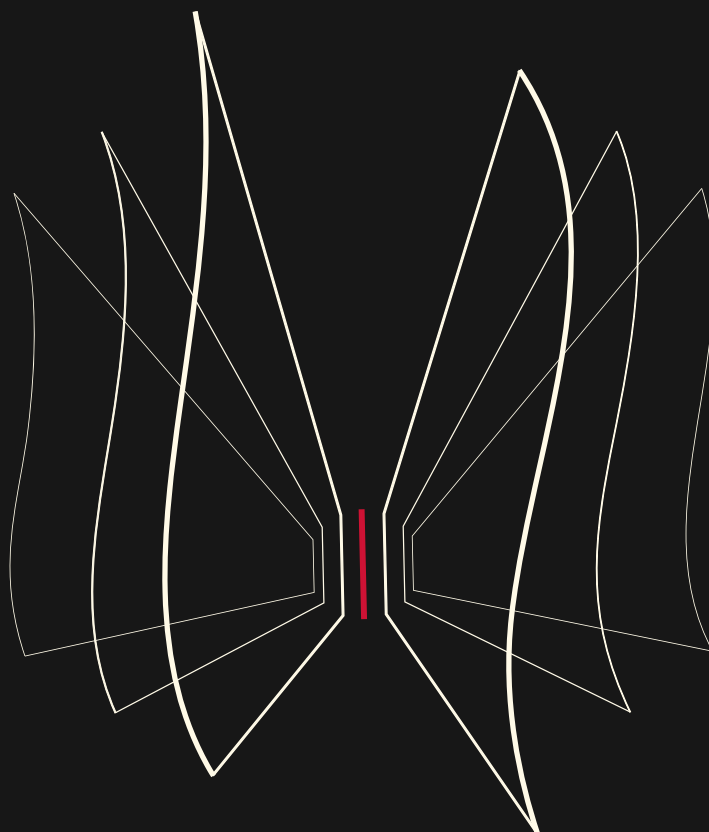


DISENSO

REVISTA DE PENSAMIENTO POLÍTICO

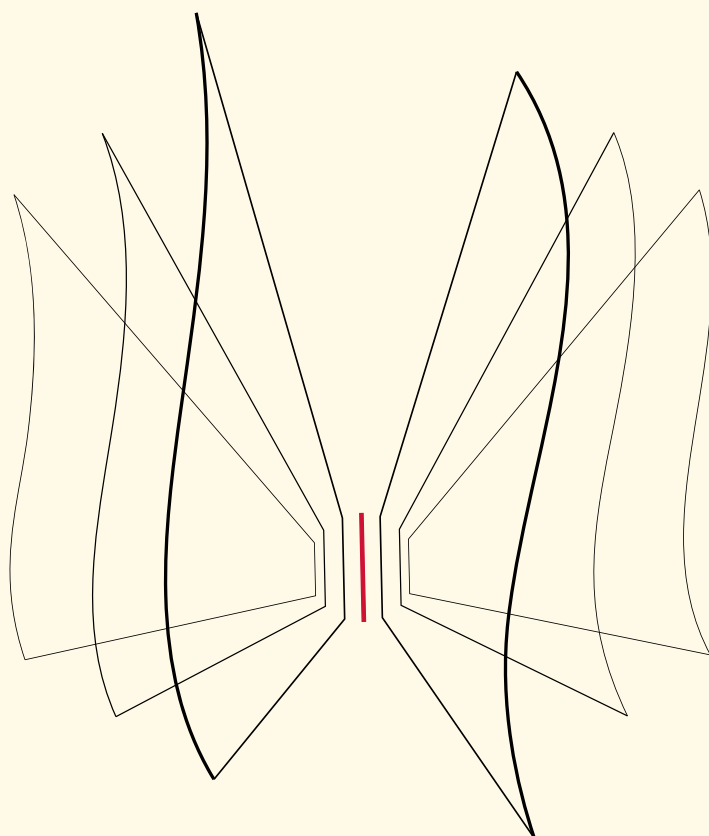


HACIA UNA NUEVA IMAGINACIÓN POLÍTICA

Carlos Ossandón B | Andrea Soto Calderón | Iván Pinto | Adrián Cangi
Antonio Gómez Villar | Jean Luc Nancy | Amador Fernandez-Savater
Luciano Sáez | Rodrigo Karmy Bolton | Silvana Vignale | Sandro Chignola y
Sandro Mezzadra | Héctor Cataldo | Patricio Landaeta Mardones
Alexander Ganem | Lucila Ojea

AÑO 1 | noviembre

NÚMERO II



www.revistadisenso.com

Edición semestral

Año 1 | Volumen 1 | Número 2

Noviembre 2020

ISSN 2735-6167

Publicación autogestionada
editorial@revistadisenso.com

Registro fotográfico: Museo del Estallido Social

D I S E N S O

REVISTA DE PENSAMIENTO POLÍTICO

CONSEJO DIRECTIVO

Iván Torres Apablaza
Tuillang Yuing-Alfaro
Cristóbal Durán Rojas
Claudia Calquín Donoso

CONSEJO EDITORIAL

Matilde Orlando (Italia)
Sandro Chignola (Italia)
Roberto Esposito (Italia)
Lorenzo Bernini (Italia)
Juan Pablo Arancibia (Chile)
Carlos Ossandón Buljevic (Chile)
Raúl Villarroel (Chile)
Silvana Vignale (Argentina)
Senda Sferco (Argentina)
Marcelo Raffin (Argentina)
David Pavón-Cuéllar (México)
Alessandro Soares da Silva (Brasil)

ASISTENTE EDITORIAL

Mariana Narváez Lisperguier

DISEÑO EDITORIAL

Astrolabio Ediciones

ÍNDICE

6 EDITORIAL

10 DOSSIER

- 12 Campos en Disputa.
Imaginación y política en Chile
Carlos Ossandón B
- 20 La posibilidad de una imaginación política
Andrea Soto Calderón
- 28 (Re) imaginar la revuelta:
hacia un cuestionamiento de las lógicas de
composición de imágenes políticas
Iván Pinto
- 36 Retrotopía obrerista:
la obturación de la imaginación
Antonio Gómez Villar
- 46 Ningún lugar a donde ir.
Acerca de la imaginación política
Adrián Cangi

70 DIÁLOGOS

- 72 Política y Vida profunda
Entrevista con Jean-Luc Nancy
Iván Torres Apablaza
- 80 La imagen del pasador
Entrevista con Amador Fernandez-Savater
Tuillang Yuing-Alfaro

DISLOCACIONES 91

Pactos vigentes, peligros latentes: regímenes
de veridicción frente al largo octubre chileno 92

Luciano Sáez

Liberales a la Defensiva. 104
Comentario a “El Octubre chileno.
Reflexiones sobre democracia y libertad”

Rodrigo Karmy Bolton

Genealogía de la deuda: vestigios morales
de nuestra servidumbre voluntaria 140

Silvana Vignale

Para una teoría del contrapoder. 156
Historia y problema

Sandro Chignola y Sandro Mezzadra

La libertad como sustracción: 168
mundo virtual y endeudamiento

Héctor Cataldo

Félix Guattari. 188
La “ecología transversal maquínica”

Patricio Landaeta Mardones

De escasez e invisibilización: 204
notas para una emergencia de la
naturaleza

Alexander Ganem

TRADUCCIONES 211

Jean Luc Nancy 212
Pequeña conferencia sobre el amor

Lucila Ojea

EDITORIAL

HACIA UNA NUEVA IMAGINACIÓN POLÍTICA

El primer dossier de Disenso, se situaba en un borde: se encontraba animado por un anuncio que coincidía con un arribo, al tiempo que constataba la incertidumbre e indeterminación telúrica de un contagio: distancia y proximidad, disyunción y juntura, cierre y apertura, singularidad e indiferencia, comprensión e insensibilidad. Todas variantes semánticas y existenciales del tacto. Entendemos que allí reside el indicador sensible de lo político, enfrentado hoy a una pregunta por su posibilidad, puesto que es el “entre” y la relación aquello que se encuentra cuestionado, así como el lugar de la imaginación como gestualidad desobstante de sus reducciones y clausuras.

Pensar la posibilidad de lo político nos conduce a plantear el problema de su diletante posición intersticial, por cuanto la imaginación actúa como mensajera entre lo material y lo inmaterial; intermediario sensible que despoja al objeto de toda pertenencia y lo desplaza al distrito de lo impensado. Actúa, por ello, como un operador del tiempo: sin domicilio fijo, oscila entre aquello que fue y lo que aún no ha tenido lugar. Su mayor fortuna: hacer visible y enunciable aquello que habitaba el oscuro reino de la ausencia de figuras y nombres; desactivar el imperio de lo imposible, actualizar la virtualidad.

Según este sentido, la imaginación habita una posicionalidad de la fractura, completamente paradójica: se repliega de todo correlato palpable, en la misma medida que se despliega siguiendo una elección impuesta por las condiciones de existencia. Se torna, por ello, formalmente arbitraria, mientras consigue salvoconductos por los caminos de una ética: imagina aquello que desea, imagina quien habita un suelo pedregoso, desértico; también aquel cuyo paisaje se ha empobrecido, separándolo de un mundo y su contacto. La imaginación, es por ello, intempestiva y alevosamente contemporánea. La pregunta por la imaginación, ofrece las posibilidades de despuntar lo político desde figuraciones irreductibles a la gravitación del lenguaje y sus estratos; descentra la política representacional en una política de cuerpos y existencias siempre afectadas por conflictos. Es, por ello, performatividad deseante: modos de trazar y habitar posibilidades de mundos que fugan las

imposiciones dualistas de la política y las estandarizaciones del sentido, para producir las condiciones sensibles de toda transformación, esto es, las de una crítica afirmativa y una política radical.

