movernos tácticamente; hacia dónde estimular la acción de las diversas iniciativas de construcción en la perspectiva de un proceso de alcance mayor.

Mirado el asunto desde el largo plazo, se trata de una *convocatoria intermedia* que busca detectar y detonar las condiciones para que la masa crítica se constituya.

La constitución de una franja de constructores sociales y políticos la concebimos como un “acontecimiento”.¹³ Se trata de uno o varios momentos particulares de esta coyuntura histórica en los cuales se pondrá sucesivamente en juego todo el talento de los militantes políticos y sociales y sus organizaciones. Y será ese acontecimiento el que dará paso a la construcción de una alternativa política capaz de orientar y definir mucho más eficazmente lo que hoy nos resulta difuso.

Ahora bien, independientemente de la forma que asuma la constitución de esa franja, del carácter específico de la alternativa e incluso de las disputas por la conducción, la acumulación de tres tipos de fuerzas son determinantes: la *fuerza social*, la *fuerza teórica/programática* y la *fuerza política*, siendo esta última —si la entendemos como *síntesis de las dos anteriores*— la que marcará el curso futuro del proceso.

La idea de *fuerza social* se refiere a segmentos organizados que, pertenecientes a determinados sectores sociales, son reconocidos por éstos y por otros adyacentes como fuerza de opinión y lucha en torno a sus problemáticas relevantes. Por *fuerza teórica/programática* entendemos una visión de la realidad que, en cuanto sistematización de la experiencia propia y en conexión con la historia reciente y otras experiencias, es capaz de otorgar sentido al problema de la construcción y el cambio social. La fuerza social es la expresión de la *presencia y legitimidad* de un segmento organizado; la fuerza teórica es la expresión de la *potencia movilizadora* y la *verosimilitud* de una visión precisa pero abierta de la realidad y su transformación.

¿Y la fuerza política? Es la *síntesis* entre la fuerza social y la fuerza teórica cuya emergencia y realización ocurre en el campo de la acción. Como síntesis, es una fuerza

de cualidad distinta; no una simple unión entre segmentos sociales organizados y una visión de la realidad cuyos portadores podrían ser, por ejemplo, los intelectuales. Es una fuerza con existencia propia y real (*presencia*) que se concretiza por su capacidad convocante (*potencia movilizadora*) al lograr representar intereses de sectores sociales más amplios (*legitimidad*) que perciben las opciones programáticas propuestas como creíbles (*verosimilitud*). Por ello, siempre implica un salto de cualidad en la constitución del sujeto. Pero también, por emerger y realizarse en el campo de la acción, exige que los objetivos y caminos —legítimos, verosímiles y cuya potencia movilizadora se materializa en la presencia de segmentos sociales dispuestos a asumirlos— sean puestos en relación directa con las posibilidades efectivas o potenciales relevantes a una coyuntura dada. Es decir, la fuerza política es tal y no sólo ilusión, en la medida en que es capaz de definir objetivos y caminos susceptibles de transformarse en práctica política dadas las condiciones existentes.

Así, si entendemos la fuerza política de este modo, resulta evidente que lo orgánico o la “fuerza orgánica que opera en el ámbito de la política” no puede confundirse con ésta; en nuestro caso, dadas las condiciones actuales de desconstitución subjetiva de los sectores sociales dominados, la fuerza política no puede sino entenderse como síntesis de un proceso de construcción de sujetos cuya primera manifestación, como hemos dicho, es esa masa crítica. Una orgánica vacía de sujeto no tiene sentido; la orgánica es el medio a través del cual esta masa crítica constituida se articula, y luego, un medio por el cual el sujeto colectivo se manifiesta como sujeto político.

En este contexto, el carácter general de la convocatoria necesaria para la coyuntura histórica consiste en una *invitación a un esfuerzo colectivo que contribuya a la construcción de una franja de constructores sociales y políticos*. Esta franja conformará, en el futuro próximo, la *masa crítica* que deberá asumir la tarea estratégica de abrir un *nuevo horizonte*: dar paso a la configuración de los dominados como fuerza social provista de un proyecto de nueva sociedad, como sujeto político. En ese sentido, es una convocatoria intermedia que invita a asumir la tarea de construir “los constructores de los constructores”.

Toda experiencia de construcción actual, reconociéndose como patrimonio de las luchas de los trabajadores y populares, debe ensayar respuestas provisionarias y abiertas cuya singularidad se acople a las otras apelando a una lectura común de la coyuntura histórica. Son y serán respuestas y una lectura provisionarias; sí, pero al menos dibujarán un horizonte hacia el cual orientar el trabajo y contribución colectivos.

Abriendo espacios para la convergencia: un proceso de diálogo organizado y eficiente

Lo anterior obliga a plantearnos la necesidad de juntar voluntades para estimular el encuentro entre las diferentes franjas de la izquierda desconfiada. Abrir el diálogo. Este podrá ser paralelo, bilateral o multilateral; cada cual con quién más confíe o tenga mayores afinidades. Da lo mismo, si la perspectiva es inaugurar un proceso que culmine con un debate abierto, franco, fraterno en que las diferentes experiencias se busquen para crear palabras e ideas, métodos y vínculos, tareas y perspectivas, comunes. Se trata de decir y pensar, aplicar y desarrollar, definir y compartir posibilidades para configurar la *masa crítica* sin la cual no podremos torcer la tendencia que vive

hoy la izquierda desconfiada y el movimiento popular de trabajadores.

Experiencias de espacios de debate existen. Por citar algunas, las más recientes han sido los “*Encuentros de Iniciativas de Construcción*”, instancia originada como respuesta a la necesidad de un debate más amplio manifestada por los participantes de las *Escuelas de Verano* que anualmente organizan los CC.TT.¹⁴ junto a otros colectivos.¹⁵

El octubre del año 2002, respondiendo a dicha demanda, se constituyó un Comité Organizador conformado por militantes de base y numerosas personas dispuestas a cooperar y participar de instancias de convergencia entre esfuerzos de construcción no tradicionales. Así, con el apoyo de organizaciones sociales y colectivos de Santiago y regiones, se convocó al *Primer Encuentro de Iniciativas de Construcción* que se realizó en la Universidad Bolivariana los días 17, 18 y 19 de enero de 2003. Al año siguiente, en función de una evaluación de los resultados del primer encuentro, se decidió realizar conjuntamente la *IV Escuela de Verano y el II Encuentro de Iniciativas de Construcción*. Ambas actividades se efectuaron los días 15, 16 y 17 de enero en el Paraninfo de la USACH, en Santiago.¹⁶

Los Encuentros, aún cuando se trabajaron con metodologías y objetivos específicos diferentes, fueron concebidos con el propósito de “*abrir y legitimar una instancia capaz de estimular un debate serio, amplio y eficiente entre las diferentes organizaciones políticas, sociales y de trabajadores en torno a las experiencias de construcción*” teniendo como fin “*hacer madurar el surgimiento de alternativas discursivas, programáticas, organizacionales y de movilización frente al neoliberalismo imperante*”.¹⁷

Tales propósitos se acompañaron de ciertas “ideas claves” cuyo sentido fue definir un *marco ético* para la participación como también para orientar la metodología de trabajo. Tales ideas fueron:¹⁸

- *Crear una instancia legítima.* El *Encuentro de Iniciativas* debía ser reconocido por las organizaciones participantes como un *legítimo espacio de encuentro* destinado estimular y cautelar el diálogo entre iguales en derechos y responsabilidades en la perspectiva de producir una síntesis de más de una década de construcción social y política.

- *Realizar un debate serio, amplio y eficiente.* Serio porque debía responder a la profundidad de los objetivos asumiéndose responsablemente; *amplio* porque incorporaba la mayor parte de las experiencias de construcción anti-neoliberales ensayadas en esta última década; *eficiente* porque apuntaba a avanzar en niveles de síntesis que permitieran concordar un sentido común, planteamientos programáticos, redes organizacionales e iniciativas de acción colectivas.

- *Generación colectiva de alternativas.* A este respecto se proponía generar *alternativas discursivas* orientadas a construir un lenguaje y estética común y nuevas con una perspectiva opuesta al sentido dominante; *organizacionales* por la necesidad de construir vínculos más permanentes y efectivos para organizar y potenciar los esfuerzos micro y sectoriales; *programáticas* dada la urgencia de pasar de la resistencia a la propuesta en torno a los derechos generales que reivindicamos y al modo de vida a que aspiramos; y de *movilización*, pues, se declaraba que ningún derecho será reconocido por la gracia del capital y de los sectores dominantes ni menos cambiar el estado actual sin actuar y avanzar decididamente en la construcción de una gran fuerza colectiva.¹⁹

No obstante lo anterior, ambos encuentros se dise-

ñaron con objetivos específicos y metodologías de trabajo distintas. El primero se pensó como una asamblea convocada a debatir *metódicamente* sobre un conjunto de ejes principales a cargo de orgánicas políticas y político-sociales (*talleres centrales*) más una serie de temas que, propuestos por las propias organizaciones y personas participantes (*talleres autogenerados*), se suponía servirían para precisar coincidencias y discrepancias entre las franjas de la izquierda desconfiada y las organizaciones tradicionales. Sin embargo, los resultados estuvieron lejos de esas intenciones. Particularmente, se constató que *la fragmentación que nos afecta se explica más por el ejercicio de ciertas prácticas defensivas que por posiciones políticas claramente definidas*, así como también, se verificaron las enormes limitaciones que nuestras organizaciones tienen para realizar un debate metódico que supere el puro intercambio del anecdotario.²⁰

La fraternidad vivida y el éxito de convocatoria alentaron un segundo Encuentro, pero que por las razones antes señaladas, se organizó con un perfil diferente. Esta vez se llamó a poner en común y evaluar los trabajos de las propias organizaciones en grupos de debate sectoriales (trabajadores, pobladores, estudiantes, cristianos, etc.), para en un segundo momento, avanzar en diagnósticos transectoriales (participantes de diferentes sectores en búsqueda de problemas comunes), y de ahí saltar a la *elaboración de propuestas y la adopción pública de compromisos* que aportaran a la convergencia. También en esta ocasión los resultados fueron controvertidos, principalmente porque la preparación y comprensión del carácter del Encuentro y de la participación, no fue asegurada por los responsables de la organización y convocatoria.

Las opciones y sus resultados, sin embargo, no son sino un camino de “ensayo y error” que inevitablemente recorre todo “*sujeto de la coyuntura larga*”, ese que a la par que comprende su presente debe superar sus propios límites para constituirse como tal. Lo importante ha sido, sin embargo, que ahora, cuando urge desentramar a la izquierda desconfiada, tenemos al menos dos experiencias conocidas por un número suficiente de militantes del activo y a las cuales podemos recurrir para imaginar formas y metodologías más efectivas y adecuadas.

Es necesario aunar voluntades en esa dirección y dar paso a la preparación de un nuevo *Encuentro de Iniciativas de Construcción*. Si bien su contenido preciso habrá de ser definido por los convocantes, quizás esta vez deba llamarse directamente a debatir *sobre las posibilidades, condiciones y disposición para levantar una alternativa política* que aglutine al menos a las franjas más afines de la izquierda desconfiada.²¹ Los resultados de los dos Encuentros anteriores así como la trayectoria seguida por la franja de colectivos, sugieren la necesidad de dar un salto político en los esfuerzos de convergencia.

En el caso particular de la izquierda desconfiada *organizada en colectivos*, la experiencia parece indicar que éstos, *los colectivos*, como expresión organizativa e instrumento de construcción de sujeto, agotan rápidamente su potencial si reducen su práctica a la *micropolítica* y no saltan a niveles de referencialidad mayores, sino arriesgan y se disponen a elaborar una identidad programática y política transversal y de mas alcance. Hay conciencia de este fenómeno, por lo cual es posible, ahora y no mañana, impulsar la idea con las franjas más cercanas.

No es necesario pensar en un momento único; también en un proceso con fases intermedias –conversacio-

nes, actos, micro asambleas, movilizaciones y acciones comunes— en la perspectiva de culminar en un futuro próximo en la construcción de una *instancia político-social* que recree lo mejor de la experiencia y saberes acumulados durante estos años.

Hay que desatar este proceso, echarlo a andar. Un proceso abierto a las iniciativas de cada organización o grupos de militantes del activo pero todas orientadas por la fraternidad y búsqueda de confluencia de los cientos de esfuerzos que se realizan día a día. Si logramos abrir un espacio de debate, de convergencia cuyo “lugar” natural sea el de las organizaciones populares y de trabajadores, entonces estaríamos abriendo por fuera de la institucionalidad, una pequeña cabeza de playa en ese espacio que hoy llena el mercado y el sentido común dominante.

Este llamado parece prosperar: un pequeño pero significativo número de colectivos, militantes político-sociales y personas afines, concordaron una agenda temática provisional del diálogo y el 21 de enero del 2006 dieron inicio al proceso denominado *Encuentros por la Convergencia*. Paralelamente discurren otros procesos de convergencia entre organizaciones más bien clásicas que avanzan a diferentes ritmos en niveles de coordinación e incluso fusión orgánica. La necesidad de la convergencia flota en el ambiente.

* Fragmento de un trabajo presentado a la reunión del Grupo de Trabajo *Hege-
monías y emancipaciones* de CLACSO, 30-31 enero de 2006, Caracas.

Notas

- Una comparación entre los patrones de acumulación desarrollista y neoliberal se encuentra en R. Agacino, *Acumulación, distribución y consensos*, PET, *Revista de Economía y Trabajo*, año II, Nro. 4, Santiago, 1994. Hay versión electrónica en www.redem.buap.mx.
- ODEPLAN, Oficina de Planificación Nacional; CORA, Corporación de la Reforma Agraria; INDAP, Instituto Nacional agropecuario; JUNAEB, Junta Nacional de Auxilio Escolar y Becas; SERMENA, Servicio Médico Nacional; CORVI, Corporación de Vivienda y Urbanismo; ANEF, Asociación Nacional de Empleados Fiscales; SUTE, Sindicato Único de Trabajadores de la Educación.
- Interesante es notar, sin embargo, que en este mismo proceso la extensión del Estado enfrentó un límite externo: *los embriones de poder popular*. Estos, desde fuera del Estado y surgidos al fragor del conflicto de clases, se antepusieron al poder burocrático estatal aspirando a constituir una expresión autónoma del movimiento de trabajadores y popular en alza. Las clases dominantes por el contrario, en defensa de sus intereses, recurrieron a toda la institucionalidad estatal disponible más allá de la controlada por el gobierno: desde el derecho hasta la violencia estatal legítima administrada por las FF.AA.
- Pero no todo es fácil: ese espacio “libre”, aquél al cual el Estado no llega con sus redes institucionales, ha sido copado por la lógica del mercado y su ideología. El individualismo y la desolidaridad, valores constituidos en el nuevo sentido común, operan como mecanismos de “cooptación cultural al neoliberalismo” que homogeniza subjetivamente sin alterar la fragmentación social originada en los cambios estructurales objetivos. Esta ha sido una arma mortal contra los ingentes esfuerzos que día a día se realizan por aunar voluntades, construir sujetos colectivos, es decir, “politizar lo social”.
- Una postura epistemológica que profundiza este problema y plantea las consecuencias políticas puede encontrarse en el sugerente trabajo de Hugo Zemelman, *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*, Siglo XXI, México, 1989. Primera parte, capítulo 1.
- Véase R. Agacino, Chile: *Thirty Years After the Coup. Chiaroscuro, Illusions and Cracks in a Mature Counterrevolution*, *Latin American Perspectives*, Vol. 30, nro. 5, California, september 2003.
- Un buen ejemplo es el discurso de una parte de la izquierda en relación al movimiento piquetero argentino. Esta sin más identificó a los piqueteros como base de un movimiento de nuevo tipo, revolucionario e incluso como prueba empírica de la existencia y potencialidad de esa equívoca categoría de “pueblo pobre, autónomo, autogestionario...” a la que se recurre como consuelo frente a la desilusionante posición del “sindicalismo clásico”. Sin embargo, disipada la bruma de los combates, quedó claro que a pesar de haber enfrentado violentamente al Estado y volteado gobiernos, el movimiento piquetero no pudo avanzar más allá de la resistencia a la corrupción y a la política económica de

De la Rúa y sucesores. Y no porque hubiese sido derrotado sino porque por su conformación —desempleados, subempleados y beneficiarios de subsidios municipales— sus demandas se reducían, para una gran mayoría, a una normalización de sus relaciones clientelísticas con las instancias municipales y del estado. Nada más aunque tampoco nada menos.

- Aunque el análisis no se refiere al carácter ético de las generaciones sino mas bien a franjas de militantes que comparten una experiencia y visión política similares, una metáfora permite afirmar que en nuestra izquierda predominan la senectud y la adolescencia políticas, y que tal vez sea ahora, cuando más nos haga falta aquella capa de hombres y mujeres que conformaron la generación de los ochenta, los “actores secundarios”.
- Ilustra esta idea la transformación que a través de los años han observado las acciones conmemorativas del 29 de marzo, el día del joven combatiente. Los valores asociados a la consecuencia, la entrega, la voluntad de lucha, la rebeldía esperanzadora que encarnaron Paulina Aguirre, Rafael y Eduardo Vergara, Mauricio Maigret y otros jóvenes, eso que podríamos denominar la *subjetividad del compromiso* y que el sistema combate bajo la carátula de terrorismo, paulatinamente se ha perdido hasta quedar prácticamente ausente de las manifestaciones. Y muy por el contrario, ese sentido profundo —ético y político a la vez— que a fin de cuentas explica la decisión personal de luchar asumiendo responsablemente las consecuencias hasta el final, debería relevarse difundiendo masivamente sus biografías, el sentido de sus luchas y el contexto histórico en que crecieron, desarrollaron y fueron asesinados. En ausencia de contenido, lamentablemente la pulsión temeraria se impone contra las opciones más políticas existentes al interior de la misma franja, quedando al final sólo huellas del enfrentamiento y objetos urbanos derruidos como testigos de un subjetivismo exacerbado, cuasi irracional, que el propio sistema potencia para criminalizar la protesta social. Toda acción desprendida de su fundamento ético y separada de su significado político, se transforma a sí misma en cáscara sin fruto, es decir, en un sin sentido (político) que profesa la acción por la acción. Y ello el poder lo sabe; por eso juega a la provocación.
- Las ideas presentadas en éste y el siguiente apartado fueron expuestas originalmente en R. Agacino, *Comentarios sobre las estrategias de construcción política y social en el Chile de hoy*, mimeo, inédito, Santiago, 1998; versión electrónica en www.redem.buap.mx.
- No se trata esta vez de la **transición política** de la dictadura pinochetista a la democracia, tal y como utilizamos el término en los primeros capítulos, sino de un **cambio de fase**, es decir, de la transición de un patrón de acumulación a otro. Para una precisión teórica del concepto de fase véase referencia de Vasconi citada en nota 20.
- Al respecto véase apartado II.2.
- En el sentido que le asigna Helio Gallardo, es decir, un hecho que marca un punto de inflexión en el discurrir de las condiciones; se trata, en consecuencia, de un hecho “crítico”. Véase H. Gallardo, *Fundamentos de Formación Política. Análisis de Coyuntura*, DEI, 1988, Costa Rica.
- Los *Colectivos de Trabajadores, CC.TT.*, es el nombre de una organización fundada en 1999 por jóvenes trabajadores provenientes de diferentes sectores productivos y de servicios que se dieron a la tarea de contribuir a la reconstrucción del movimiento de trabajadores en Chile. Sus ideas principales giran en torno recuperar la centralidad del trabajo respecto del capital, ampliar el concepto de trabajo incluyendo la producción y trabajo inmateriales, reevaluar el movimiento sindical entendiéndolo como una expresión particular del movimiento de trabajadores propia del capitalismo desarrollista, y derivado de lo anterior, asumir la tarea de ensayar nuevas formas de organización colectiva adecuadas a las condiciones de trabajo flexibles y fragmentación productiva, frente a las cuales hoy el sindicato, como forma clásica de organización, presenta severas limitaciones para segmentos mayoritarios de trabajadores. Mayores antecedentes en www.cctt.cl, sección “documentos”.
- Entre 1999 y la actualidad se han realizado seis Escuelas de Verano. A partir de la segunda, cada actividad ha recordado a una mujer u hombre militantes: II Escuela, enero del 2001, en memoria de María Galindo; III Escuela, enero del 2002, en memoria de Patricio Sobarzo; IV Escuela (y II Encuentro de Iniciativas), enero del 2004, en memoria de Juan Olivares; V Escuela, enero 2005, en memoria de José y Araceli Romo, y finalmente, la VI Escuela de enero del 2006, dedicada a José (pepone) Carrasco y su hijo Luciano. El año 2003 la Escuela fue suspendida a objeto de concentrar esfuerzos en el Primer Encuentro de Iniciativas.
- Un detalle del programa y la metodología del II Encuentro de Iniciativas de Construcción puede revisarse en www.cctt.cl sección “memoria y acción”. Los acuerdos del II Encuentro así como el programa y metodología del I Encuentro, que fue concebido de una manera diferente al segundo, puede solicitarse a cctt@cctt.cl.
- Véase la *Convocatoria al I Encuentro de Iniciativas de Construcción*. Ver www.cctt.cl sección “memoria y acción”.
- Ibidem nota anterior.
- Ibid.
- Aunque se previó este problema y se dispuso de un grupo de apoyo pedagógico a las organizaciones que lo solicitaran, no fue suficiente. La experiencia reveló una vez más que la formación es una tarea central de la construcción y los educadores populares una franja estratégica para este proceso, especialmente si a lo que aspiramos es constituir un sujeto colectivo autónomo, protagonista de su presente y futuro.
- Este llamado parece prosperar: un pequeño pero significativo número de colectivos, militantes político-sociales y personas afines, concordaron una agenda temática provisional del diálogo y el 21 de enero del 2006 dieron inicio al proceso denominado *Encuentros por la Convergencia*. Paralelamente discurren otros procesos de convergencia entre organizaciones más bien clásicas que avanzan a diferentes ritmos en niveles de coordinación e incluso fusión orgánica. La necesidad de la convergencia flota en el ambiente.

Fuerzas de izquierda y obrerismo en Chile

Tres comentarios a *Línea de sombra* de Alberto Moreiras. Santiago de Chile, Palinodia, 2006LOS NOMBRES DEL
"NO SUJETO"

Alejandra Castillo

Comencemos con una voz prestada, comencemos con una cita: "Oh, amigos míos, no hay ningún amigo". Cita enigmática que, sin lugar a dudas, mienta una contradicción. Jacques Derrida nos recuerda en *Politiques de l'amitié* que "no debería uno poder dirigirse a amigos llamándolos amigos para decirles que no hay amigos, ese decir vacila entre la constatación y el fallo de la sentencia". Cita del enigma que no sólo se dice en una contradicción realizativa, como ha sido sugerido, sino que también en una anomalía: la del origen. Una cita citada por Montaigne y por éste prestada/atribuida a Aristóteles. Una cita que declara, que afirma, y que, sin embargo, falla en el ejercicio de la identificación. Una locución que se presenta en la forma de un llamado o de una interpelación, de un origen desplazado o sobrenombrado, que, como gustaba decir Derrida, se pierde en el *anonimato* infinito de una noche de los tiempos.

Políticas de la cita, políticas de la amistad. En cierto sentido, será desde esta particular perspectiva que Alberto Moreiras pensará la problemática del sujeto en las

formulaciones de la filosofía y la política contemporánea en *Línea de sombra*. El *no sujeto de lo político*. Ejercicio que propone pensar al sujeto en una heterogeneidad radical, en un más allá o en el agotamiento de la trama schmittiana de lo político. En este sentido, Moreiras nos señala que "morar en tal heterogeneidad, que es quizá la forma propia de lo político hoy, implica siempre un rechazo, y un rechazo por su propia naturaleza doble, a agotar el concepto de lo político en la división amigo/enemigo, a favor de la *vida desnuda*, de lo *subalterno*, y de todo aquello que en nosotros y fuera de nosotros pueda permanecer siempre más allá de sujeción, de la sujetificación, de la identidad, de la inscripción" (p. 37: las cursivas son mías).

De ahí que lo propuesto sea morar en lo político bajo la categoría del "no sujeto", figura retórica problemática que sólo se muestra plena, paradójicamente, bajo identificaciones negativas, no sustanciales ni ontológicas. Categoría del "no sujeto" que intenta un incómodo ir más allá de las clásicas y normativas ideas de sujeto pleno, homogéneo e idéntico a sí mismo. De algún modo, lo que se propone es un éxodo del telos moderno de la política, en especial de una de sus palabras maestras: la de sujeto. La razón para este abandono Moreiras la sintetiza en la sospecha —que cada vez toma más los tonos de una certeza— de estar en presencia de políticas excluyentes, siempre particularistas, incluso allí donde el sujeto se autopostrula como representante de lo universal. De hecho, advierte Moreiras, "la reivindicación

de universalidad es siempre un síntoma de sacerdotismo político, pues sienta el afuera de tal universalidad como siempre ya inhumano" (p. 14). La lógica que subyace a esta zona de determinación de lo humano puede ser presentada como una lógica de significación binaria que organiza la identidad del viviente a partir de un juego de diferencias y equivalencias entre lo mismo y lo otro, entre lo humano y lo inhumano. Y el "no sujeto", pregunta Moreiras, ¿es inhumano? Quizás sea en el vértigo de esta pregunta, en el trabajo de vigilancia y de vigilia a que ella nos obliga, donde cabría situar la reflexión sobre lo político como un más allá de la identidad.

Este particular rebasamiento de lo político en la reflexión filosófica contemporánea no deja de tener coincidencias con los ejercicios del éxodo que de antaño han acompañado a las escrituras feministas desde la aparición de *A Vindication of the Rights of Woman*, de Mary Wollstonecraft. Publicado en Londres en 1791, el libro se atrevía a sospechar —en la hora de las celebraciones de la revolución de los derechos— de la supuesta universalidad del concepto de humanidad. Más decididamente todavía, su hija Mary Shelley, algunos años más tarde, en su novela *Frankenstein*, atribuía la invención de la naturaleza humana a un deseo 'filocen-trista' de autoprocreación. Ya en el siglo veinte, Donna Haraway retomará estos rebasamientos críticos del sujeto para desarrollar una epistemología *cyborg* capaz de traducir una política que se enfrenta polémicamente con el lenguaje y la "co-

municación perfecta". Judith Butler, por último, avanzará aun más por esta línea de sombra de des/constitución subjetiva del pensamiento feminista a través de los signos de una política *queer* opuesta a las prácticas y políticas de lo heteronormativo. Todas estas políticas, conviene recordarlo, al igual que el "no sujeto" de Alberto Moreiras, buscan resistir a la identificación. Políticas que bien podrían ser dichas bajo la categoría, no menos paradójica, de lo "impolítico" propuesta hace algunos años atrás por el filósofo italiano Roberto Espósito (*Categorías de lo impolítico*, 1988). Y ello, porque hay en estas nominaciones un común intento de rebasar la *representatio* teológico-política sin ceder, por eso, a la 'despolitización moderna del mundo'.