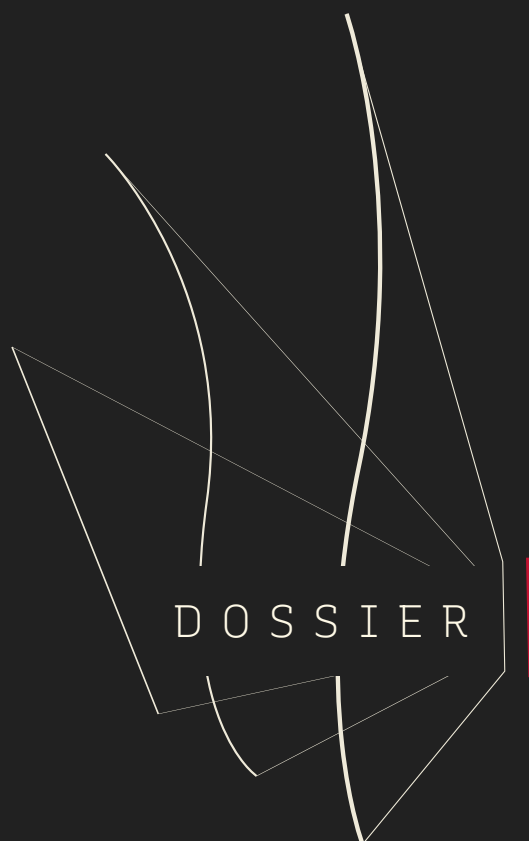
En política, la imaginación no sólo parece provechosa sino urgente. Si por un momento dejamos de fustigarnos, tenemos que reconocer que algo de la imaginación ha alimentado la política. Al menos en su versión más disruptiva, quizás, agónica. En efecto, si ha habido una conquista innegable en las luchas y revueltas, es haber permitido imaginar aquello que estaba de antemano condenado a la inexistencia: palabras, consignas, banderas, repartos, mundos... Allí se juega, ciertamente, su profunda jovialidad. Toda una serie de gestos y disposiciones que ayer no existían y son hoy, al menos, parte de nuestras ensoñaciones acerca de lo común. A fin de cuentas, figuraciones que permiten “hacer cosas con la imaginación”; interferencias, puntos de quiebre, que deslizan la acción política hacia lugares y dimensiones insospechadas, más allá de los contornos de la identidad y el ser. Otro modo de pensar y hacer la experiencia de variaciones continuas, a partir de las cuales se movilizan, descubren y proliferan modos de vida alternativos –en ocasiones monstruosos y ensamblados– y cuyos despliegues exhiben trayectorias sin herencia ni linaje, esto es, epigonales, impuras, sin origen ni destino señalado.

Siguiendo estas coordenadas, los textos que aquí se dan cita quisieran re-pensar lo político en torno a dos ejes: el primero, vinculado a ejercicios de *diagnóstico del presente*, por cuando entendemos que de lo que se trata es de la configuración de un pensamiento que proceda por distinciones, diferenciaciones y problematizaciones, como operaciones singulares para la construcción de otra práctica de la política. Por cierto, analizar lo acontecido con los ojos del presente es, quizás, un paso ineludible para quien desea no repetir los errores que ha podido cometer. Y aunque pareciera ser suficiente –pues ello nos permitiría evaluar lo realizado e identificar los pasos en falso que no habría que volver a dar–, lo cierto es que semejante análisis no logra, *per se*, desentrañar los mecanismos que impedirían que esos errores se repitan.

El segundo eje, relativo a la figuración de una nueva imaginación política, que permita disponer y abastecer un horizonte léxico, gramático y existencial para dicha política. Ambos ejes se encuentran profunda e indisolublemente ligados, en la medida que una nueva imaginación política, no puede soslayar la cuestión del poder y su diagrama, esto es, el modo que adoptan las relaciones de fuerzas y sus puntos de fuga. Allí descansa la posibilidad de establecer sus variaciones, estratificaciones, intensidades y antagonismos. Re-trazar lo político –como fue planteado en nuestro primer dossier–, implica enfrentarnos a la evidencia problemática de una tradición que precisamente impide pensar por fuera de las coordenadas del consenso, recusando con ello toda posibilidad de crítica, al tiempo que toda política concebida como un campo de luchas y enfrentamientos. El análisis de la política es, por regla, un análisis de tendencias y de manifestaciones de las fuerzas en un plano de interrelaciones entre lo microfísico y lo estratégico. Sin embargo, eso no puede excluir el lugar de la imaginación. No se trata de fantasear con transformaciones teóricas, sino de imaginar modos de interrumpir los rumbos vigentes. En este contexto, entendemos que la especificidad de la imaginación excede la creación de imágenes o representaciones, y afirma, en cambio, la producción colectiva de sentido, vale decir, una operación que habilita procesos inéditos de invención. Buscamos así reactivar el repertorio imaginativo de la política para continuar con el trazado de las revueltas –locales y globales– y las disputas por las posibilidades de un mundo y una vida. Desde este ángulo, re-trazar lo político concierne a un conjunto de ejercicios intempestivos capaces de relanzar la temporalidad del diagrama y actualizar algunas singularidades salvajes que lo pueblan.

Los textos que aquí leeremos, buscan contribuir a este propósito. Cada uno, poniendo en juego voces heterogéneas, intenta abrir vetas diferenciales para hacer contrapeso y ejercer fuerzas disimiles sobre una política de la imaginación que tantas veces corre el riesgo de hacerse asfixiante. Carlos Ossandón nos deja la tarea de mapear la imbricación entre imaginación y política como si se tratara de un campo en disputa. Precisamente, no se trata de dos ámbitos fácilmente exteriores uno respecto de otro; más bien, un campo de fuerzas, donde las líneas se van redistribuyendo y donde las fuerzas y sus relaciones no están dadas. Abiertas en su variabilidad, las con-

secuencias de la pandemia y el debate constitucional se entrelazarán como campos en disputa, que prolongan una rebelión popular iniciada hace un año y que, sin duda, imaginarán sus devenires y serán materia de captura y también de contrapoderes. Andrea Soto Calderón, por su lado, nos pone en medio del levantamiento de la imaginación. Una imaginación que hace porque irrumpe, y, en esa medida, nos pone sobre la pista de otras políticas. Una imaginación que hace, y que con ello abastece otros devenires, y quizá otros futuros para la política. El trabajo de Iván Pinto nos plantea el lugar de las imágenes en el llamado “estallido social” de Octubre. Asumiendo una crisis de la imaginación, se interroga sobre una imaginación de la crisis – e incluso, por qué no, una imaginación crítica. Para recorrer esa pregunta analiza algunas producciones audiovisuales con data próxima al “estallido”, las que precisamente ponen en juego la potencia colectiva de la imaginación. Antonio Gómez Villar se interrogará sobre la actualidad de las imágenes que habitan hoy a una izquierda posible. Dado que ya no contamos con la imagen simbólica del siglo XX como un siglo obrero, es preciso atender al resurgimiento reciente de la centralidad que adquiere el trabajo como actividad social fundamental. Para ello, imagina una retrotopía obrerista como un escenario que tendríamos que descartar para poder dar lugar a imágenes venideras para una política de los afectos que evalúe y desafíe el estado actual de las luchas de clases. Finalmente, Adrián Cangí nos propone algunas de las claves posibles para una imaginación política del tiempo que viene. Lo primero, nos dice Cangí, sería estar atento a la identidad que arrastran las consignas políticas, y que nos dejarían ver la imagen del pensamiento del sentido común y del buen sentido moral. Ahí las imágenes se mueven en “terreno resbaladizo”, fácilmente reinscritas en el espectáculo del poder. Pero las imágenes están por hacerse, son lo que está por hacer... son cada vez el índice de nuevas creatividades, que no tienen otro suelo que el de la vida singular, esa que es de todos y de nadie.



DOSSIER

CAMPOS EN DISPUTA.
IMAGINACIÓN Y POLÍTICA
EN CHILE

Carlos
Ossandón B

El proceso que abre el 18 de octubre de 2019 concede nueva vida a imaginarios diversos, fragmentados, retenidos en fuentes culturales, sociales y políticas reconocibles y otras nuevas, sustentados tanto en esperanzas individuales y colectivas como en “infiernos de sufrimiento y degradación”¹.

Estos imaginarios tuvieron la función, no como estáticos repertorios, de activar, “animar” y liberar lo que parecía contenido, desprendiéndonos de ese presente opresivo que el “estallido” social mostró sin complejos. Esta función se hizo de pronto completamente necesaria ya que las cosas del mundo perdían más rápidamente que nunca su “alma” - si es que alguna vez la tuvo el neoliberalismo - haciéndose ostensible la ausencia de vasos comunicantes y de conexión simbólica entre el creador, el pueblo de la soberanía, y un orden prosaico que no es de la misma naturaleza y que desde hace algunos años venía dejando de convocar, naturalizar o resignar.

En la apropiación de la calle y de la dimensión simbólica-material que constituye la sociedad, en la aparición de palabras nuevas, de reconocimientos olvidados, de violentas memorias, de canciones que hicieron historia, en los cánticos y bailes, en los nuevos bautizos e iconos, en los grafitis, en

los diversos protagonismos y sus alegrías, en síntesis, en el nuevo reconocimiento de un “común” no homogéneo - en esta constelación de cuerpos, multitudes y fuerzas diversas que tuvieron que pagar un alto costo en represión y ojos mutilados - un muy atrevido y creativo agón desfundamentador o destituyente problematizó umbrales, redibujó escenas, recuperó con otra fuerza sentidas aspiraciones, vivenció e imaginó otro tipo de relaciones sociales.