Destaquemos que lo *cyborg*, lo *queer* o el "no sujeto" no remiten, estrictamente hablando, a una reflexión sobre la política, sino más bien a una reflexión sobre sus límites y sus pliegues. Estas nominaciones, como nominaciones de lo "impolítico", no tienen como preocupación central la dilatación de la dimensión del individuo y de la comunidad hasta sus últimos términos sino la de penetrar la dimensión de lo múltiple, lo plural o lo *alterado* del propio individuo. No es, en definitiva, como se podría pensar, la comunidad la que comprende dentro de sí al individuo, sino el individuo el que lleva dentro de sí una comunidad. Y una comunidad dividida, discordante, siempre rehén de una "militancia subjetiva".

Todas estas figuras de lo impolítico son figuras del "anonimato", esto es, figuras de la distancia. Jacques Rancière, a quien

Moreiras parece citar por momentos con aprobación, ha descrito precisamente la "subjetivación política" como un proceso mediante el cual aquellos que no tienen nombre se otorgan un nombre colectivo que les sirve para re-nombrar y re-calificar una situación dada. Estos nombres designan la emergencia aporética de una subjetivación de lo anónimo. Ellos nombran un proceso de subjetivación sin interpelación. Así, en palabras de Rancière, "el proletario no es en principio un obrero, es una persona que es simplemente un ser vivo, que se reproduce sin transmitir ni patrimonio, ni nombre ni historia. Es el nombre bajo el cual los obreros pierden su identidad de 'agentes sociales', en su lugar y en su ethos propios, para convertirse en los autores de una enunciación colectiva. Es el nombre bajo el cual los mudos hablan y las personas sin historia se otorgan una historia. Pero esta lengua y esta historia no son las de un grupo social. Proletario no ha sido el nombre de los obreros de la industria pesada sino el nombre de los anónimos, el reconocimiento igual de cualquiera" (*Sobre políticas estéticas*, p. 83). Lo anónimo no es por lo tanto una substancia, es el devenir mismo de una ausencia. A través de la subjetivación política de lo anónimo un colectivo de enunciación y de manifestación que identifica su causa y su voz con las de cualquiera, con las de todos aquellos y todas aquellas que no tienen "derecho" a hablar, toma la palabra y habla. El tópico, se habrá advertido ya, recuerda la propia definición del subalterno tal y como ha sido desarrollada

por la crítica subalternista y postcolonial. Pero, y este es el problema principal, la recuerda bajo la forma de una inversión: en la toma de palabra de lo anónimo, en la forma de una subjetivación política de la ausencia.

En la reflexión de Alberto Moreiras la interrogación de esta "política de lo anónimo" parece desarrollarse a partir de dos preocupaciones centrales. La primera es polemológica, y atiende al desarrollo de una crítica de la "militancia subjetiva". Esta crítica se organiza básicamente a partir de una confrontación con la teoría del partisano schmittiano y busca abrir la posibilidad de otro orden político "no decidido por la *jouissance* subjetiva". La segunda preocupación es ontológica, en la medida que postula al "no sujeto" como "una condición necesaria de todo pensamiento político" que a favor de la idea de que no "podrán existir ni la justicia, ni la igualdad ni la libertad si la justicia, la igualdad y la libertad son excluyentes, quiera sin embargo abandonar la santurronería sacerdotal implícitas en todo subjetivismo" (p. 14). Esta preocupación por determinar la condición necesaria de todo pensamiento político postsubjetivo no es nueva en Moreiras. Si lo son los argumentos que esgrime a favor de ella. Advirtiendo esta constante de su reflexión, él mismo presenta *Línea de sombra* como una reelaboración y revisión de las tesis sostenidas en el capítulo noveno de su libro *The Exhaustion of Difference* (2001). Conviene en este contexto retener todavía el subtítulo de dicho libro: *The Politics of Latin American Cultural*

Pantanillos ponzoñosos

Respuesta a los comentarios de Alejandra Castillo,
Sergio Villalobos y Federico Galende

ALBERTO MOREIRAS

Se publica un libro, y algunos compañeros se toman el trabajo de recibirlo, de darle voz, de apoyar su diseminación. Es muy importante para mí afirmar mi gratitud profunda —a Alejandra Castillo, Sergio Villalobos y Federico Galende por haberle dedicado su tiempo y su interés a *Línea de sombra*, pero también a Nelly Richard por invitarnos a la publicación de estas páginas en *Revista de Crítica Cultural*. Pero pienso que no debo —sería tan fácil— instrumentalizar esta ocasión sólo para felicitarlos a ellos por su solvencia intelectual, por haber podido plantear o dejar plan-

tear en tan breves páginas, y más allá de mi libro, problemas de considerable complejidad para todos nosotros, lectores de esta revista. Así que, con permiso, voy a tratar de evitar la complacencia en estas breves notas —pero no sin apresurarme a registrar como condición precisa de tal posibilidad la alegría misma que me producen las lecturas que proponen Castillo, Villalobos y Galende. Si esas lecturas me llevarán a la incomodidad, si fueran lecturas hostiles o agresivas o equivocadas al menos en cuanto a la intención con la que el libro fue escrito, entonces no habría lugar ni a la complacencia ni a la autocomplacencia, sino más bien a la defensa o al contraataque. Hay sin embargo un punto de incomodidad, no en ciertas frases de Villalobos, sino en el hecho de que, una vez dichas, esas frases me fuerzan a entrar en un tema inhóspito y quizás por ello ineludible.

Lo que voy a hacer es tratar de usar algunas palabras de Castillo, Villalobos y Galende para abrir mi propio texto a la responsabilidad que piden. No es cuestión, claro, de cavar mi tumba reconociendo culpas que los reseñistas tan generosamente tratan de encubrir justo en el momento en que las observan, sino más bien de prolongar la dificultad de los problemas que indican, de inci-

dir en el carácter abierto de lo que queda por pensar, de rehusar pretender que, de alguna manera, simbólica o práctica, *Línea de sombra* haya podido reducir el universo de lo impensado —de lo impensado relevante, de lo impensado que precisa pensarse —clausurando algún desván, tapiando alguna ventana, o rellenando con buen cemento algún pantanillo ponzoñoso. Seguimos a la intemperie, me temo, y además sigue habiendo monstruos dentro de casa, y todavía hay que darle mucho a la escoba.

Immanuel Kant, en *Hacia la paz perpetua*, divide a los políticos entre los que él llama "políticos morales" y los que llama "moralistas políticos." Los primeros son los capaces de "concebir los principios de la efectividad política de tal forma que puedan coexistir con la moralidad." Y los segundos son los que "construyen su moralidad de tal manera que sirva a sus propias ventajas como estadistas." Kant quería políticos morales y despreciaba a los moralistas políticos. Yo también, por cierto. Así que, cuando Federico Galende dice en su texto que *Línea de sombra* representa "una complicación ética ofrecida como vacío al trabajo de la teoría," precisamente porque reconozco la verdad de esa frase, inmediatamente siento pánico: ¿será que ese vacío de la

teoría puede anunciarse éticamente? ¿No es esta una forma de moralismo? Toda voluntad de poder es moralismo —sólo el que renuncia al poder, o mejor, el que ha renunciado previamente al poder, está libre de moralismo en el sentido kantiano. Y claro que es difícil haber renunciado previamente al poder, a todo poder. ¿Hay por lo tanto un residuo moralizante en la pretensión de haber encontrado un límite irrepresentable en la filosofía política, que por lo tanto condena la pretensión de la filosofía política a ser adecuada descriptora del mundo? Pero si la condena es de carácter moralista, si todo lo que la condena puede decirle a la filosofía política es que, precisamente, no ha conseguido servir a su propia ventaja como filosofía política, ya no, o todavía no, entonces tal condena es todavía filosofía política, o peor: política filosófica.

La sospecha de que la posición fundamental de *Línea de sombra* pueda todavía ser política filosófica, si bien ya no filosofía política, o precisamente en cuanto inversora de la filosofía política, debe quedar al arbitrio de los lectores que sigan. Quizá, para combatirla, se podría invertir la frase de Galende diciendo que *Línea de sombra* intenta darle una complicación teórica como

Moreiras. Santiago de Chile, Palinodia, 2006

municación perfecta". Judith Butler, por último, avanzará aun más por esta línea de sombra de des/constitución subjetiva del pensamiento feminista a través de los signos de una política *queer* opuesta a las prácticas y políticas de lo heteronormativo. Todas estas políticas, conviene recordarlo, al igual que el "no sujeto" de Alberto Moreiras, buscan resistir a la identificación. Políticas que bien podrían ser dichas bajo la categoría, no menos paradójica, de lo "impolítico" propuesta hace algunos años atrás por el filósofo italiano Roberto Espósito (*Categorías de lo impolítico*, 1988). Y ello, porque hay en estas nominaciones un común intento de rebasar la *representatio* teológico-política sin ceder, por eso, a la 'despolitización moderna del mundo'.

Destaquemos que lo *cyborg*, lo *queer* o el "no sujeto" no remiten, estrictamente hablando, a una reflexión sobre la política, sino más bien a una reflexión sobre sus límites y sus pliegues. Estas nominaciones, como nominaciones de lo "impolítico", no tienen como preocupación central la dilatación de la dimensión del individuo y de la comunidad hasta sus últimos términos sino la de penetrar la dimensión de lo múltiple, lo plural o lo *alterado* del propio individuo. No es, en definitiva, como se podría pensar, la comunidad la que comprende dentro de sí al individuo, sino el individuo el que lleva dentro de sí una comunidad. Y una comunidad dividida, discordante, siempre rehén de una "militancia subjetiva".

Todas estas figuras de lo impolítico son figuras del "anonimato", esto es, figuras de la distancia. Jacques Rancière, a quien

Moreiras parece citar por momentos con aprobación, ha descrito precisamente la "subjetivación política" como un proceso mediante el cual aquellos que no tienen nombre se otorgan un nombre colectivo que les sirve para re-nombrar y re-calficar una situación dada. Estos nombres designan la emergencia aporética de una subjetivación de lo anónimo. Ellos nombran un proceso de subjetivación sin interpelación. Así, en palabras de Rancière, "el proletario no es en principio un obrero, es una persona que es simplemente un ser vivo, que se reproduce sin transmitir ni patrimonio, ni nombre ni historia. Es el nombre bajo el cual los obreros pierden su identidad de 'agentes sociales', en su lugar y en su ethos propios, para convertirse en los autores de una enunciación colectiva. Es el nombre bajo el cual los mudos hablan y las personas sin historia se otorgan una historia. Pero esta lengua y esta historia no son las de un grupo social. Proletario no ha sido el nombre de los obreros de la industria pesada sino el nombre de los anónimos, el reconocimiento igual de cualquiera" (*Sobre políticas estéticas*, p. 83). Lo anónimo no es por lo tanto una substancia, es el devenir mismo de una ausencia. A través de la subjetivación política de lo anónimo un colectivo de enunciación y de manifestación que identifica su causa y su voz con las de cualquiera, con las de todos aquellos y todas aquellas que no tienen "derecho" a hablar, toma la palabra y habla. El tópico, se habrá advertido ya, recuerda la propia definición del subalterno tal y como ha sido desarrollada

por la crítica subalternista y postcolonial. Pero, y este es el problema principal, la recuerda bajo la forma de una inversión: en la toma de palabra de lo anónimo, en la forma de una subjetivación política de la ausencia.

En la reflexión de Alberto Moreiras la interrogación de esta "política de lo anónimo" parece desarrollarse a partir de dos preocupaciones centrales. La primera es polemológica, y atiende al desarrollo de una crítica de la "militancia subjetiva". Esta crítica se organiza básicamente a partir de una confrontación con la teoría del partisano schmittiana y busca abrir la posibilidad de otro orden político "no decidido por la *jouissance* subjetiva". La segunda preocupación es ontológica, en la medida que postula al "no sujeto" como "una condición necesaria de todo pensamiento político" que a favor de la idea de que no "podrán existir ni la justicia, ni la igualdad ni la libertad si la justicia, la igualdad y la libertad son excluyentes, quiera sin embargo abandonar la santurronería sacerdotal implícitas en todo subjetivismo" (p. 14). Esta preocupación por determinar la condición necesaria de todo pensamiento político postsubjetivo no es nueva en Moreiras. Si lo son los argumentos que esgrime a favor de ella. Advirtiendo esta constante de su reflexión, él mismo presenta *Línea de sombra* como una reelaboración y revisión de las tesis sostenidas en el capítulo noveno de su libro *The Exhaustion of Difference* (2001). Conviene en este contexto retener todavía el subtítulo de dicho libro: *The Politics of Latin American Cultural*

dir en el carácter abierto de lo que queda por pensar, de rehusar pretender que, de alguna manera, simbólica o práctica, *Línea de sombra* haya podido reducir el universo de lo impensado—de lo impensado relevante, de lo impensado que precisa pensarse—clausurando algún desván, tapiando alguna ventana, o rellenando con buen cemento algún pantanillo ponzoñoso. Seguimos a la intemperie, me temo, y además sigue habiendo monstruos dentro de casa, y todavía hay que darle mucho a la escoba.