En este contexto, la imaginación experimentó entonces importantes desplazamientos. Dejó de verse afectada por una especie de “inferioridad metafísica”², y redescubrió su potencia política, su capacidad de “recuperar” y a la vez “reconfigurar” el mundo. Ya no devorada por los “porfiados hechos”, ni rendida por las estadísticas, por los cuadros sinópticos o aun menos por el “sentido común”, pudo sentar mejor sus reales, indiferenciando o entremezclando sus imágenes con conceptos, eslóganes y nuevas significaciones. Así re-ligó o conectó de nuevo, y la sociedad, y no meramente la suma de individuos, volvió a emerger³.

Se podría decir - en un cierto forcejeo literario - que su espacio ya no fue la noche ni tampoco, como señala Foucault en su comentario a *La tentación de San Antonio* de

¹ Horkheimer, 2002, p. 168.

² Sartre, 1970, p. 10.

³ Cfr. Quijada, 2008, p. 291.

Flaubert, la biblioteca o la vigilia del impre-so. Ya no solo en el libro y la lámpara, la imaginación se alojó principalmente en los cuerpos, en las relaciones intersubjetivas, en las reservas contenidas, en los derechos postergados, en la fuerza de las voluntades, envolviendo y precipitando a la vez una nueva ordenación o figura del mundo.

Desde otro ángulo, en un forzado símil ahora con cierto formato escritural, la imaginación se asoció con la democracia, se dirigió a cualquiera, no tuvo “padre”, vivió de la calle, se nutrió de la historia y de experiencias comunes, evitó protocolos, introdujo la disonancia y desarregló jerarquías⁴. Se sostuvo en los sujetos mismos, en sus actos o performances, disolviendo la distinción tradicional entre cuerpos y almas, entre la imaginación y una cierta concepción del arte concebido como único depositario de esta energía.

La rebelión popular que se inaugura el 18 de octubre hizo patente el carácter nunca resuelto del mundo, su esencial conflictividad, su inescapable finitud y precariedad. Contestó esa vieja injusticia, que viene desde Platón, que ha recaído sobre lo perecedero⁵. Hizo igualmente patente las singulares e irreductibles analogías o “correspondencias” – no confundir con las

baudelairianas - entre la vivencia propia, lo micro, y la totalidad, lo macro.

En la exuberancia que todo esto trasunta, en sus distintos planos y niveles de sentido, en esta muy desafiante reescritura del mundo, en la extrañeza entre el orden construido y quien debiera ser su creador, en el propio descubrimiento de lo que yacía cubierto, en esos hábitos e inercias incorporadas del engranaje neo-liberal y que requerirán una profunda y paciente revisión colectiva⁶, y también por supuesto en la innegable problematicidad y complejidad de todo esto, se encuentra – creo – la clave que debiera guiar el proceso constituyente en un sentido más amplio e inclusivo que el abierto por la clase política en noviembre de 2019.

En la superación del vicio de origen que tuvo este proceso de institucionalización (la ausencia de los protagonistas del “estallido”, de sus organizaciones, imaginarios e intensidades), así como en la elaboración de una nueva Constitución que tendría que ser reconocida como obra propia, laboriosamente conseguida, en buena lid democrática, como resultado de un ejercicio de “soberanía”⁷, se halla aquí y no fuera de estas condiciones, en esta “inmanencia” se podría decir, que “no responde a nada distinto que

⁴ Cfr. Rancière, 2009.

⁵ Adorno, 1962, p. 19.

⁶ Jorge Olivares-Rocuant lo expresa así: “se necesita que la subjetivación que posibilitó la revuelta, afectando el poder, se haya afectado a sí misma, esto es, que el pueblo-ciudadano consagre un movimiento en su propio ethos desechando sus propias prácticas y caracteres neoliberales modelados por largos años, haciendo que la verdad que comporta su demanda / la insumisión parrhesiástica / no sea solo enunciativa sino su propia vida”. “El estallido chileno de insumisión social contra el Estado-guerra del capital neoliberal”. (2020, pp. 121-122).

⁷ Concepto que será necesario discutir, no darlo por sabido, examinando registros distintos a los dominantes. Cfr. Cristóbal Montalva (2020).

HACER UNA NUEVA
IMAGINACIÓN POLÍTICA

★ DIGNIDAD ★

a sí misma” explicitaría Deleuze⁸, la posibilidad de comenzar a recuperar el mundo arrebatado.

Es difícil, sin embargo, prever lo que vendrá. No hay seguridad alguna que las cosas vayan a fluir hacia un proceso de apropiación social de clara intencionalidad democrática. Las posibilidades de deslegitimación del camino institucional se pueden ya prever. Fuera de la importante interferencia que está decidida a hacer pesar la desfondada política tradicional, el altísimo quorum requerido, la complejidad misma de la relación entre lo político y lo social, los impedimentos que ya se están poniendo a la participación amplia y plural de la ciudadanía, el engorroso sistema de elección de los (as) constituyentes, la desesperada y agresiva defensa que seguramente organizarán instituciones afectadas por una crisis profunda, así como el esfuerzo que harán algunos por ahogar o consumir “de una vez” el poder destituyente-constituyente del demos, son todas cuestiones que pueden abortar las expectativas que abre el proceso que se inicia formalmente el 25 de octubre de 2020.

Con todo, me parece importante participar de este proceso, evitando el aislamiento del movimiento social, buscando ampliar sus límites, fortalecer las organizaciones ciudadanas y territoriales, potenciar la ya muy consistente fuerza del feminismo y de otras emergencias, apostar a otras polí-

ticas en el seno mismo de la participación en la política institucional, evitando cualquier ingenuidad interpretativa, advertidos siempre de la poderosa capacidad de cooptación de los poderes, y sabiendo en todo momento que hay más de un juego en liza. Es iluminadora en este sentido la distinción o matiz que introduce Rancière: una política de transformación – dice – no se reduce tan solo, como se ha creído leer rápidamente en su propia obra, a “escasos momentos de insurrección arrancados al curso normal de las cosas”⁹, pudiendo adquirir distintas formas o generar diversos efectos desfundamentadores e igualitarios incluso en el seno mismo de lo que se reconoce como institucional¹⁰. Aquí lo más importante – continuando con Rancière – es que por un lado o por el otro, o por ambos, esté siempre abierta la cuestión misma, o la reconfiguración, de la “gestión común”¹¹.

No podríamos dejar de lado, en este contexto, el nuevo “acontecimiento” que siguió a la revuelta social. ¿Cómo no incorporar al análisis político las medidas que se han tomado, los hábitos que se han creado o reforzado y las consecuencias de distinto tipo que seguramente traerá la pandemia? Esa curiosa atmósfera de irrealdad, de calles vacías, de confinamiento y de intensa fiscalización. Esa racionalidad biológica prácticamente inexpugnable que no ha dejado de acompañarnos desde hace ya varios meses, y donde todos (as) y sin casi movernos de nuestro sitio podemos representar un peligro para la sociedad. En un relato

⁸ Deleuze, 1996.

⁹ Rancière, 2011, p. 10.

¹⁰ Rancière, 1996.

¹¹ Rancière, 2011, pp. 10-11.

reciente el escritor colombiano Andrés Felipe Solano en *Los días de la fiebre*¹² cuenta en su ficción que un individuo se entregó a la policía por miedo a contraer el virus. Y Ray Bradbury, en *El Peatón*¹³, describe a un solitario caminante silencioso del año 2052, que se pasea por calles espectrales, más parecidas a cementerios y donde solo se perciben unos débiles resplandores de luz que provienen de las ventanas de las casas. Este paseante, interceptado y detenido por un policía-robot sin más delito que el caminar sin propósito, podría representar bien la homogenizada escena de un determinado modo de estar en el mundo que sin mucho disimulo ha hecho que la actual “sociedad de control”¹⁴ se sintiese a sus anchas, sin dejar de atender las curvas del mercado.

Un mundo en suspenso, a la espera, como si hubiese dejado de rodar, pasmado, hipervigilado y sin el pathos o frenesí neoliberal que lo caracteriza. Este es el mundo que nos ha tocado vivir últimamente. Y es en la intersección entre las aperturas del “estallido” y los efectos socialmente disímiles de la pandemia, sin olvidar los agotamientos estructurales que la amenaza del virus ha hecho aún más visible, donde la imaginación - siguiendo libremente a Jean-Paul Sartre - entendida como acto, más asociada a la libertad que a la representación, a la superación de lo real en la propia producción de lo irreal o de lo no todavía real, tendrá que volver a mostrar su fuerza y creatividad individual y colectiva.

En suma, habrá que hacer concurrir tres “acontecimientos” en uno: el impulso so-

cial y creativo que inaugura el “estallido” (revuelta o rebelión popular, más bien), las consecuencias de la “pandemia” y el debate “constitucional”. Estos dos últimos tendrán que ser concebidos, entre tantos otros, como “campos en disputa”, sujetos a acciones, imaginaciones e interpretaciones distintas, y también a importantes entrecruces. Así la discusión sobre el rol del Estado, de lo público o el nuevo lugar institucional de los pueblos originarios no podrá desatender la discusión que también tendremos que dar - con más atención que el previsto - en el ámbito de la salud y de la prevención. Más allá del acento que la actual Constitución pone en la “elección” del sistema de salud pública o privada (calificada esta última de “industria” por sus promotores), habrá que buscar garantizar, desde una visión amplia de la salud de la población, las condiciones que permitan el acceso universal e igualitario a este derecho fundamental. Y en relación con la pandemia y otros problemas similares, tendremos que preguntarnos si serán las políticas del “miedo” o de la “supervivencia” o, por otra parte, las políticas de la “protección” o del “bienestar”, en el resumen muy acertado del autor recién citado, las que deberán primar. Una discusión que no debería contar solo con la voz de los expertos o las indicaciones de la ciencia o de la tecnología, ya que lo que verdaderamente importa en este y en los demás temas y planos es lo que podemos imaginar y realizar colectivamente.