Immanuel Kant, en *Hacia la paz perpetua*, divide a los políticos entre los que él llama "políticos morales" y los que llama "moralistas políticos." Los primeros son los capaces de "concebir los principios de la efectividad política de tal forma que puedan coexistir con la moralidad." Y los segundos son los que "construyen su moralidad de tal manera que sirva a sus propias ventajas como estadistas." Kant quería políticos morales y despreciaba a los moralistas políticos. Yo también, por cierto. Así que, cuando Federico Galende dice en su texto que *Línea de sombra* representa "una complicación ética ofrecida como vacío al trabajo de la teoría," precisamente porque reconozco la verdad de esa frase, inmediatamente siento pánico: ¿será que ese vacío de la

teoría puede anunciarse éticamente? ¿No es esta una forma de moralismo? Toda voluntad de poder es moralismo—sólo el que renuncia al poder, o mejor, el que ha renunciado previamente al poder, está libre de moralismo en el sentido kantiano. Y claro que es difícil haber renunciado previamente al poder, a todo poder. ¿Hay por lo tanto un residuo moralizante en la pretensión de haber encontrado un límite irrepresentable en la filosofía política, que por lo tanto condena la pretensión de la filosofía política a ser adecuada descriptora del mundo? Pero si la condena es de carácter moralista, si todo lo que la condena puede decirle a la filosofía política es que, precisamente, no ha conseguido servir a su propia ventaja como filosofía política, ya no, o todavía no, entonces tal condena es todavía filosofía política, o peor: política filosófica.

La sospecha de que la posición fundamental de *Línea de sombra* pueda todavía ser política filosófica, si bien ya no filosofía política, o precisamente en cuanto inversora de la filosofía política, debe quedar al arbitrio de los lectores que sigan. Quizá, para combatirla, se podría invertir la frase de Galende diciendo que *Línea de sombra* intenta darle una complicación teórica como

LECTURAS

Studies. Dicho en otros términos, habría que leer en la figura o desfigura del “no sujeto” de *Línea de sombra* una revisión y reelaboración de algunas de las palabras claves que han organizado el debate de los estudios culturales en América Latina, me refiero a las palabras “hibridez” y “subalternidad”. Pues, en efecto, estas palabras también pueden ser presentadas como (otros) nombres posibles del “no sujeto”, como (otros) intentos similares por determinar la ontología negativa que parece reclamar toda política por venir. Así, al menos, lo pensó Moreiras algunos años atrás. En el marco de una contribución a un simposio internacional sobre la política de los estudios culturales, Moreiras afirmaba que “no hay ‘más allá’ de lo híbrido, puesto que lo híbrido se instala por definición en el ‘más allá’”. Previendo posibles malentendidos, conviene citar extensamente el pasaje en cuestión: “La hibridez salvaje es ese ‘más allá’, al margen de toda diferencia y de toda identidad, pero constituyente del sistema identitario/diferencial, que marca el lugar de una exclusión abismal y que, por quedar fuera de la relación hegemónica, simboliza en su negatividad misma el imposible lugar enunciativo subalterno. Lo subalterno está aquí entendido por lo tanto en el sentido de ajenidad constitutiva a la formación hegemónica. La hibridez salvaje no es lo subalterno, puesto que no hay por qué postular a priori la hibridez o la falta de hibridez de cualquier posición concreta de sujeto subalterno, sino que como “significante vacío”, y cara oculta del Significante Trascendental de la re-

lación hegemónica, apunta al lugar de la subalternidad en su común exclusión. La hibridez salvaje es la traza constitutiva de lo real en el análisis de Chakrabarty: el límite donde la historia apunta a su deshacerse. Si la subalternidad queda constitutivamente al margen de la dialéctica de particularismos y universalidad que constituyen el motor contingente de la historia no es porque la posición subalterna no sea en sí susceptible de promover uno u otro particularismo, o de reivindicar para sí una universalidad infinitamente más amplia que la promovida por cualquier articulación hegemónica, sino precisamente porque al ser constituida como el resto u otredad excluida de la relación dialéctica queda en posición radical de negatividad respecto de ella. Negatividad híbrida puesto que constituida en la exclusión (in)clausurante del sistema de identidades y diferencias, organiza también el lugar atópico desde el que la crítica de la totalidad, y así la posibilidad de una historia otra, pueden darse en acontecimiento como irrupción salvaje” (“Hegemonía y subalternidad”, p. 145).

Habría que advertir, no obstante, que este concepto de hibridez es presentado siempre como una alternativa “salvaje” a la hibridación cultural promovida por Néstor García Canclini y Ernesto Laclau. En este sentido, ella es vista como una “otra hibridación posible” capaz de constituir una “ruptura semiótica de consecuencias impredecibles para la relación hegemónica dominante y su limitado juego de particularismos y universalidades”

(“Hegemonía y subalternidad”, p. 146). Y, sin embargo, y a pesar de su sentido “imposible” y “deslocalizado”, Moreiras no olvidará luego en *The Exhaustion of Difference* que “la hibridez podría en el presente estar cerca de llegar a ser, en su costado performativo, un tipo de cubierta ideológica para la reterritorialización” (p. 267). Hay, podría decirse, en las propias políticas de inscripción de la hibridez, un peligro que Moreiras busca continua y urgentemente conjurar. Este peligro es el de la reificación asociada al fetichismo del concepto, es decir, a la positividad de la nominación. “Argumentar por la hibridez —escribe Moreiras— en contra de la reificación de las identidades culturales como algún tipo de receta para la flexibilidad perpetua exagera su utilidad una vez que vuelve claro que la hibridez puede también producir una forma de reificación conceptual. Ciertamente se vuelve una noción reificada puesto que esta asume el rol performativo de nombrar un espacio “donde la desintegración es elevada a diversidad y las desigualdades... son reducidas a diferencias” (*The Exhaustion of Difference*, p. 267).

Para finalizar, cabría insistir que será por medio de este precario proceso de nominación negativa que la categoría ofrecida por Alberto Moreiras de “no sujeto” podrá resistir y rechazar la identificación de una política subjetiva. Resistencia que se desarrollará, quizás, a través de un ejercicio de nominación desplazada, especie de *teleopoeisis* de un porvenir siempre por-venir.

vacío al trabajo de la ética. Pues, efectivamente, si el postulado de partida es que la filosofía política —no con necesidad toda la filosofía política, pero por lo pronto la filosofía política analizada y puesta en cuestión en el texto mismo, en el trabajo puntual que ese texto realiza sobre otros textos— es siempre de antemano moralista, en el sentido de que sirve a intereses de poder siempre excluyentes, y todo interés subjetivo lo es, entonces el criterio de juicio se sitúa en algún lugar otro que el moralismo. Kant habla de moralidad en *Paz perpetua* ateniéndose a la noción de que todo moralismo destruye la coherencia de la razón práctica. La noción de moralidad es por lo tanto un correctivo a todo moralismo, pues se atiene al principio formal de la razón práctica, que es el imperativo categórico (“Obra de modo que tu máxima de conducta pueda convertirse en norma universal”). Sólo el principio de moralidad corrige el moralismo, y lo corrige desde el lado de la consistencia teórica —lo que está en juego, en otras palabras, es que “la filosofía práctica pueda permanecer una consigo misma.” Como contrapropuesta, pues, a la frase de Galende, si fuera cierto que *Línea de sombra* busca corregir teóricamente el vacío de la ética o del moralismo de la filosofía po-

lítica del presente, entonces *Línea de sombra* sería abiertamente un libro anti-moralista. Pero quizás entonces no podría decirse ya que el descubrimiento o la tematización del no-sujeto sea “la revelación radical de la imposibilidad de la filosofía para pensar la política.” Quizás entonces *Línea de sombra* tuviera que renunciar al maravilloso sueño de poder pensarse “pensamiento sin filosofía,” para reconocer que es, sólo, todavía insuficientemente filosófico. ¿Podría pensarse *Línea de sombra* como un intento de desmantelamiento del moralismo subjetivo que infecta toda la reflexión política contemporánea, o casi toda? La palabra “ética” puede muy bien tener en el texto de Galende el preciso alcance teórico que tiene en Kant, y que también tiene, de otra forma, en Emmanuel Levinas.

Alejandra Castillo detecta esa posible insuficiencia filosófica en sus últimas líneas, al hablar de un “quizás” nietzscheano-deirideano bajo cuya incertidumbre se cobija, dice, “un ejercicio de nominación desplazada.” Tal nominación desplazada, esto es, tal dar nombre a diversas figuras o des-figuras de un desplazamiento infinito con respecto de la captura hegemónica o metafísica, encerraría la posibilidad —una posibilidad siempre prometida,

UMBRAL

Federico Galende

Hace un par de meses, en una tarde de invierno, presentamos junto a Alejandra Castillo, editora de *Palinodia*, y Sergio Villalobos, quien nos honraba por entonces con una breve visita por el país, el último libro de Alberto Moreiras: *Línea de sombra*. Mi amigo Emilio Gautier estaba en la sala, y por distracción o cansancio se me olvidó agradecerle en aquella oportunidad, en mi condición de coordinador de la mesa, su enorme colaboración en la organización de esa jornada de debate que fue la semana presencial de la *Maestría en estudios culturales*. Como ya no lo volví a ver, juzgué que podía ser este un buen espacio para enviarle todos mis afectos y reparar aquel error. Vaya entonces para Gautier este cariño, que por supuesto trasciende el protocolo simplón de una enmienda. También quiero aclarar que lo que leí en aquel momento no coincide con lo que ahora escribo; en medio de la agitación de aquella semana, mis apuntes fueron hechos en algunos bares de las inmediaciones, en las esquinas o al interior del tiempo que me daba el rojo de los semáforos. A esto debe sumarse que *Línea de sombra* no es un libro fácil

de aprehender, probablemente porque su composición tiende a plegarlo sobre sí mismo, haciendo que la prueba de lo que dice incluya su propio modo de disponerse. Esto es muy importante. Pues poner un libro físicamente a la altura de lo que dice es una ética, y esta ética introduce un vacío que ningún procedimiento teórico es capaz de apropiarse. La ética es lo que le resta o le falta a la identidad de una teoría consigo misma. De ahí que este libro de Moreiras no sea, como ya lo querría una parte del academicismo más pedestre, otra de sus "teorías complicadas", sino una complicación ética ofrecida como vacío al trabajo de la teoría. Esta es "la línea de sombra".

Pero el problema es que no se puede trabajar contra la teoría (o mostrar, como lo habría hecho De Man, que toda teoría es a la vez imposibilidad de teoría) sin tener presente al no-sujeto como esa sobra que cae en el juego mismo de la identificación. Respecto de esto último hay dos observaciones que no estaría mal recordar. La primera tiene que ver con el hilo que une la conferencia que en el año 1936 Lacan da en Marienbad acerca de lo que después conoceríamos como el *estadio en el espejo* y el Seminario que, dictado entre 1962 y 1963, dedicó a la cuestión de la angustia. Si por aquella época Lacan planteó que el tema de la identidad tenía que ver precisamente con la no coincidencia del Yo consigo mismo (por vía de la imagen refleja, el *instante de la identificación* es el *instante de la expropiación*), abriendo, al interior de la identidad, una suerte de vacío referencial o

de *resta* del sujeto, en el Seminario X completaría ese bosquejo mostrando que la angustia es el encuentro frontal del sujeto con la *sobra* de su identidad. Esa sobra que asoma sin perspectiva en la angustia, en otras palabras, es lo que viene a recordarnos que el sujeto no es más que un anudamiento ficticio sobre el vacío del mundo. Por eso la fórmula que, en la línea de Heidegger, empleó Lacan fue la de *falta de la falta* o, si se prefiere, la del encuentro con el no-sujeto.

La segunda tiene que ver con el hilo que une la conferencia que Foucault da en el año 1969, *¿Qué es un autor?*, conferencia a la que Lacan asiste entusiasta, y el documento de introducción a la *Historia de las vidas infames*, que redacta a un par de años de su muerte. Nuevamente, lo que une a ambas conferencias tiene mucho que ver con la cuestión del no-sujeto. En el año 69, Foucault ya tenía muy presente que pensar contra la *filosofía del sujeto* no era lo mismo que postular su inexistencia; el sujeto existe, por supuesto, pero de modo tal que, al igual que el autor, no es más que un dispositivo generado por la mecánica del poder. Sin embargo, y esto se lo debemos a un reciente ensayo de Agamben, las mismas vidas que el poder busca suprimir en la armadura del sujeto son las que, en virtud de un límite de representación o figuración, rompen con esa coraza, emergiendo durante algunos instantes como vidas despojadas de subjetividad. ¿Dónde están esas vidas? Ni adentro ni afuera del archivo, sino en el umbral del texto en el que han sido puestas en juego. Su ausen-

pero sólo prometida como posibilidad, y así nunca prometida—de un futuro. El carácter redentor de este futuro está siempre en juego en la deriva más o menos mesiánica de la (im)promesa de lo posible. Para Castillo, por lo tanto, y no lo dice, pero lo dice sin decirlo, en *Línea de sombra* se juega, sin quizás, el quizás de una redención. La culpa es, una vez más, mía, y más bien larga, pues viene de atrás, de otros libros donde quizá ingenuamente anuncié "la posibilidad de una historia otra, [dable] en acontecimiento como irrupción salvaje." Y está bien, es justo, que Castillo pida cuentas. Y así el pánico esta vez reside en no saber, y en no querer saber, si toda la estrategia de escritura, tanto en *Línea de sombra* como en *Exhaustion of Difference* como en *Tercer espacio*, depende de forma fundamental de una narrativa más o menos secreta—que aflora en todo caso como síntoma—de redención histórica sin la cual no habría lugar de enunciación. Si el motor mismo del proceso de desnominación, si el motor mismo de la negatividad crítica del texto, es la posibilidad precaria de un arresto del proceso, de un logro posible del fin de la desnominación, entonces el motor mismo del proceso es abiertamente contrario a su fin: el texto encubriría un anhelo de nombre, un

anhelo de coincidencia y un deseo de fin del deseo que ya no serían en absoluto compatibles con el proyecto de "rebasar la *repraesentatio* teológico-política." Todo estaría, de hecho, modelado sobre la vergüenza de la falta de representación, y la deriva desnominante, la negatividad deconstructiva, no serían sino farsa encubridora de una voluntad teológico-política secreta. El texto entraría en incoherencia abierta.

¿Cómo tratar de combatir esa posibilidad de lectura? No basta decir que la promesa de una posibilidad no es promesa alguna, pues lo que está realmente en juego, más que a la promesa de la posibilidad, atañe a la posibilidad misma de la promesa. Si el texto promete, el texto miente. El materialismo, para hacerme eco de un concepto en el que Villalobos incidirá dos veces, no es compatible con la promesa, excepto si el materialismo se ha confundido a sí mismo autoentendiéndose como capaz de conocer las leyes de la historia, las leyes del tiempo. Pero, suponiendo que no haya una ley del tiempo, y así tampoco, y menos, una ley del tiempo histórico, ¿quién se atreve a proponer redención? Sin duda precisamente el moralista, para quien la redención funciona siempre como coartada de su capacidad de construcción.

LECTURAS

cia hace así que interroguemos a la política como parte de un proceso de subjetivación que choca una y otra vez contra este *vacío de identidad* o este *umbral de archivo*.

Esto significa que la pregunta por el no-sujeto, a la que muchos tratarían de presarle un cierto dejo de abstracción innecesaria, es una pregunta concreta por la vida misma, por ese umbral de la vida o por ese líquido de lo vivo que tanto el programa de la filosofía política, como el del culturalismo ligado a las políticas de identidad, no han cesado de dejar a un lado. El no-sujeto es entonces lo que dentro de la articulación figurativa del poder permanece como *impensado*. Es este el tema de *Línea de sombra* (y ya lo dijimos: *la línea de sombra* misma, la presencia ética de un vacío o el libro como asomo de un borde inexpresivo), pese a que, como se notará, no es éste cualquier tema, puesto que es la posibilidad misma de la filosofía política lo puesto en juego. ¿Por qué? Porque con la cuestión del no-sujeto Moreiras no le está señalando sólo un límite a las ya trilladas políticas de la identidad; está trayendo a escena una contrariedad que tiene la misma edad que la filosofía política. En los *Confines de lo político*, Esposito planteó por eso mismo que el problema que recurrentemente se le presenta al pensamiento político moderno es justamente el de la separación entre pensamiento y política. Esto sucede porque esa separación es la filosofía política quien la sanciona. Su modalidad es en este sentido la de la *fundación*, motivo por el cual la pretensión que subyace desde siempre a la

filosofía es sentar las bases de la realidad política o esperar que la realidad política se adecue demasiado bien a los postulados abstractos de la filosofía. Si esto así no sucede, es porque en el campo de lo político hay algo que permanece irreducible a la representación; este irreducible es el no-sujeto. Ahora bien ¿qué es el no-sujeto?

Moreiras plantea ya desde los inicios del libro que el no-sujeto no es ni un horizonte positivo ni un ideal a alcanzar, sino simplemente una *restancia* que tiene como modo de estar presente devolver a la justicia, la igualdad o la libertad su condición de principios excluyentes. Así el no-sujeto es el umbral que perdura como inapropiable tanto para el poder político, como para la filosofía política, pero que permite sin embargo elaborar la conclusión de que la filosofía política no ha sido hasta ahora más que un pliegue de la lógica del poder. La filosofía política es poder político y el poder político puede muchas veces ser filosofía; este círculo, es la lógica del sujeto quien lo forma. Pues la imposibilidad de la filosofía política para pensar por fuera de la perspectiva del sujeto la vuelve más parecida al poder, que al pensamiento. Digamos entonces que si la lógica del sujeto es lo que le impide a la filosofía política pensar la política, el umbral como no-sujeto es lo que viene a desnudarlo. El no-sujeto es la revelación radical de la imposibilidad de la filosofía para pensar la política.

Y sin embargo es más que eso. A través de un vasto recorrido que se extiende desde la revisión de la teoría del partisa-

no de Schmitt hasta el neopaulinismo de Badiou, pasando por la configuración del nuevo orden político mundial, Moreiras muestra que el no-sujeto es lo que resiste a los dos modos eminentes de la política actual: la creciente despolitización del orden moderno operada por el multiculturalismo como programa destinado a anestesiarse, por medio de la sobreproducción del parque de las identidades, las consecuencias radicales de la liberación de la lógica de acumulación burguesa en la era del capitalismo global, y su contraparte: el programa teológico-político de refundamentación del orden iniciado por la contraofensiva imperial conservadora del gobierno republicano de Bush como "dispositivo de protección infinito". Puesto en juego pero no representado, dentro y fuera del marco a la vez, el no-sujeto es el borde inasimilable, eso que, *impensado* por el poder, vuelve pensable la tensión entre la despolitización multicultural y la teologización neoimperial. Esta distancia es algo así como el comienzo de un pensamiento sin filosofía.

Pero este comienzo no contesta a la filosofía, en cuyo caso conviene entender que la cuestión del no-sujeto no contrapone a la cuestión del sujeto otro valor u otra realidad. El no sujeto no tiene ningún valor. No es sino esto lo que hace que, no confundiendo ni multicultural ni teológicamente con el poder, no se le oponga al poder como una alternativa a la mano. Si se nos permite volver a evocar a Esposito, ahora a propósito de su noción acerca de lo

El moralista, al poder disponer de la moralidad al servicio de sus propios intereses, necesita siempre poder prometer, y promete que sus intereses *son* la moralidad misma, y que por lo tanto es pura cuestión de aguardar la consumación de los tiempos, pues en ella se verá lo que ahora sólo es dable entrever oscuramente, como en espejo oscuro. Así ha sido siempre para todo moralismo, desde el cristiano al marxista al neoliberal, pasando por todos los pequeños moralismos nacionalistas e identitarios de nuestro pasado y de nuestro presente y de nuestro futuro. No puedo combatir esa posibilidad de lectura para *Línea de sombra*: puedo, sin embargo, esperar que no sea cierta, pues si lo fuera el libro no tendría sentido, y lo habría perdido a través de su propia piedad.

Los libros viven y mueren solos, como todos. Poco importa tratar de arreglar aquí lo que el libro mismo dice o no dice o no llega a decir, y desde luego mis comentarios no quieren reescribir nada ni pueden tener como intención más que agregar un suplemento coyuntural a su táctica de escritura. Todo esto empieza a formar parte, pues, de un contexto retrospectivo. Pero Sergio Villalobos plantea en su texto varias cuestiones contextuales que

son más bien prospectivas, en el sentido de que condicionaron hasta cierto punto la escritura del libro, y que podemos cifrar en su referencia a la "gravedad de las imputaciones" que los lectores de *Revista de Crítica Cultural* malamente podrán identificar, para bien o para mal. Así que habrá que echar una mano. Las imputaciones del caso conciernen a viejas batallas en el ámbito universitario norteamericano sobre la viabilidad de lo que podríamos llamar, para ser fieles a la terminología que insiste Villalobos en usar, una teoría sin condiciones, particularmente en el campo de la reflexión en español, o sobre el archivo hispano-latinoamericano. Teoría sin condiciones no refiere por supuesto a la idea de que se pueda pensar sin cuerpo o sin materia —más bien a la idea de que todo lo pensable es precisamente pensable, y que no hay condiciones del pensar que queden dogmáticamente fuera del alcance del pensamiento en cuanto actividad política. El moralista no puede entender esto, pues para él o ella la condición fundamental e incuestionable del pensamiento es siempre su propia autoafirmación, su propia ventaja.

Y es claro que la batalla generacional está perdida, que la posibilidad de un pensamiento sin condiciones ha llevado a sus fie-

LECTURAS

impolítico, diríamos que el no-sujeto es lo que viene a poner de manifiesto la verdad del realismo. Poner de manifiesto esa verdad significa mostrar que no hay realidad que pueda sustraerse a la producción del poder y a las estrategias de la fuerza. El no-sujeto (y estoy conciente de que esta interpretación mía no es algo con lo que esté muy de acuerdo Moreiras) es una dislocación por medio de la cual queda al desnudo el procedimiento técnico de producción de la realidad. Detrás de todo orden real, de toda estabilidad, de toda operatividad jurídica se oculta una violencia fundamental. Pero en la medida en que el no-sujeto no es una *tekné* que se oponga como valor a esta realidad producida, la extensión de la realidad coincidirá con la extensión del sujeto, haciendo que no haya más realidad que la realidad. He aquí el realismo político que el no-sujeto expone en el mismo punto en el que disloca.

Es de suponer que esta dislocación no radica en una transformación de la realidad (en cuyo caso estaríamos todavía atrapados en una teoría de la hegemonía), sino en un poner a la realidad ante el *más allá* de su posibilidad. El no-sujeto es así una especie de exceso en la realidad misma, memoria no figurada, asomo de un vacío en el corazón de la época. A la vez esta dislocación de la época (no abstracta, pero sí *harto* compleja) no puede ser llevada a cabo sin someter la propia época a la condición de espacio de producción de la misma filosofía. La filosofía política en la era de lo moderno es un dispositivo mo-

derno del poder de la época. Al igual que el horizonte de lo *impolítico*, entonces, el no-sujeto niega a la filosofía política dos veces: por estetizante y por inviable.

Respecto del primer punto vale la pena mencionar que en su *Filosofía del hitlerismo*, Levinas no colocó la palabra *filosofía* por casualidad. Buscaba muy probablemente hacerse cargo de uno de los modos que tuvo Goebbels de definir aquella filosofía: "Nosotros, los que modelamos la política moderna alemana, nos sentimos artistas (filósofos) a quienes se ha confiado la gran responsabilidad de configurar a partir del material crudo de las masas la sólida estructura de un cuerpo acerado". No tenemos suficiente espacio aquí para considerar todo lo que en *La obra de arte* Benjamin hizo respecto de esta estética en manos de la filosofía. De modo que pasemos al segundo punto. El no-sujeto niega a la filosofía política como inviable toda vez que, como sugirió Esposito, la política tiene en su centro un elemento -el conflicto del poder- que resulta irreductible a las exigencias representativas de la filosofía política.

La irreductibilidad del conflicto y la cuestión del no-sujeto se asemejan en el hecho de que ambos participan o se exponen como un *factum*, es decir, como aquello que la filosofía del sujeto se esmera en vano por negar. En este sentido podría afirmarse que el no-sujeto no es un accidente que le viene dado a la filosofía política o a la lógica del poder desde el exterior, sino un *plus* que la misma lógica del poder

ilumina en el momento de su negación. La lógica de la subjetivación hace su síntoma en la producción de un plus de la vida no articulado por ella. Luego, la vida niega al sujeto en el mismo sentido en que la lógica del sujeto se erige como negación de la vida. De ahí que el *otro* como subalterno sea menos una identidad que un *otro* respecto de la identidad misma, el resto que viene a exhibir que la hoy consagrada política de la identidad es una *filosofía del fin del otro* en estado involuntario de incompletud.

Moreiras escribe por eso que "pese a que la globalización divide hoy tendencialmente el mundo entre amigos y enemigos injustos, tan fáciles de ser llamados terroristas internacionales, hay otra posición, que es la del no-amigo". No creo que cometamos ningún exceso si ahora decimos que este no-amigo es el propio libro que comentamos, un libro que es a la vez más que una teoría y menos que una demostración, una *línea de sombra* entre la visibilidad argumental del poder y la resignada oscuridad del mutismo. Esa línea lo sitúa fuertemente ante su tiempo: lo pone por un lado a exhibir con valiente nitidez cómo visibiliza la lógica del sujeto en la edad triunfante de la academia multicultural, y, por otro, lo obliga a pensar el oprobio de la época sin apelar a ninguno de los efectos que la técnica pone a la mano. Llamamos *línea de sombra*, entonces, al acto por medio del cual la política se trasciende en una ausencia, una línea más delgada que el valor pero más gruesa que la nada.

les -los fieles de esa única posible militancia sin ganancia, la militancia universitaria en pro de una universidad sin condiciones, en pro de la libertad académica, en pro de la consistencia de la universidad consigo misma- a una aparente derrota política, de la que es difícil pensar que podamos salir indemnes en tiempos en los que la corporatización universitaria y la rejerarquización de los espacios académicos han reducido absolutamente la posibilidad de libertad en tantos ilustres lugares. Las universidades norteamericanas de elite consumaron en los años noventa una serie de campañas de capitalización en las que lo que estaba en juego era la posibilidad misma no dada a las universidades estatales de poder sustraerse al proceso de corporatización neoliberal para proyectos de investigación fundamental. Dada una autonomía financiera, las universidades que la gozaran no tendrían que ceder a imperativos del mercado y a orientar sus agendas de desarrollo científico e intelectual atendiendo a deseos o necesidades marcadas por las políticas de empresas, fundaciones y otros organismos estatales, paraestatales o privados de financiación. Pero el resultado, al menos para las humanidades, ha sido en general nefasto: las universidades públicas sienten la presión

predecible, y en las universidades privadas los varios decanos y prebostes están ahora sentados sobre cientos de millones de dólares a distribuir, con la consecuencia quizás inevitable de que muchos profesores universitarios -hay por supuesto numerosas excepciones, a nivel personal y a nivel colectivo- han quedado reducidos a sicofancia abyecta (se trata, a la vez, de demasiado dinero en general como para poder renunciar a él enteramente, y de demasiado poco en particular como para poder renunciar a él enteramente). Y esto iba a traer y seguirá trayendo consecuencias, y es lamentable que la generación de estudiosos que está siendo formada hoy tenga que partir de tal situación como constitutiva de normalidad académica, sin poder verla como la distorsión viciosa que realmente es.