/S

¹² 2020.

¹³ 29 de septiembre de 2020.

¹⁴ Deleuze, 1991.

REFERENCIAS

- Adorno, T. (1962).** El ensayo como forma. Notas de literatura. Barcelona, España: Ariel.
- Agamben, G. (2020).** La pandemia vista por Agamben. Santiago. Ideas Crítica Debate.
- Bradbury, R.** El Peatón. En Literatura para oír. Colombia, Radio Bolivariana. Escuchado el 29 de septiembre 2020.
- Conversatorio Salud y Constitución.** FCFM-UChileTV. Participación de María Soledad Martínez, Claudio Nash y Patricio Meza. Conducción María Pía Martín. 1 de octubre 2020.
- Deleuze, G. (1991).** Posdata sobre las sociedades de control en C. Ferrer (comp.), El lenguaje literario. (T. 2). Montevideo, Uruguay: Nordan.
- Deleuze, G. (1996).** La inmanencia: una vida.... Revista Sociología, (19).
- Foucault, M. (1999).** (Sin título). Entre filosofía y literatura. Barcelona: Paidós.
- Horkheimer, M. (2002).** Crítica de la razón instrumental. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Lukács, G. (1975).** El alma y las formas. Barcelona, España: Grijalbo.
- Montalva, C. (2020).** Pensar la cuestión mapuche, herir la soberanía. [Tesis Doctoral en Filosofía, Universidad de Chile].
- Olivares-Rocuant, J. (2020).** El estallido chileno de insumisión social contra el Estado-guerra del capital neoliberal en C. Balbontín y R. Salas (comps.), Evadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre 2019. Chile: Libros del Amanecer.
- Ossandón, C. (2011).** Experiencia y filosofía en Rubén Darío. Anales de Literatura Chilena (15).
- Quijada, M. (2008).** Imaginario en H. Biagini y A. Roig (dirs.), Diccionario de pensamiento alternativo. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Ramírez, I. (2020).** El tiempo de la imaginación política. Nueva Sociedad.
- Rancière, J. (1996).** El desacuerdo. Política y filosofía. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2009).** La palabra muda. Ensayo sobre las contradicciones de la literatura. Argentina: Eterna Cadencia.
- Rancière, J. (2011).** Momentos políticos. España: Clave Intelectual.
- Sartre, J.P. (1964).** Lo imaginario. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Sartre, J.P. (1970).** La imaginación. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Solano, A. (2020).** Los días de la fiebre. España: Planeta.

LA POSIBILIDAD DE
UNA IMAGINACIÓN
POLÍTICA

Andrea
Soto Calderón

Llueve en Valparaíso. La gente quiere huir, pero no puede. La gente quiere cuidarse, pero no puede. La gente quiere comer, pero no puede. La gente sabe lo que necesita, pero no puede. No porque no sepa cómo hacerlo, sino porque su ecología productiva le asfixia.

Llueve en Valparaíso. La gente se organiza, las ollas comunes y de abastecimiento popular se multiplican, espacios de autogestión y cuidada autonomía. Ante las nefastas políticas públicas, sociales y sanitarias que se llevan a cabo desde el gobierno en esta época de pandemia -pero que se vienen arrastrando desde hace ya muchos años-, se levantan saberes populares, formas organizativas que hacen escuela y crecen de manera orgánicas en las poblaciones, saberes periféricos que no pretenden ubicar ninguna centralidad.

Yo no he estado en Valparaíso, escribo de oídas, con el palpito de los recuerdos porque no puedo volver a casa. Escribo por testimonios visuales, por una suerte de memoria aérea, desde una herida sensible en torno a la que me tejo.

Cornelius Castoriadis, en *La institución imaginaria de la sociedad*, afirma que “la sociedad no es el resultado de unos procesos irrevocables, sino una permanente inven-

ción de sí misma”¹, una génesis ontológica que desde luego no se inscribiría en una voluntad fuerte, ni en una potencia declinada en términos capitalistas de productividad, sino en una topología más profunda que ha configurado nuestros imaginarios, que es precisamente la que en muchos casos nos impide imaginar un presente diferente. David Graeber, en *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion and Desire*, aseveraba que “las posibilidades humanas son siempre, en todos los sentidos, mayores de lo que a menudo creemos”², pero nuestra escasa confianza en las capacidades que tiene una comunidad, en la autogestión, en el respeto mutuo -que muy frecuentemente se traduce en una necesidad de reglas, autoridad, sistemas represivos- es el resultado de una construcción cultural y política. Incluso los marcos conceptuales que sostienen nuestras infraestructuras institucionales, también las contra-sistémicas, han sido fuertemente influenciados por las teorías de Thomas Hobbes o Adam Smith o por la referencia ininterrumpida a los antiguos griegos. Culturalmente no dejamos de afirmar esta visión profundamente errónea de la humanidad y los instintos humanos³.

Para Veronica Barassi, esta interpretación de la historia que realizaba Graeber se debe a su mentor Marshall Shalins, que en su li-

¹ Castoriadis, 2013, p. 12.

² Graeber, 2007, p. 1.

³ Véase Barassi, 2020.

bro *The Western Illusion of Human Nature*⁴ explica “cómo la civilización occidental ha sido perseguida por el espectro de una naturaleza humana egoísta, codiciosa y pendenciera que debe ser mantenida a raya por las reglas y la autoridad”⁵. También dice que esta creencia, más que basarse en alguna evidencia en relación a la naturaleza de los instintos y declinaciones humanas, se fundamenta en el papel histórico y antropológico de quienes han ocupado los lugares de poder, olvidando fácilmente toda nuestra historia de cooperación y de solidaridad colectiva.

De ahí que sea tan importante levantar otras narrativas, porque “las historias que contamos son también las historias que aceptamos vivir, y al aceptar vivir estas historias terminamos perpetuando las desigualdades de nuestra sociedad”⁶. Por lo tanto, es fundamental imaginar otros modos de contar, pero también otros modos de escritura, explorar el pasado de nuestras dependencias conceptuales y perceptivas, revisar nuestras políticas del discurso: la micrología de los planos cotidianos. Se hace necesario ahondar en los diferentes momentos en que se gesta la experiencia; en el caso latinoamericano, quizás entregarnos a nuestra arqueología de huachos⁷, seguir la potencia que se engendra en los movimientos bastardos. Pensar a través de la piel y recordar –como decía Michel Serres– que antes de la palabra había ruido. Ruido

al que filosofías anteriores habían cerrado sus oídos. No solo tenemos la posibilidad de un lenguaje, también de sus interferencias.

Pensar otras posibilidades para la imaginación política implica reevaluar no solo lo que entendemos por política sino también cómo es comprendida la imaginación. Muchas veces la imaginación es concebida como una acción espontánea, ubicada en un lugar de posibilidad que todavía no se alcanza e incluso que es de difícil alcance, una especie de sueño que nos inspira pero que no genera en términos efectivos propiamente una realidad, por lo que no sería apta para los procesos de emergencia que requieren de una visión estratégica. De hecho, normalmente, es vista como un potencial más que una acción, una suerte de eclosión milagrosa de una forma significativa. Por ello no sería sensato entregarse a ella en procesos álgidos de transformación o de alta tensión política. Ya no solo porque la temperatura de lo que se entiende por política exija en los momentos de mayor conflictividad una economía en la que se privilegia las tácticas que con el menor esfuerzo produzcan mayor impacto, sino porque pareciera que el motor de lo imaginario se escapa cuando se espera su previsión para la gestión. Se insiste en que la inspiración, la creación, debe venir, *advenir*.

Así, la imaginación no es nunca entendida como un tipo de agencia. En el mejor de los casos, se entiende como lo que hace hacer, pero no un tipo de hacer específico, porque

⁴ 2008.

⁵ Véase Barassi, 2020.

⁶ Véase Barassi, 2020.

⁷ Término que apela a los hijos y las hijas sin padres conocidos. La palabra proveniente del quechua huak’cho, y que en este caso remite también a un pensamiento que se busca en una tradición de que no es la suya –que desde luego, no por eso, no se puede apropiar. Cfr. Montecino, S., 1993.

HACIA UNA NUEVA
IMAGINACIÓN POLÍTICA



se supone que ella adviene. Pero si desplazamos esta comprensión habitual de la imaginación y entendemos que la imaginación no es tanto lo que *podría-ser*, sino *maneras de hacer*, que su dimensión es siempre performativa en el sentido que articula modos de trazar, desear, afectar y habitar la realidad. Levanta figuraciones, interferencias, restos que introducen umbrales de variación, no como imagen de algo existente, sino que instituye su ser-ahí.