En las universidades públicas las humanidades están en vías de desaparición excepto estrictamente en la medida en que puedan acomodarse y someterse a las demandas del mercado, incluyendo las demandas políticas del mercado, como por ejemplo darle contenido a la estructuración multicultural de lo social a través del apoyo casi exclusivo a políticas identitarias y a otras iniciativas biensonantes (interrelación ciencias/humanidades, li-

LECTURAS

EL AMIGO DEL PENSAMIENTO

Sergio Villalobos-Ruminott

1. En un texto inaugural del pensamiento social contemporáneo: "la ciencia como vocación", Max Weber, el sociólogo alemán que sometió a paranoica revisión el conjunto casi infinito de matices de la palabra racionalidad, elaboró su posición respecto al estado no sólo de la sociología como ciencia, sino de la universidad alemana del periodo. La sociología, nos indica Weber, en cuanto disciplina universitaria, no debe estar contaminada de las urgencias de la vida cotidiana de las sociedades, sino más bien entrar en el corazón de lo social para, una vez allí, desactivar su ideológica demanda de certezas y comprender las dinámicas profundas que la configuran. La ciencia como vocación implica entonces una cierta distancia entre el qué hacer mundano y la universidad como nicho en el que el tiempo se detiene y el saber se hace posible. Sin embargo, lo que llama la atención no es sólo la ingenua división entre saber y tiempo, entre ciencia y sociedad, sino la concepción de

universidad como lugar que resiste al tiempo y a su vertiginosa demanda. La neutralidad valorativa, forma metodológica del desinterés humanista, tan criticada y desenmascarada como ideología cientificista, funcionaba en el argumento weberiano precisamente como freno de la incesante temporalidad de la política, y por ello, aún cuando fuese una toma de posición científica, no lograba esconder su trágica conformación también política. La diferencia entre conocimiento desinteresado y actividad política era ya una distinción política que refundaba una supuesta distancia entre universidad y sociedad.

La distancia, leída como resistencia, entre aquello que nos convoca en la universidad, y aquello que nos justificaría en la sociedad, parece hoy haberse disuelto. La misma diferenciación, tan cuidadosamente vigilada desde Kant, entre universidad y contexto, pareciera invertirse en una suerte de indistinción generalizada a la que Willy Thayer o Bill Readings, entre otros, han llamado indiferenciación. La misma producción y circulación del saber universitario ya no podrían ser remitidas, sin flagrante miopía, a las dependencias, incluso virtualizadas, del recinto universitario. La sociedad en general se ha universalizado y, a la vez, la autonomía del discurso universitario, su distancia y promesa crítica se ha disemina-

do en los infinitos contornos de lo social, perdiendo con ello el potencial crítico hermenéutico que hasta ese momento monopolizaba. Esta indiferenciación ha hipotecado la promesa emancipatoria que justificaba a la misma universidad en cuanto institución de vocación universal, dejándola subsumida, sin distancia ni reposo, en la pura facticidad. La indiferenciación también es una imposibilidad de establecer un lugar mediador para el conflicto de las facultades, y con ello, también se presenta como fin de la predominancia de un discurso capaz de contener en el campo de su racionalidad una explicación coherente del mundo. En ese lugar, la ciencia no aparece más como ejercicio de una vocación, sino como destino de la especie. La racionalidad autorreferida que Weber reivindicaba como salvación frente al mundano transcurrir del tiempo, se ha volcado a ese tiempo. La ciencia encargada de pensar lo social está profundamente indiferenciada en el corazón de lo social, siendo parte de sus dinámicas, sin distancia ni neutralidad. Entonces, ¿para qué la universidad?

2. En un texto final de Jacques Derrida, poco antes de su muerte, éste volvía a insistir en la cuestión de la universidad como instancia en la que es necesario habitar y resistir. La *Universidad sin condiciones*, título de

teratura y tecnología, arte y derechos humanos, etc.). Pero en las privadas, la nueva fuerza que viene con la capacidad financiadora de los decanos y sus jefes y aliados, enloquecidos en un ansia de reforma que encubre una amplia voluntad de desmantelamiento de todo lo que no se ajuste a un principio de productividad englobado y definido en los diversos "planes estratégicos" preparados sin cesar, los principios de autodeterminación universitaria, que son pareja histórica de la libertad académica en cuanto tal, están siendo gravemente socavados. O te sometes a las agendas con frecuencia siniestramente autoritarias que los equipos administrativos designan para ti, o te quedas fuera del reparto, y así fuera de toda capacidad de decisión, e incluso fuera de la interlocución y del derecho a la interlocución. Muchos colegas no tienen dudas y saben con quién aliarse en la nueva configuración, y otros, aunque sumidos en un patético mar de dudas, también optan por lo que creen tuertamente su propia conveniencia. Este es al menos parcialmente el sustrato de los comentarios políticos de Villalobos, incluyendo sus comentarios *ad hominem*.

Y sí, dada esa configuración, y según en dónde caigas y hayas

caído y con quién estés, lo mejor es largarse sin mirar atrás —si uno tiene la suerte de poder hacerlo, como ha sido mi caso; pero esto importa poco o sólo me importa a mí. Aunque uno no se larga, me parece, porque el pensamiento aquí o allá sea todavía ontoteológico, sino porque, dado el panorama general, se cansa sin más de pelear batallas que no se pueden ganar dadas las configuraciones de grupos de votos, dado el conformismo o la timidez o la cobardía de algunos y los abusos de poder de otros, dada la falta general de apoyo. Y uno acaba viéndose convertido, trivialmente, en algo muy parecido al no-sujeto, al menos respecto de esa institución. Entonces, ¿qué pánico específico motivan las palabras de Villalobos? Lo fundamental es saber si esa "gravedad de las imputaciones" responde a algo derivable de *Línea de sombra* o no: si es cierto que *Línea de sombra* deba o pueda hacerse cargo de imputación alguna desde ese campo político-profesional.

Si la escritura es teórica, si hay escritura sin condiciones, o si la escritura quiere avanzar hacia lo incondicional, no en el sentido de no hacerse responsable de lo real, sino precisamente en el sentido de hacerse totalmente responsable de lo real, si la es-

LECTURAS

una famosa conferencia que reaparecerá en su libro *Sin coartadas*, muestra que la única posible militancia no marcada por las determinantes onto-teológicas del pensamiento instrumental moderno es, precisamente, la militancia sin ganancia en una defensa radical de la universidad sin condiciones, pues el desmantelamiento generalizado de la universidad no es sino el desmantelamiento generalizado del espacio del pensamiento. Pensar es suspender una militancia, alterar un compromiso, sancionar una renuncia, la renuncia a las urgencias pragmáticas impuestas por la dinámica incesante de una temporalidad espacializada en el mercado mundial que ahora, más que nunca, subsume sin condiciones la otrora agenda universitaria. La *universidad sin condiciones* es una condición fundamental para un pensamiento de lo político que no se traicione a sí mismo en la necesidad de dar respuestas a las infinitas demandas de sentido actuales. El espacio de la universidad que no se somete a la otrora agenda estatal-nacional o a la actual agenda axiomática del mercado, es el espacio del pensamiento, una suerte de afuera radical de toda certeza, ahí donde el lenguaje des-opera su oferta crítica, donde el rendimiento es puesto en suspenso, donde la resistencia aparece como desistencia, es decir, el espacio que hace posible al mismo pensamiento

como vocación. Pero, ¿existe un espacio así? ¿No será que la universidad es precisamente la colonización de dicho espacio? Eso que hoy llamamos pensamiento como vocación, militancia sin ganancia, renuncia y éxodo, no tiene lugar, no ha tenido lugar como si se tratase de una eventualidad subsumida en la lógica transversal del tiempo. Ese no tener lugar, esa pura posibilidad, que es la posibilidad del pensar, es también la posibilidad de una universidad sin condiciones, es también la posibilidad que siempre nos anuncia, como buena nueva, el amigo del pensar, aquel que sin ostentar una política que justifique su presencia, queda en vilo y abierto al advenir de lo político, cuya diferencia irrenunciable con respecto a las formas instrumentales de la política no estriba en una sublimidad ética o una solidaridad humanista, sino en un ineludible rigor materialista advertido de las exigencias por subsumir el pensamiento crítico a la producción de siempre renovadas imágenes del mundo. El amigo del pensamiento es el enemigo de los verosímiles epicales que hacen de la universidad una máquina categorial.

3. Ha aparecido el último libro de Alberto Moreiras, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*. Lo ha publicado una editorial amistosa, Palinodia, y se está presentando en

esta universidad (ARCIS), en muchos sentidos *mi* universidad. La universidad que interrumpió desde el problemático desorden de sus currículos y perspectivas intelectuales, el sosegado transcurrir transicional de los saberes sociales en los años post-dictatoriales. Y todo ello encierra una soterrada coincidencia, pues se trata de un libro sobre la crisis del pensar, aquí y ahora, en una gran universidad, ésta, también en crisis. Junto con ello, se trata, vaya coincidencia, de un libro de Alberto Moreiras, profesor de la academia norteamericana que justo ahora acaba de emprender su éxodo, justo cuando su libro deslinda el pensamiento del no sujeto con respecto a todas las formas, más o menos inteligentes, de políticas del sujeto, tan abundantes en las agendas emancipatorias y onto-teológicas de la academia contemporánea. Alberto no estará más en la Universidad de Duke, y su pensamiento, formador de muchas generaciones olvidadizas, que organizan congresos criollistas a espaldas del amigo, no surgirá en el medio de la academia norteamericana para contradecir, sin ganar algo más que enemigos, el pragmático consenso de los tiempos. Su ausencia debe ser leída como gesto teórico, la coincidencia de su éxodo efectivo —de su cambio de casa— y de su despedida radical con respecto a los límites, todavía onto-teológicos del pensamien-

critura no empieza por acotar el campo de lo pensable hacia lo moralistamente deducido como bienpensante, si el pensamiento quiere ser moral desde su propia determinación, y no desde espúreas determinaciones ocasionadas en el pragmatismo político-académico, la cuestión es saber si todavía es cierto que una escritura, que un proyecto de escritura o de pensamiento ejercitado sobre esa voluntad, sin prejuiciar por supuesto su éxito, es siempre de antemano un pensamiento reaccionario o anti-político. Y no es tan fácil contestar que no. Sin duda es reaccionario, por definición, ir contra el espíritu de los tiempos, y es también anti-político, si uno se piensa de izquierdas, negarse a entrar en el cálculo de probabilidades que puede apoyar agendas de poder académico más o menos de izquierdas, o relativamente de izquierdas comparadas con otras, aunque estén fuertemente contaminadas de moralismo. El problema es grande, pues tiene que ver con el compromiso, y cabría citar a Kant otra vez a favor de una posición sin compromiso: "No puede haber medias medidas aquí. No sirve de nada arbitrar soluciones híbridas tales como una concepción de lo correcto a medias entre lo correcto y lo útil."

Ese fue, por ejemplo, el problema con el que hubo que lidiar en cuanto al grupo de estudios subalternos latinoamericanos, sobre el que Villalobos directamente me interpela (el prólogo de *Línea de sombra* efectivamente dice, como notaba también Castillo, que el libro es consecuencia de reflexiones previas a propósito de la subalternidad, entendida a pesar de todo como concepto de campo.). Algunos de los miembros de ese grupo me acusaron a mí y a algunos más (un poco ridículamente, me parece) de carrerismo, oportunismo, ansia desmedida de poder, intentos de apropiación indebida (¡del grupo!) y falta de política, entre lo que fue puesto por escrito, por la sencilla e incontestable razón de que no nos plegamos a su política, y de que cometimos en algún caso la falta de respeto de decirlo, en un contexto en el que la política alternativa era supuestamente todavía más moralista, más vendida a intereses estrictamente académicos, más comprometida con las corruptelas habituales. Así que podría decirse que fuimos reos de cierto radicalismo, al querer mantener en su integridad nuestros propios intereses teóricos, y al no querer ceder a presiones de cambio y de acomodación discursiva. Pero en el proceso de las descalificaciones

LECTURAS

to de la izquierda contemporánea, marcan no el fin de la deconstrucción como proyecto político universitario, pues nunca lo fue, a pesar de las sentidas e insistentes demandas que le exigen una política, una encarnación, una proposición de subjetividad. Esta coincidencia marca el fin de la complicidad estudioculturalista entre una deconstrucción reducida a método de lectura y cita y un fetichismo culturalista que ensaya su pre-potencia, su irreflexión, en la incesante producción de saberes epocales. Y todo ello es, será y ha sido siempre castigado.

Ya en *Tercer espacio* (1999), cuando el ánimo general de los académicos metropolitanos se debatía entre unos estudios literarios fuertemente tradicionales y unos estudios culturales escasamente materialistas, se nos decía que aún era posible entretenerse con la literatura latinoamericana desde un tipo de interrogación ajena a los binarismos y dicotomías de la razón imperial y académica contemporánea. Sin embargo, ese fue un libro silenciado, cuando no denunciado, como intento teórico por resucitar a la literatura, que entre otras cosas, raras veces había sido interrogada desde perspectivas ajenas a las sociologías y antropologías de la ciudad letrada, el estado nacional y su formación y la configuración identitaria del canon regional o nacional. Para recordar a Paul Veyne podría-

mos decir: "cuando no se ve, no se ve que no se ve".

Luego, en *The Exhaustion of Differences* (2001), se nos hacía evidente que el fetiche estudioculturalista de la otredad y de la diferencia, reducida a distinción sociológicamente explicada y culturalmente investida (híbridos, heterogeneidad), había quedado, por ello mismo, expurgada de sus supuestos potenciales emancipatorios, y se nos proponía ir más allá de las modas académicas, a pesar de las incomodidades que tal desplazamiento produjese en una generación de militantes de izquierda que, de la noche a la mañana se había quedado no sólo sin objeto sino también sin contexto, sin historia.