Decir que la imaginación levanta no es antojadizo, se anida en la materialidad misma de la palabra. Rancière dice que hay algunas palabras que parece que cumplan lo que designan; incluso más, parece que indiquen el camino que va de las palabras a las cosas,

porque ya iba de las cosas a las palabras, porque el soplo que las emite pertenece al movimiento de la vida universal. «Levantamiento» es una de esas palabras. ¿Qué hay en el mundo que no se levante? Es ahí donde se reconoce la vida: el latido bajo la piel, la respiración que levanta imperceptiblemente una sábana, el viento que mueve igualmente el polvo que es el símbolo de la nada y la ola que sirve de símbolo del todo, pudiendo ser figura tanto de la calma de su movimiento regular como del desencadenamiento de tempestades. Entonces, ¿cómo no incluir, en la gran respiración de la vida que se levanta, el momento en que las olas de poblaciones cuyo soplo y cuya sangre palpitaban silen-

*ciosamente tras las paredes de las casas se echan ruidosamente a la calle tras unos puños levantados o unas banderas golpeando al viento?*⁸

La pregunta puede ser entonces, cómo agitar esos levantamientos, si la imaginación es un tipo propio de hacer⁹. Entonces es necesario preguntarnos por cuáles son nuestras herramientas para imaginar, cuáles son nuestras metodologías para levantar otras poéticas y políticas que no sean representativas. Cuáles son las operaciones que nos permiten cuidar las interrupciones para que formen su estructura; para que rescaten un trozo de lengua, imagen o gesto memorable que genere una vibración o introduzca una diferencia en lo sensible que no se pueda reabsorber ni como falta ni como exceso. Rancière nos ha abierto un camino en esto, argumenta que aunque el acontecimiento no se puede planificar, sí se puede trabajar. El acontecimiento no es fruto de una estupefacción sino de una alteración¹⁰. A lo que añadiría, el acto de imaginación desborda el instante, la imaginación se nutre de imágenes, sensaciones, sonidos, ruidos, experiencias que ya están ahí y se propaga hacia relaciones sin relación.

Rita Segato, en un artículo que titula “Coronavirus: todos somos mortales. Del signifi-
ficante vacío a la naturaleza abierta de la historia”¹¹, sostiene que si hay algo que ha provocado la crisis que estamos viviendo

⁸ Rancière, 2016, p. 63.

⁹ Hacer que exige cuestionar la categoría de acción, considerando que la antigua discusión entre lo activo y lo pasivo no se resuelve, ni se trata tampoco de una superación de lo pasivo por medio de lo activo. Cfr. Soto, 2020.

¹⁰ Rancière, 2017.

¹¹ Segato, 19 de abril de 2020.

es una interrupción en el imaginario que tenía atrapada nuestra visión de mundo. Imaginario a través del cual percibimos, imaginamos y sentimos, que nos impone un estado natural de las cosas. Estado de cosas que, como dice Mark Fisher, ha secuestrado hasta nuestro mundo onírico.

Esta fisura en el imaginario de lo que entendemos como real reclama otra disponibilidad para la vida. Al tiempo que impone su muro de imposibilidad, abre un campo, un territorio que exige una disponibilidad distinta, no solo para la vida, también para lo inevitable de la muerte. Requiere una necesidad de estar, de compartir saberes. Nos dice que más que alimentar fantasías del futuro, lo que nuestra situación exige es prestar atención a lo que de hecho hay, las prácticas que emergen, lo que la gente está haciendo e inventando. Lo que ocurre aquí y ahora entre nosotros.

De nuevo la politicidad en clave femenina, como he dicho otras veces, es tópica y no utópica, práctica y no burocrática. En esa vigilia, maneras de sustentar la vida que estaban al rescoldo se van reencendiendo lentamente. Nos vamos dando cuenta de que al menos una parte de la capacidad de subsistencia tiene que quedar necesariamente en manos de la propia gente¹².

Sería como mínimo ingenuo soñar con cambios sin pensar en los procesos de transformación. Esos procesos de transformación vendrán no de una espera por el venir del

porvenir, sino de estar en cada situación y estar como no se nos espera. Disposición que a su vez nos pone en un estado de alerta ante el discurso de necesidad que se imprime en nuestras vidas, para no desarrollar respuestas demasiado inmunológicas y para no banalizar lo inesperado, encerrándolo en una cadena causal que lo convierte en previsible¹³.

¿Cómo generar sentido a partir de lo que hay? ¿De qué manera este presentimiento de transformación radical encontrará su cumplimiento o al menos su modo de desempeño?

Chus Martínez nos ofrece una imagen, dice que el pulpo es el único animal que tiene una parte de su cerebro ubicado en sus brazos, lo que le permite formas de percepción descentralizada. Recurre a esta figuración para reforzar la esperanza de posibilidad de una inventiva perceptiva, afectar la forma en que se percibe y se es percibido. Un pensamiento imaginativo, no moralista, sería uno que haciendo experiencia, estando en lo que hay haría emerger excéntricamente otros flujos de deseo. Desafío que requiere renunciar a que el pensamiento crítico sea sólo una situación de lectura. Cada situación ha de encontrar su lenguaje, imaginar su lugar y concebir su tiempo. La política no es una situación de lectura sino una situación que crea sentidos de posibilidad¹⁴.

Esta posibilidad que engendra la imaginación hemos de comprenderla como una

¹² Segato, 19 de abril de 2020.

¹³ Cfr. Soto, 4 de agosto de 2020.

¹⁴ Estas reflexiones son deudoras de los diálogos sostenidos con Chus Martínez, Duen Sacchi y María Salgado en el curso que impartimos entre el 13 al 17 de julio, sobre Arte y filosofía: crear desde los bordes en EINA, Escuela Superior de Arte y diseño, vinculada a la Universidad Autónoma de Barcelona, 2020.

realidad en donde no prevalece una individualidad sino una disposición que activa una imaginación que es siempre colectiva. Por ello, una política centrada en generar un efecto transformador en una persona que escucha y contempla, buscando un líder con quien identificarse, como mínimo se queda estrecha. La imaginación política es un ejercicio de múltiples operaciones que se activan de *sentir-con*: de hacer experiencia común. La imaginación política no crece entonces en una situación de manifiesto, programa o estrategia a la que adherirse, sino en el comprenderse, en el decir de Arendt, que es lo que genera una relación nueva. Una práctica que acoge acercándose mucho. Observación delicada que atiende a los procesos de la vida.

La capacidad de manifestar la vibración o potencia de desindividualización es la que devolvería el poder de la ficción a la potencia impersonal de la imaginación. La imaginación no es mía, no la creo ni la emito yo, está entre nosotras. La ficción no como lo opuesto a lo real, sino como método de ejercicio imaginativo, juego que habilita un lugar de existencia para entrar en un orden legitimado y desde ahí desbordarlo construyendo su propia escena. La ficción es un método para ampliar el número de posibilidades y no un lugar donde proyectar un significado. Posibilidades que no vendrán por instruir al pueblo y sacarlo de su ignorancia, sino por las políticas deseantes que podamos levantar.

Como es completamente evidente, la autoalienación o heteronomía de la sociedad no es

“simple representación” ni incapacidad de la sociedad para representarse de otra manera que como instituida desde y por una instancia exterior a ella. Está encarnada, acusada y pesadamente materializada en la institución concreta de la sociedad, incorporada en su división conflictual, llevada y mediatizada por toda su organización, interminablemente reproducida en y por el funcionamiento social, el ser-así de los objetos, de las actividades, de los individuos sociales. Así también, su superación –a la que tendemos porque la queremos y porque sabemos que otros hombres también la quieren, y no porque tales sean las leyes de la historia. [...] Nada, al menos en tanto se alcanza a ver, permite afirmar que tal autoafirmación de la historia sea imposible, pues quien enunciara esta afirmación no tendría dónde apoyarse¹⁵.

Rancière en un momento se pregunta: ¿qué es, pues, un movimiento que empiece por cortar las vías de circulación? Podríamos decir que en estos modos de conjugar el movimiento y el reposo es donde se juega la posibilidad de una imaginación política. De esta imaginación que instituye y de los modos que tengamos de estar insertos en este intenso momento de deseo que estamos viviendo, será de lo que dependan las nuevas relaciones que articulen nuestro tejido social.

/S

¹⁵ Castoriadis, 2007, p.576.

REFERENCIAS

Barassi, V. (2020). David Graeber e le possibilità umane. Le parole e le cose Letteratura e realtà. Recuperado de <http://www.leparoleeleecose.it/?p=39189>.

Castoriadis, C. (2007). La institución imaginaria de la sociedad. Barcelona, España: Tusquets.

Graeber, D. (2007). Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion and Desire. Edimburgo, Escocia: AK Press.

Montecino, S. (1993). Madres y huachos: alegorías del mestizaje chileno. Santiago, Chile: Editorial Catalonia.

Rancière, J. (2017). En quel temps vivons-nous ? Conversation avec Eric Hazan. Paris, Francia: La fabrique.

Rancière, J. (2016). Un soulèvement peut en cacher un autre. Soulèvements. Paris: Gallimard; Jeu de Paume.

Segato, R. (2020). Coronavirus: Todos somos mortales. Del significante vacío a la naturaleza abierta de la historia. Recuperado de <http://lobosuelto.com/todos-somos-mortales-segato/>.

Soto, A. (2020). Cómo cuidarnos sin ser gobernados. Nativa. Recuperado de <https://nativa.cat/2020/08/como-cuidarnos-sin-ser-gobernados/>.

Soto, A. (2020). La performatividad de las imágenes. Santiago, Chile: Metales Pesados.

(RE) IMAGINAR LA REVUELTA:
HACIA UN CUESTIONAMIENTO DE
LAS LÓGICAS DE COMPOSICIÓN DE
IMÁGENES POLÍTICAS

Iván
Pinto

¿Qué rol cumplieron las imágenes en el marco del “Estallido de Octubre”? ¿Cuál puede ser su función en un actual proceso instituyente?¹ ¿De qué manera ellas ayudan (o no) a pensar nuevas formas de y para lo político? Son algunas de las interrogantes que me impulsan a escribir este texto, interrogantes que más que responder, busco merodear desde un problema: el lugar de las imágenes para nuevas formas de imaginación política. Para ello revisaremos algunas ideas en torno a una crisis de imaginación y la necesidad de nuevas imágenes, para luego analizar en detalle algunas producciones audiovisuales que creo pueden ayudar a pensar desde nuevos lugares el problema.

Crisis de imaginación

La revuelta de octubre está íntimamente ligada a una crisis de imaginación. En una ciudad intervenida en su totalidad por la expresión de la revuelta popular era usual leer graffitis como “la normalidad era el problema” (rayado en plena plaza Dignidad), “otro fin del mundo es posible” (rayado en Plaza Ismael Vergara), “no era depresión

era capitalismo” o “esta era la rabia contenida que callaban con clona y fluoxetina” (Providencia)². Tal como se ha discutido, la particularidad del estallido no fue la de ser una protesta sobre una causa específica, si no un rechazo generalizado contra la precarización de la vida instalada en el neoliberalismo chileno. Pensar, así, formas de expresión y articulación política por “fuera” del neoliberalismo pasa a ser aquí un pregunta relevante pero cuya respuesta no parece evidente.

Sobre eso, algunas plumas como las de Amador Fernández Savater o Franco Bifo Berardi han venido insistiendo que estamos en un momento epocal de crisis imaginativa, un “umbral” que requiere una redefinición tanto de la perspectiva de lo que ya cae en crisis -una fase del capitalismo- como del repertorio con que se le ha hecho frente desde la propia “izquierda”³. No creo decir nada nuevo al respecto: desde la vereda de una crítica al antropocentrismo y a nuevas formas de organización de relaciones entre ciencia y pensamiento, hace algunas décadas pensadores como Bruno Latour, Donna Haraway o Rosa Braidotti nos señalan algo parecido.

¹ Me refiero aquí a la ya clásica tensión entre lo instituido y lo instituyente formulado como motor del imaginario social por Castoriadis hace ya varias décadas atrás, el cual podría pensarse en nuestro escenario actual en torno a determinada “potencia destituyente” que ha promovido el estallido social de octubre, que hoy, a su vez, se ancla en un claro proceso institucional,

² Graffitis recogidos en: Rabiad dulce de furiosos corazones. Símbolos, íconos, rayados y otros elementos de la revuelta chilena (Tempestades, 2020)

³ Fernández Savater dice, por ejemplo, que vivimos en un tiempo de necesidad de “nuevas figuras”, ya que las imágenes de la revolución se han vuelto inactivas, y tenemos la necesidad de “reconcebir la transformación del mundo por fuera del modelo revolucionario heredado”, es desde ahí que se pregunta ¿es la revolución aún algo deseable?

Necesidad de nuevas imágenes

Este problema del “repertorio” y la necesidad de nuevas formas políticas se entronca de lleno con la revuelta, centralmente, al preguntarse: “¿Qué imágenes?”

Desde el cambio de milenio, particularmente con la llamada “convergencia digital”, la multiplicación y accesibilidad de aparatos de captura, podemos decir que las revueltas globales han multiplicado su capacidad de registro, circulación y archivo. Esto produce un cambio radical en las formas en que imagen, cine y revuelta social se ha relacionado a lo largo del siglo XX.

Podríamos pensar esquemáticamente esto desde el paso de la representación orgánica (orientada a la revolución o al proyecto) al estallido multitudinario (imágenes sin centro, sucediendo en muchos lugares al mismo tiempo). Algunos autores -como Horst Bredekamp- van un poco más lejos: la nueva condición de las imágenes produce efectos políticos directos, reflexionando sobre el rol de los celulares en las revueltas iraníes del 2009. Otros autores -como Gonzalo Aguilar- han invitado a pensar en el lugar de estos nuevos “pueblos digitales” en los albores del siglo XXI.

Por su parte, para la filósofa Alejandra Castillo, el estallido de octubre fue la primera revuelta en Chile que se desplegó en un “régimen escópico de pantallas e imágenes digitales”, podríamos decir, la primera revuelta al interior del régimen digital-visual propio del neoliberalismo. A su vez, en medio de esos días, Rodrigo Zúñiga proponía pensar a las imágenes como “entidades performativas” buscando comprender el rol activo que tuvieron en persuadir, promover, emocionar, denunciar, etc.

Bien podríamos decir que este contexto nos invita a pensar sobre la especificidad del problema de las imágenes, una suerte de “extensión de lucha” que a su vez sucede “en sus propios medios”. Así, profundizando, Alejandra Castillo, nos invita a pensar la tensión entre dos tipos de imágenes en oposición: las operativas y administrativas (drones, cámaras de seguridad, dispositivos de reconocimiento facial) y aquellas otras imágenes, registros “furtivos” de contrapoder, imágenes muchas veces borrosas, pixeladas, de amplia circulación en las redes sociales que podríamos emparentar con lo que Hito Steyerl llama “imagen pobre”.

Déjenme aquí diferir, o situar el problema desde otro ángulo, a partir de la necesidad de pensar aquellas “nuevas imágenes” posibles para la revuelta. Esto nos instala en una paradoja que quiero situar a continuación.

El montaje y la ambivalencia de la imagen

¿Se agota el problema de una suerte de lucha “medial” de las imágenes en a partir de estos dos tipos de imágenes, situadas en condiciones de producción antinómicas? ¿no cabe aún ahí volver a pensar las lógicas de oposición? ¿Se acaba todo en la oposición entre dos regímenes de producción y circulación distintos? ¿o cabe pensar en operaciones específicas que al interior de las imágenes logran producir algo “por fuera” de las determinantes binarias?

Pienso aquí en la palabra “montaje” y toda su carga. La toma de consciencia del artificio y la dirección ideológica de las imágenes, así como la posibilidad de componer nuevas lógicas de relación. Durante el estallido, de hecho, la palabra “montaje”,

tuvo un lugar importante para hablar de los “montajes policiales”, que eran tanto “puestas en escena” mediáticas para culpar a manifestantes del estallido, como “materiales editados” se mostraban a la prensa a modo de “prueba” de estas acusaciones contra la manifestación.

El video subido el 23/10/2019 llamado “Todo es un montaje”, nos habla precisamente de esto. Mediante un texto inicial que decía “La mayor diferencia entre ahora y el 73 es que todo el pueblo tiene cámaras en sus bolsillos”, el video contraponía la lógica del “montaje policial”- falsas barricadas, incendios – que eran producidos por la propia policía y denunciadas por imágenes producidas por celulares de parte de ciudadanos de a pie. El video recopila varios videos virales que tuvieron circulación en redes sociales esos días. Lo cierto es que algunos de esos registros fueron desmentidos, e incluso algunos producen un efecto a partir de una imagen ambivalente y una palabra que nombra la acción. No es en todos los casos así: hay imágenes de claros actos de violencia, y otras que nos invitan a pensar precisamente en falsos montajes policiales, claro está. Pero el video, no somete a revisión una lógica previa que articula esta relación oposicional, más bien asume -como en una lógica de montaje contrainformativo- la relación binaria entre partes antagónicas. Las imágenes producen adhesión emocional -muchas veces irreflexiva- que a priori- tiene la razón, esto vale para montajes desarrollados por la policía como videos editados anónimos para cuestionarla. Pienso que esta suma y resta cuantitativa de partes, produce más bien una especie de reportorio cerrado de formas enunciativas y maneras de pensar el rol de la imagen en la revuelta.

Todo ello me recordó una reflexión del cineasta Jean-Gabriel Périot donde proponía que cierto cine político -refiriéndose a Ken Loach o Costa-Gavras- “usaba el lenguaje de sus propios enemigos”. Dejando de lado el tema de esa entrevista -el cine político comercial- me interesa resaltar la lógica de Périot, quien propone que el lugar del cineasta es “hacer cosas que pueden ser vistas como erróneas o problemáticas”. Me gustaría volver a pensar, entonces, la lógica de oposición de imágenes entre lógicas operacionales distintas, por un lado, una política visual que se subsume a una lógica general de una circulación de repertorios, y otra,





que propone una recomposición y crítica de estos repertorios para pensar -una vez más- la relación entre imagen y revuelta.

El trabajo del Colectivo Pedro Chaskel -una de las sorpresas tuve esos días- podría inscribirse en esta dimensión problemática. El colectivo produjo cinco videos, luego desapareció. Se trataba siempre de piezas breves que me hicieron reflexionar sobre el poder del montaje en los términos que invito a pensar. En la pieza *Las manos* (subida el 11 de noviembre 2019), el colectivo contraponía la lógica gestual de las manos montando archivos de la revuelta de Octubre con fragmentos de las obras del cineasta Pedro Chaskel. En ellas vemos, por un lado, distintas capas temporales: imágenes del período de la Unidad Popular (marchas de apoyo a Allende), videos de las protestas contra la dictadura (Somos +) con los actuales registros de la manifestación y el actuar policial. Pero en la edición, ellos remarcan el lugar de las manos: su fuerza gestual, normativa, superviviente. Puños en alto, manos aplaudiendo, blandiendo un fusil, dictaminando autoridad, tomándose con otras. A partir de un montaje indiciario, el colectivo realizaba una pequeña genealogía del gesto, y un homenaje al cine político de Chaskel.