Ahora, este "lento trabajo de la negatividad" cierra su circuito destructivo al proponernos un pensamiento de lo político desmarcado del investimento subjetivo e instrumental, tan caro a la onto-teología occidental. Por ello, no sólo es fácil advertir una sutil continuidad en sus insistencias, sino también anticipar el sentido reclamo de aquellos que despojados del núcleo afectivo de sus militancias cotidianas, no escatimarán recursos en denunciar el secreto corazón reaccionario de su propuesta. Eso es lo que Paul de Man tempranamente llamó *resistencia a la teoría*, sólo que esta vez, dada la gravedad de las imputaciones, esta resistencia se presenta

así misma como única "alternativa" a la razón occidental (¿no ha sido ésta la estrategia metafísica por excelencia, la de pretender siempre un *nuevo comienzo* de la historia?)

Por todo ello, tendríamos que repetir el obvio presupuesto que anima el trabajo de Alberto: la deconstrucción nunca fue una política sino una resistencia con respecto a las urgencias incesantes de un mundo irreflexivo, una desistencia con respecto al pensamiento enfático y militante, no desde la neutralidad pretenciosamente científica o valorativa del humanismo, sino desde la única afirmación que no hace negocio hoy día: pensar es habitar la destrucción del fetiche que el discurso universitario erige como justificación de sus inquietudes pragmáticas. Pensar como destrucción es habitar sin apuros la soledad, y desde allí anunciar la buena nueva. El pensador es el amigo, pero el amigo no nos promete una falsa aquiescencia con los hechos, este amigo nos evoca la materialidad incorruptible del devenir, sin suavizar la precariedad de la existencia con alguna alusión militanista. Este amigo no es un amigo en el sentido onto-teológico, sino más bien un enemigo, pues nos lleva a la confrontación radical con nuestras auto-sostenidas esperanzas. Por ello, el hecho de que Alberto se haya ido y la aparición del *no sujeto de lo político* coin-

y deslealtades que siguió a la primera formulación de las acusaciones, en el transcurso de una conferencia en Duke en otoño de 1988, dejó de estar mínimamente claro que fuera posible distinguir entre las políticas y los comportamientos personales de algún miembro del grupo y el peor comportamiento concebible de cualquier concebible antagonista común. Pasaron cosas inaceptables, y algunos de nosotros decidimos, pura y simplemente, abstenernos del juego y romper con el grupo y con sus acólitos y aliados y con cualquier agenda que tuviera que ver con ello—no con la necesidad de tematizar en nuestro trabajo el interés y compromiso con lo subalterno si nos parecía, sino con la conveniencia de acomodación discursiva o política a formas de ser y pensar de algunas personas que nos habían demostrado de sobra que era mejor mantenerse lejos de ellas. Eso fue lo que rompió el grupo e hizo imposible la continuidad o vigencia del proyecto colectivo, y desde luego no hay nada que lamentar por ese lado para los que vivimos el proceso tal como yo lo viví. El grupo lo rompieron ellos, no nosotros, pero bien roto quedó, pues era inviable. Seguimos a lo largo de los años siendo amigos a título privado de la gente que nos pareció que

lo merecía y lo merece, incluyendo por supuesto a varios de los fundadores. Pero no de otra gente. Lo cual no significa necesariamente que nosotros hayamos tenido razón en nuestras posiciones y los demás no. Cada uno tiene la razón que puede. Y, en cuanto a comportamientos y oportunismos e insidias personales, allá cada uno con su conciencia, y además ya se sabe: los malos que no paguen por serlo en este mundo se irán al infierno.

El episodio subalternista, con su cierta amargura puntual y su estela de fracaso en la opinión del campo, que tanto placer estúpido deparó, fue sólo uno más, porque hubo también otras batallas, aunque no todo el mundo estaba en posición de percibir su especificidad. En realidad casi no la había, pues todo venía a ser lo mismo: nosotros, los "imputados" por unos o por otros, resultábamos demasiado teóricos y así eurocéntricos, imperialistas, arrogantes, medio franceses y absolutamente impermeables a la colonialidad del poder, o lo pasábamos demasiado bien fumando en los bares de los hoteles o teníamos demasiados estudiantes—y eso cuando el hecho de ser español, por ejemplo, no se consideraba de entrada una bajeza imperdonable. Yo acabé por darme cuenta de hasta qué punto todas esas imputaciones, en su aparente gravedad, es-

ciden en anunciarnos una ausencia. Lo político, a diferencia de las formas sustantivas de la política que encarnan sus militancias alrededor del núcleo subjetivo de lo real, consiste en elaborar un pensamiento en torno a esta ausencia. El no sujeto de lo político, no es sólo la carencia de un sujeto específico que articule el plan de batalla, sino la sustracción de lo político desde cualquier principio subjetivo estructurador, pues “no todo lo que hay en el mundo se divide entre sujetos y objetos”. El que nos trae la buena nueva del pensar nos advierte del no sujeto no sólo como un amigo o enemigo, sino como una ausencia, pero no sólo como no-presencia, sino en cuanto subversión radical de cualquier metafísica de la presencia, una sustracción con respecto a la espantosa operación dicotómica que desde Carl Schmitt estructura al pensamiento sobre la política. El pensador nos advierte del no sujeto como aquel que es, precisamente, el no-amigo y el no-enemigo: el subalterno. Pero Alberto ya no usa mucho esta noción, ¿Será entonces que el no sujeto es una nueva proposición de pensamiento que va más allá del subalternismo? ¿Habrá Alberto considerado que el subalternismo terminó por ser una categoría totalmente reappropriada y reinscrita en el campo de las militancias onto-teológicas? Al menos ese es, todavía, un debate pen-

diente. Y un debate mucho más relevante que la de pretender explicar el nudo teórico del libro de Alberto. Su propuesta es simple: destruir el corazón afectivo de las militancias onto-teológicas contemporáneas, es decir, pensar lo político sin sujeto. *Ahí estamos y ahí debemos permanecer.*

4.- Por ello este es un libro, obviamente, problemático. No sólo por su lectura crítica del núcleo duro de la izquierda teórica contemporánea, donde destaca su evidenciación del falso debate entre Ernesto Laclau, Judith Butler y Slavoj Žižek, falso en la medida en que los tres parten de las mismas premisas y llegan a conclusiones demasiado familiares. Tampoco es un libro problemático porque evidencie el núcleo metafísico y antropológico de la noción de multitud en el best-seller de Hardt y Negri. Ni porque muestre el corazón metafísico occidentalista del indigenismo contemporáneo. Es un libro problemático por que no cabe en el sistema de ascensos y méritos de la universidad moderna, no contribuye, no prueba ni se presta para usos indiscriminados. Tampoco se guarda en una complejidad barroca a la espera de un mago descifrador; es una simple proposición, un libro en extremo sencillo, que sólo nos propone: ¿qué sería pensar lo político más allá del principio subjetivo estructu-

rador del pensamiento moderno? Y eso molesta, eso descoloca y asusta. Pues el acolchado anillo metafísico hecho de intelectuales y jóvenes promesas que habitan la universidad moderna, siente sus secretas militancias, sus compañerismos y meritocracias sociales cuestionadas: ¿cuál es su política?, ¿qué vínculo establece con lo social?, ¿cómo problematiza la cuestión del intelectual?, se nota que es un libro de pensamiento abstracto, no sirve para la política, etc. Pues bien, muchas gracias, de eso se trata, de no confundir el rigor del pensamiento en su propio devenir negativo, con la cómoda renuncia a pensar en nombre de una alteridad ya otrificada y convertida en capital simbólico de un saber que no se piensa a sí mismo y que circula como receta universitaria de conciencia social. Alberto renunció con esto y sus anteriores libros al amiguismo onto-teológico y eso cuesta caro, aunque es un precio digno de pagar cuando se tiene al pensamiento como vocación. Nosotros, lectores arrimados, debemos ser inclaudicables en señalar nuestras diferencias, nuestros desacuerdos y nuestras irreconciliables sospechas, pero también debemos estar a la altura de su propuesta, pues lo que el libro nos anuncia, sin llegar a decirlo de manera clara, es precisamente, la buena nueva del pensamiento: ¡En hora buena!

condían nada más que la agenda propiamente privada de sus proferidores, y así venían realmente a resultar lo mismo de siempre: apoteosis moralista, torvo moralismo académico de los que querían a toda costa ganar, pues les iba todo en ello, y les costaba. Y es cierto que *Línea de sombra*, con sus más y sus menos tales como sean, es mi respuesta, por acción y omisión, a todo lo que hizo crisis final justamente alrededor del 11 de septiembre de 2001, en la conferencia de la Asociación de Estudios Latinoamericanos en Washington; y también que, por lo mismo, marca mi absoluta distancia presente y futura con respecto de cualquier compromiso latinoamericanista, ya subalternista, ya de cualquier otra adjetivación. No renuncio a pensar en español ni a pensar sobre el archivo latinoamericano. Pero renuncio absolutamente a pensar en mí mismo como miembro de un colectivo profesional –el latinoamericanismo en humanidades, sometido a las graves condiciones de deterioro que su inscripción institucional presente acarrea, mucho más allá de los destinos del grupo de estudios subalternos, cuya precariedad era no más que un síntoma– que constituye hoy, en mi análisis, no un apoyo a lo político, sino una rémora para todo lo que concebiblemente me puede interesar, en

política, y fuera de la política. No es en absoluto cuestión de diferencia de opiniones, sino que es una cuestión de libertad intelectual, pues me parece que no se puede pensar, ni siquiera vivir, en un departamento, en una universidad, o en un campo profesional donde los parámetros del discurso están imparablemente sometidos a una absurda policía profesional de carácter fuertemente antiteórico, piadoso, conformista (a pesar de las apariencias), corrupto, envidioso y en ocasiones abiertamente brutal. Esto es contingente y no necesario, pero así nos tocó irlo viviendo, a mí y a mis amigos, a partir de cierto momento. Así que no uno sino varios éxodos y rupturas han sido necesarias. *Línea de sombra* se escribió en los años sombríos que siguen al 11-S, y que también marcaron el fin de ciertas configuraciones prometedoras, algunas más que otras, en cuanto a formación de campo intelectual. ¿Cómo negar esas presiones? Es cierto que motivan cierta determinación autográfica en mi escritura, y que es, para mí, indecible si tal precariedad puede en última instancia leerse también como inductora de moralismo, aunque sea un moralismo inverso, aunque sea el moralismo de la denuncia del moralismo. Pero no lo creo.

REVISTA DE CRÍTICA CULTURAL

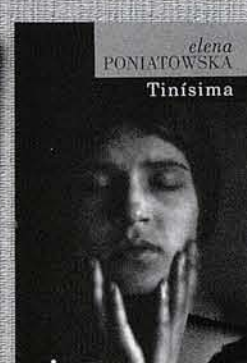
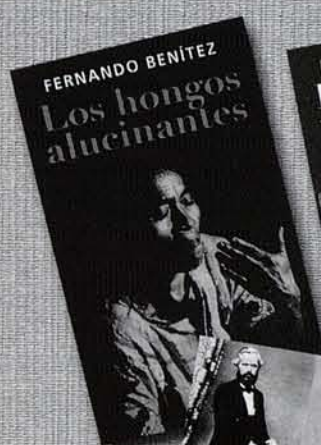
www.criticacultural.org

suscripciones y números anteriores: (56-2) 563 0506
revista@entelchile.net / anamariasaa@hotmail.com



LOM ediciones presenta:

Colección Bolsillo



Autor
Carlos
Monsiváis

Premio
Juan Rulfo
2006



Biblioteca de Bolsillo es una iniciativa del cuarteto de Editores independientes:
LOM (Chile) - ERA (México) - Trilce (Uruguay) - Txalaparta (País Vasco, España).

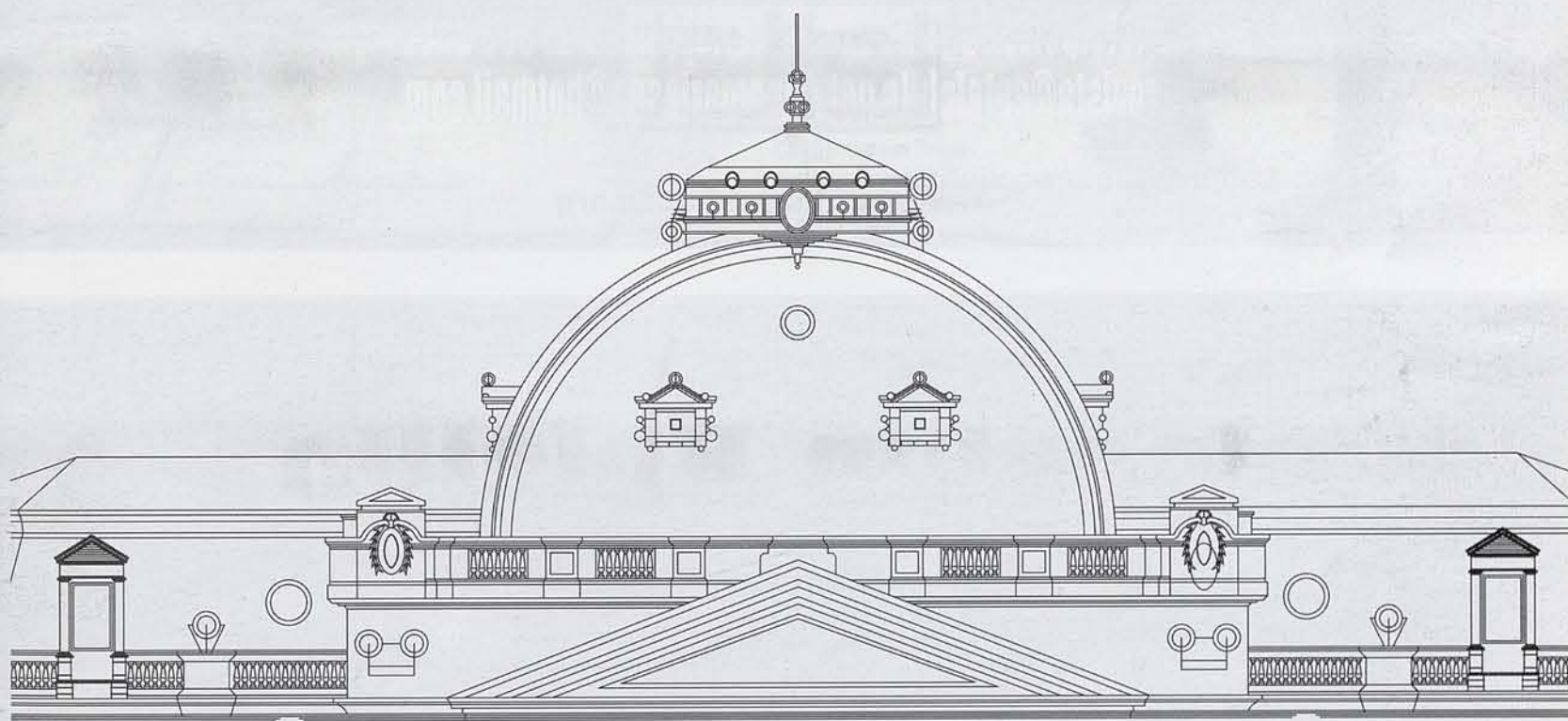
M A C

Museo de Arte
Contemporáneo

Facultad de Artes
UNIVERSIDAD DE CHILE

ANIVERSARIO M A C

1947 - 2007



60 años marcando tendencias Colección | Nacional | Internacional | Diáspora |

Ópera Prima | MAC en Tránsito | Arquitectura | Zona de Riesgo | Latinoamericano www.mac.uchile.cl