Otra de las piezas, "*Los cráneos*" (subida el 25 de noviembre), de apenas dos minutos, era una remontaje que ponía en relación los distintos actos anti-monumentales que se dieron en la protesta. Hablo de actos como el ocurrido en Temuco, donde se derribó un busto de Pedro de Valdivia para poner el cráneo en las manos de la estatua de Caupolicán o en Punta Arenas, donde se destruyó la escultura de José Menéndez (exterminador de la etnia Selk'nam) para ponerla a los pies de la escultura del indio

patagón. Estos hechos -ampliamente discutidos por historiadores posteriormente- fueron registrados por celulares y subidos a redes sociales como Instagram. El colectivo seleccionó varios de estos posteos, acompañándolo de textos sacados de las mismas redes sociales, exhibiendo así, primero, un montaje que obligaba a pensar el estatuto y la carga simbólica de la imagen, pero a su vez una meditación de la viralización de las propias redes. La insistencia reiterada del derribo (montados uno tras otro), funciona también como la lectura del gesto, en este caso, el gesto iconoclasta y su potencia destituyente que somete a una crítica destructiva las formas coloniales de la Historia.

Los trabajos del Colectivo, obligan a pensar en las imágenes como constructos históricos determinados, dando a ver el ver. No apelan a la "verdad" o "falsedad" de lo observado, si no a la construcción de una verdad más compleja que busca interrogar -desde su propia coyuntura- las múltiples capas temporales que se encuentran en un acontecimiento político, y por ende, la capacidad de la imagen de darse cita a estos eventos, interrogando su sentido sensible y material.

Me gustaría señalar otra pieza que llegó a mí durante esos días, donde creo que también se encuentra trabajando algo de esta "imaginación política" que me interesa. Se trata del video "*¿Cómo se llega a la Moneda?*" (subido el 30 de Octubre del 2019) el cual busca narrar una tarde de protesta desde el punto de vista de quien porta la cámara. Aquí, un registro que podría haber pasado por uno más de los cientos que circularon, se distingue por el hecho de las operaciones que establece al interior del material. En primera instancia se trata del registro de una de las marchas más masivas, aunque no hay fe-



cha del registro, es probable que haya sido la del 25 de octubre. Sabemos, que durante esos días la policía buscaba estrategias de persecución y contención de la protesta, “arrinconando” el trayecto, y generando “encerronas” con bombas lacrimógenas, balines y carros lanza aguas. El registro sigue la marcha avanzando desde los alrededores de “Plaza Dignidad” hacia el palacio de La Moneda, por las calles centrales e interiores. En esta vemos la estrategia constante de los manifestantes, desde el lado de la cámara, mientras constantemente vemos a la policía como el enemigo al otro lado del plano. El realizador toma tres decisiones clave para el registro: la primera de ellas quitar el sonido a la imagen, para dejarlo solamente en algunas instancias. Segundo: pone un filtro monocromático, lo que genera una suerte de abstracción de la imagen hacia los contrastes de luz y las sombras. Por último, sitúa un texto escrito sobre la pantalla que representa algo así como las reflexiones de quien posee la

cámara, o a quien podríamos situar como el “narrador”. El relato escrito asimila una crónica novelada: “como un mito griego, la plaza era conquistada cada mañana”, pero es cuando la cámara y el observador se encuentran reflexivamente cuando las preguntas claves detonan un punto de vista ejemplar. El texto, mientras acompaña a la marcha se pregunta “¿Cómo se graba y se marcha al mismo tiempo?” A lo que se responde “Lo que haría un fotógrafo sensato sería detenerse y grabar para tener imágenes claras. En ese caso, quien fotografía se detiene y ve al pueblo marchar”. La cámara, por cierto, desarrolla todo lo contrario. La cámara “acompaña” la marcha y lo que se ve son las espaldas y las manos sosteniendo las pancartas: vemos nuca, cuellos, espaldas, en medio de una imagen temblorosa ávida por mirar lo que sucede. La imagen es lo contrario a la imagen “nítida” y “neutral”, pero tampoco se acerca a la monumentalidad, al montaje orgánico de masas, al sentido narrativo épico. Des-

de el punto de vista de la subjetividad, la cámara se sitúa no desde el mapa si no en el territorio, sitúa estrategias de cuerpos en lucha para un solo objetivo: llegar al palacio de gobierno. Como un relato trágico, la marcha no alcanza a llegar, solo vemos tras rejas un acceso imposible, y una Moneda estática y monumental.

La pieza nos habla, torciendo, como decía el imaginario televisivo, pero también épico-monumental, para situar un ojo a la altura visual de la marcha. Pero a su vez, mediante operaciones formales, nos obliga a ver esto desde una trama narrativa de sentido específica. Nuevamente, son las operaciones las que nos ayudan a re-observar, y por ende, a re imaginar la revuelta. O si queremos, a situar desde ella una “suspensión del tiempo histórico” en la cual “cada cosa vale para sí” como nos recuerda Furio Jesi, en oposición al tiempo subsumido a la Historia, propio de la revolución.

Recomposición

En su libro *La vida sensible*, Emanuele Coccia nos propone pensar las imágenes desde un lugar “no-objetivo y pre-psicológico”, “supra material y precultural” que media nuestra relación con el mundo⁴. Pensar el lugar de la imagen en estos términos excede una suerte de problema decorativo para el escenario idealista de la representación. Se transforma en la base perceptiva que media las relaciones del cuerpo, la idea y la sensibilidad, abriendo el horizonte corpóreo y físico de relaciones ente seres y cosas, entre subjetividad y mundo.

A partir de estos ejemplos, no he querido señalar una suerte de modelo o altura epistémica inexistente respecto a las formas de imaginación política. Esto sería imposible sin situarse al interior de una imaginación producida colectivamente y de la cual estas piezas audiovisuales forman parte. Pero si he querido instalar que la problemática de la imagen como construcción de nuevas formas de imaginación requiere pasar de una polarización binaria, hacia una consideración específica sobre aquello que las propias imágenes “hacen” y “producen” como agencia, medio y materialidad.

Es así como propongo la necesidad de pensar sus formas retóricas y modos de composición como un problema central a la hora de pensar nuevas narrativas y formas para la imaginación política. Se trata aquí de abrir el repertorio y mirar críticamente aquellos ya instalados o “instituidos” abriendo una brecha en el horizonte imaginal. Pienso que es posible salir del repertorio visual del neoliberalismo, debemos salir de su lenguaje y su forma de articulación visual. Así también del (cómodo) reparto pre-asignado de repertorios y funciones sociales, en los cuales, para algún discurso, a algunos -los que tienen el poder- les toca la ficción y a otros -los excluidos- solo el testimonio. Estas piezas, sin establecer una nueva narrativa épica, buscan sí salir del “lenguaje del enemigo”, y del binarismo preasignado de partes y contrapartes, para, de una forma equidistante, volver a componer relaciones problemáticas entre repertorios, imágenes y sonidos.

/S

⁴ Para Coccia, la imagen, lo sensible, como medialidad, nos permitiría la “posibilidad de ser afectados por algo sin ser físicamente tocados por ello”, proponiendo así una “cosmológica” transformadora y multiplicadora de sentido desde una suerte de red interconectada que sería precisamente “lo sensible”.

RETROTOPÍA OBRERISTA:
LA OBTURACIÓN DE LA
IMAGINACIÓN

Antonio
Gómez Villar

“La revolución social no puede tomar su poesía del pasado, sino únicamente del futuro”,

Karl Marx,
18 Brumario de Luis Bonaparte.

Hace décadas que la izquierda asumió un horizonte posrevolucionario. Y ello nos situó frente a un presente imponente, generando una indefinición sobre el futuro y una carencia de utopías disponibles. Los significados culturales de la condición obrera cambiaron; y con ellos toda una cultura de identificación política. Más en concreto, lo que entró en crisis fue la identidad política organizada como *clase obrera* y el desdibujamiento de la lucha de clases entendida como *lucha obrera*. Así, durante los últimos años hemos asistido al fin de la primacía social, política, cultural, teórica e ideológica de la clase obrera. “La imparable marcha de la clase obrera”, en el decir de Eric Hobsbawm¹, se detuvo, poniendo fin a la imagen simbólica del siglo XX como siglo obrero.

Sin embargo, en los últimos años ha vuelto a resurgir con fuerza la hipótesis obrerista. Por *obrerismo* entiendo aquellas narrativas políticas que pretenden otorgar centralidad y protagonismo al trabajo como actividad social fundamental; el trabajo como categoría esencial del ser humano, como aquella dimensión que más nos iguala, la única dimensión universal compartida; y, desde ahí, propugnar la centralidad del sujeto obrero, esto es, la identidad obrera como agente de la transformación social.

El regreso del obrerismo tiene directa relación con nuestra particular coyuntura política presente, marcada por la frustración de las aspiraciones de cambio político luego del ciclo arrancado en 2011 con las múltiples ocupaciones de plazas a lo largo de todo el planeta –la primavera en el mundo árabe, el 15M en España, Occupy Wall Street en EE.UU., la plaza Sintagma en Atenas, etc. –, un repertorio modular de acción transnacional; y su continuación a través de diferentes experiencias de cambio, también frustradas, que irrumpieron en la arena electoral y en los espacios de representación política, tratando de recuperar el protagonismo ciudadano bajo nuevas formas y nuevas topografías subjetivas (Podemos en España, Syriza en Grecia, Jeremy Corbyn en Gran Bretaña o Bernie Sanders en EE.UU.). Tal frustración ha supuesto el surgimiento con fuerza de un nuevo repliegue intelectual identitario de las izquierdas como síntoma de la incapacidad, otra vez más, de su propia renovación. La forma concreta en la que se declina este repliegue tiene un nombre: vuelve la hipótesis obrerista.

Este resurgir del obrerismo viene acompañado de un gesto político propio, el gesto retrotópico. Antes de morir, Zygmunt Bauman escribió un libro póstumo titulado *Retrotopía*, un concepto que resulta clave para entender nuestras sociedades del

¹ Hobsbawm, 1993.

siglo XXI². Por ‘retrotopía’ entiende aquellas situaciones en las que nostálgicamente recreamos e inventamos un pasado ideal e imaginario ante la ansiedad y la incertidumbre del futuro por venir.