MAC PARQUE FORESTAL Monumento Nacional | Parque Forestal Sin Número | Metro Bellas Artes | Santiago- Chile | +56-2-9771741

MAC ESPACIO QUINTA NORMAL | Edificio patrimonial | Matucana 464 | Metro Quinta Normal | Santiago- Chile | +56-2-6817813

Valparaíso, Chile, 2006

H'sH

presenta:

EL CATALOGO

del

Encuentro Internacional
de
Espacios de arte
Independientes



www.hoffmannshouse.org

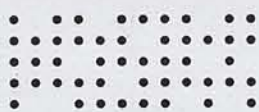
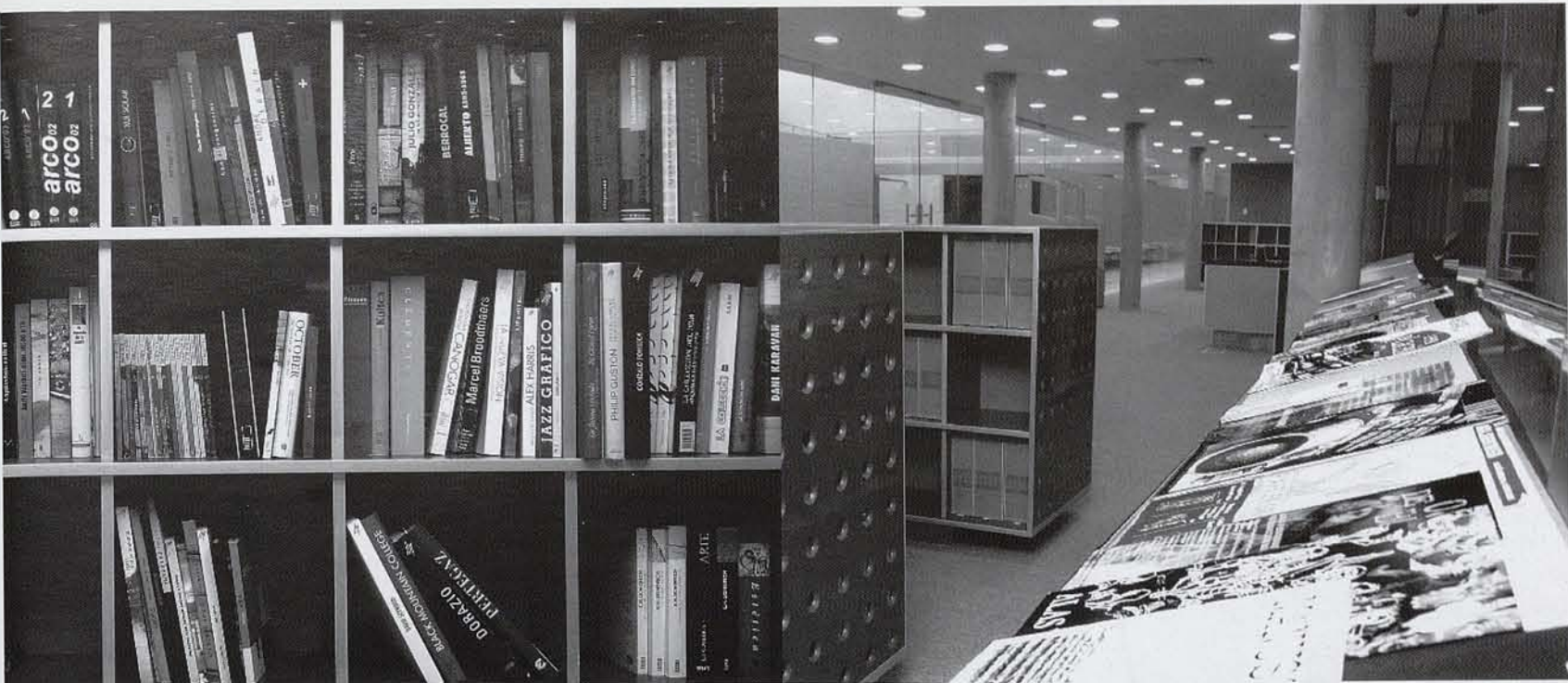
Handle with Care

Mujeres Artistas en Chile (1995 - 2005)

Museo de Arte Contemporáneo - Espacio Quinta Normal - Av. Matucana 464 - metro Quinta Normal
Santiago de Chile - marzo - abril 2007 - www.handlewithcare.cl

CONSEJO NACIONAL
DE LA CULTURA Y LAS ARTES
FONART

MAC
MUSEO DE ARTE
CONTEMPORÁNEO
FACULTAD DE ARTES
UNIVERSIDAD DE CHILE



**CENTRO CULTURAL
PALACIO
LA MONEDA**

**CENTRO DE
DOCUMENTACIÓN
DE LAS ARTES**

Plaza de la Ciudadanía 26
Santiago, Chile
www.ccplm.cl

informaciones: cdocartes@ccplm.cl
(56 2) 355 6536 / 355 6517

Centro de Documentación de las Artes

**Archivo de artes visuales
chilenas contemporáneas**

Catálogo en línea
www.centrodedocumentaciondelasartes.cl

UNISAT



Colección de Arte Contemporáneo Chileno

Víctor Hugo Bravo, Piano-Araña, 2005



MUSEO DE ARTES VISUALES

**Museo de Artes Visuales
Fundación Cultural Plaza Mulato Gil de Castro**

José Victorino Lastarria 307, Santiago, Chile
(56-2) 664 9337 / www.mavi.cl / info@mavi.cl

GALERIA METROPOLITANA

Curatoría 2005
ARTE E IMAGEN

Foto Carné
Joaquín Luzoro

Desde el Borde de la Galaxia
Incas of Emergency

Surface
Nicolás Sánchez

Deposite Aquí
Angie Saiz y Catalina Túca

L'Oréa
Cristóbal Allende, Paula Terc,
Nicolás Miranda y Claudia Lee

Se cambia para llenar vacíos
Yennyferth Becerra

The South Project / Conferencia
Wellington Gathering
New Zealand

Allí hay alguien o algunos (o 11.685 noches)
Carlos Capelán (Uruguay)

Entre Santiago y Buenos Aires hay más de mil cien kilómetros
Colectivo P/a
Periférica
Centro Cultural Borges
Buenos Aires, Argentina

Trabajo en Agua
Josefina Guilsasti e Isabel del Río

Sound Sound Sound
Felipe Mujica

Objetos Parciales
Mariela Leal

Curatoría 2007
MUROS, LÍMITES Y FRONTERAS

Galería Metropolitana
Aña María Saavedra - Luis Alarcón
www.galmet.org

Curatoría 2006
PUEBLO, MASA, MULTITUD

Pachamama
Iván Navarro + Hueso Records
(en colaboración con M-100)

Masacre de Puerto Montt
Luis Camnitzer (Uruguay)
Curatoria: INCUBO

Chile Internacional
Eva-Christina Meier / Andreas Fanizadeh (Alemania)
(en colaboración con IFA / Goethe Institut)

Efecto Afecto
Claudia del Fierro (con Beatriz Carrillo)

Mémoire en demeure / Conferencia
un projet de Tadashi Kawamata
Saint-Thelo, Bretaña, Francia
Eternal Network - Nouveaux commanditaires

El siglo: Líneas y fronteras
Tom Nicholson (Australia)
Curatoria: Zara Stanhope
Sweet Potato
Daniel Malone (New Zealand)
Curatoria: Danae Mossman
The South Project / TRANSVERSA

The tango of the spirit of Marcel Duchamp as Rose Selavy and de geist von Joseph Beuys.
David Medalla / Adam Nankervis
Curatoria: Alexia Tala
DEFORMES (I Biental Internacional de Performance)

Toma
Carolina Ruff

Indomite
Leonardo Ortega

docena
Pablo Núñez

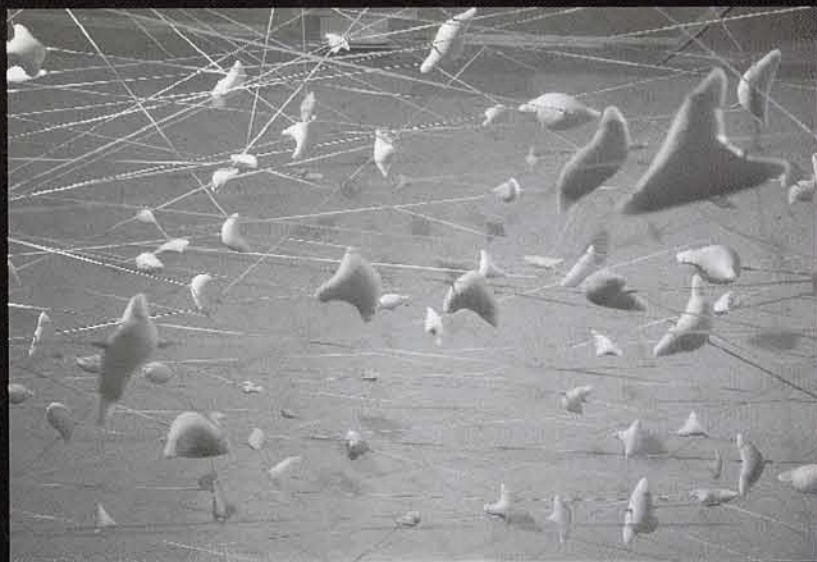


www.incubo.cl

14 FEB 2007



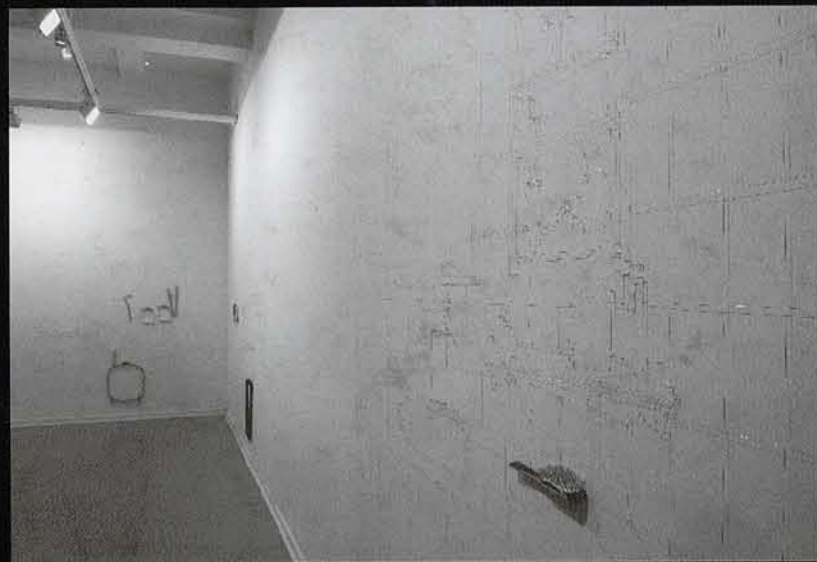
Juan Castillo / Francis Naranjo Trama / La línea



Norma Ramírez A un lado de tu piel



Rodrigo Salinas Winnis



Isidora Correa Medidas Mínimas



Demián Schopf Máquina Cóndor



Alfredo Jaar Jaar SCL 2006

Galería de Arte | gm
Consejo Nacional de la Cultura y las Artes Gabriela Mistral

VVDISEÑO



Andreas Huyssen
Reinaldo Laddaga
Ticio Escobar
Eduardo Sabrovsky
Guillermo Machuca
Sergio Rojas
Carlos Pérez Villalobos
Néstor García Canclini
Nicolás Casullo
Rodrigo Zúñiga
Nelly Richard
Julio Ramos
Hermann Herlinghaus
Willy Thayer
Benjamín Ardití
Carlos Ruiz Encina
Rafael Agacino
Alberto Moreiras
Alejandra Castillo
Federico Galende
Sergio Villalobos-Ruminott