El médico suizo Johannes Hofer acuñó el término ‘*nostalgia*’ en 1688, a partir del griego *nóstos* [volver a casa] y *algia* [deseo]. Esto es, un sentido restaurador de la nostalgia: antes que asumir las ansiedades que nos genera un futuro incierto, la nostalgia tiene la función reparadora y restauradora recuperando verdades inherentes a un pasado. Tal es el planteamiento obrerista: ante la carencia de imágenes y referentes para construir un futuro obrero, la ideología obrerista inventa retrotópicamente una imagen para el *pasado*, dejando huérfano el *presente* e incapacitado el *futuro*. La retrotopía es un régimen de visión, una narrativa que organiza las imágenes del pasado apuntando hacia un tiempo pretérito fantasmático. Es un conservadurismo sensible, existencial: una política de los afectos sobre una forma de vida pasada que no existió. Es una huida hacia un pasado en todo su esplendor, idílico, imaginado, desde el derrumbe del *presente* e impostando el *futuro* que retorna: la evocación de una memoria inexistente.

La novela *El mensajero*, de L. P. Harthey, se abre con la siguiente declaración: “*el pasado es un país extranjero*”³. Desde ese sentimiento de extrañeza que nos genera el pasado, el obrerismo se propone nues-

tra reconciliación con él, hacerlo cercano, próximo y familiar. La melancolía es la tonalidad emotiva desde la que reivindicar el siglo obrero perdido; es su mayor fuerza social, una motivación política poderosa: la familiarización con el pasado al tiempo que se introduce el extrañamiento en el tiempo presente. Por eso la melancolía es más un síntoma del presente que del pasado, un modo particular de responder a la desintegración de nuestras certidumbres actuales.

La melancolía separa la existencia de la clase obrera de su esencia, generando un desgarró: fue y ya no es. No se le puede dar cuerpo político porque es ausencia de sí, está hecha de nada. En esta encrucijada entre el obrerismo y la melancolía habita lo reaccionario, la tentación fantasmática de suturar la herida en el presente. La ideología obrerista es, ante todo, su falta. Es entonces cuando la melancolía se cierra sobre sí misma, se presenta autorreferencial e identitaria, pues está sustraída de toda posibilidad de cumplimiento. Es carencia de sí y defecto de lo otro, de lo que excede el concepto, que en nuestra particular coyuntura ha adquirido el nombre de “diversidad”.

Una concepción bien diferente de la relación entre la melancolía y la izquierda ha sido propuesta por Enzo Traverso, quien ha apelado recientemente a la melancolía como modo de acabar con el pesimismo de la izquierda y recuperar así la perspectiva de futuro⁴. Una melancolía afectiva (de emociones) antes que histórica (las victo-

² Bauman, 2017.

³ Harthey, 2004, p. 11.

⁴ Traverso, 2019.

rias y derrotas que tuvieron lugar). Traverso investiga la dimensión melancólica de la cultura de la izquierda del siglo XX con el objetivo de pensar una izquierda que no evite la autocrítica respecto a su propio pasado; para que el duelo por lo que pudo ser y no fue no se convierta en resignación. Para él, la melancolía es un proceso habilitante y no paralizante, es la memoria y conciencia de las potencialidades del pasado, una forma de fidelidad a las promesas emancipatorias. Con parecido objetivo al de Traverso, Joke J. Hermsen defiende que la melancolía causada por una pérdida lleva implícita una promesa, la esperanza en un nuevo comienzo⁵. Aquello que nos falta puede transformarse en un alegato en favor de la esperanza.

Esta concepción de la melancolía, que atiende a sus potencialidades y la inscribe en una dimensión politizadora, es bien distinta del gesto retrotópico obrerista: tras el modo en que se aferran al pasado, existe un poso de pasividad y cinismo, que adquiere hoy una forma regresiva y reaccionaria. Antes que ser, al modo que la entiende Traverso o el propio Walter Benjamin⁶, un viaje al pasado hacia el porvenir utópico, se trata de un regreso restaurador reaccionario. No existe liberación o emancipación como horizonte de futuro, sino un proyecto para proteger y defender lo nunca tenido. Se pierde así la promesa de que aquel compromiso pasado nos proporcionaría un camino claro y seguro: el mundo presente es oscuro y confuso; el pasado, claro y transparente.

El obrerismo, en su intento desesperado por buscar a la clase obrera pura, olvida la lucha de clases real, la realmente existente, el proletariado real. El obrerista es un exiliado de su tiempo. Y en esa distancia, entre lo que es y lo que debería ser – una determinada concepción unitaria y naturalizada de la identidad obrera –, en la búsqueda del proletariado en su representación ideal y no en su experiencia real y concreta, aparece la dimensión reaccionaria. Adoptar hoy el punto de vista de la identidad obrera no produce ideología sino fe. Es una negatividad antipolítica. De ahí su apelación al pasado glorioso, desde donde hipostasiar una identidad obrera, un imaginario fuertemente identitario que poder proyectar en nuestro presente descreído. El obrerismo se condena a sí mismo reducido a la mera exaltación, soslayando cualquier dimensión trágica en su constitución como sujeto político.

Wendy Brown, a finales de los años 90, apuntó a la melancolía ensimismada como uno de los problemas más persistentes en la izquierda⁷, como una suerte de goce estético que bloquea cualquier intento de imaginación futura. Una fascinación por el pasado y sus ideales frustrados, un apego afectivo a una pérdida pasada que limita poder pensar más allá de ella; una “tendencia conservadora” que no permite alumbrar un nuevo “espíritu crítico y visionario”.

En el análisis de Brown, la izquierda es presentada como una estructura general

⁵ Hermsen, 2019.

⁶ Benjamin, 2017.

⁷ Brown, 1999.



de deseo: “hemos llegado a amar nuestras pasiones y razones de izquierda, nuestros análisis y convicciones de izquierda más de lo que amamos el mundo existente que presumiblemente queremos transformar con ellos, o el futuro que será acorde con ellos”⁸. Lo que se ha perdido, pues, no es solo una ideología, unos principios morales, una gramática política, un sujeto, una concepción de la historia o una utopía; se ha perdido, como apunta Brown, un momento histórico, una forma de vida.

Jodi Dean considera acertado el análisis de Brown acerca de su descripción de cierta izquierda como melancólica⁹. Sin embargo, Dean sostiene que esa melancolía es el resultado del particular modo en que la izquierda se ha acomodado a la realidad, ha asumido la inevitabilidad del capitalismo y ha abandonado el compromiso revolucionario. Para ella, es menos acertado describir la izquierda en términos de una estructura melancólica de deseo que hacerlo apuntando a la fragmentación que hoy padece la izquierda o incluso señalando la melancolía como un síntoma de la inexistencia de la izquierda como tal. Y, además, apunta el surgimiento de un nuevo deseo comunista, a través de las aportaciones de Antonio Negri, Alain Badiou o Slavoj Žižek, que pondría fin a la melancolía de izquierda, en la medida que estos planteamientos han sabido elaborar y atravesar la melancolía. Un deseo comunista que logra romper con los circuitos repetitivos de la pulsión y que subjetiva su propia imposibilidad.

Considero que el planteamiento de W. Brown resulta más apropiado que el de J. Dean para analizar la singular estructura de deseo en el obrerismo. Además de la relación en torno a la melancolía y la izquierda de W. Brown, encontramos también importantes claves para pensar la vuelta del obrerismo en el texto de 1917 de Sigmund Freud, *Duelo y melancolía*. En él, sostiene Freud: “el objeto tal vez no haya muerto realmente, sino que se ha perdido como un objeto de amor”¹⁰.

Para Freud la melancolía es un “duelo patológico” no consumado e imposible. Por eso el melancólico sigue narcisistamente identificado con su objeto amado y perdido. En lo que a la relación entre el duelo y la melancolía se refiere, Freud entiende por duelo “normal” la aceptación exitosa de la pérdida de un objeto amado; y por melancolía “patológica” la identificación narcisista con el objeto perdido. Para Freud, si el sujeto logra hacer el trabajo de duelo, entonces vuelve a ser libre, vuelve a ser capaz de amar. De lo contrario, la melancolía se convierte en un estado de ánimo sombrío en el que el individuo pierde el interés en el mundo. El sujeto melancólico no sabe con claridad qué es lo que ha perdido exactamente, es un duelo sin objeto. Como el melancólico no sabe qué es aquello que causa su dolor, él mismo se convierte en la pérdida. El sujeto melancólico es aquel que nunca abandona el proceso de duelo.

⁸ Brown, 1999, p. 23.

⁹ Dean, 2014.

¹⁰ Freud, 1993, p. 369

Si la melancolía es, freudianamente, un duelo imposible, entonces la heroica clase obrera que nos presenta el obrerismo es tanto una experiencia terminada como una pérdida que no podrá ser reemplazable. El obrerismo inscribe la melancolía como transferencia libidinal: obvian que su objeto de deseo falta desde el principio, y lo que hoy proponen es una positivización imposible del vacío.

Escribe Freud: “si el amor es el objeto, un amor que no se puede renunciar a través del objeto en sí mismo, se refugia en la identificación narcisista, entonces el odio entra en funcionamiento en este objeto sustitutivo, abusa de él, lo degrada, lo hace sufrir y obtiene satisfacción sádica con su sufrimiento”¹¹. Podemos decir que el apego obrerista a una identidad obrera pasada es narcisista. La melancolía por la unidad de la clase trabajadora no resiste la historicidad. Y ese narcisismo impide que surja el deseo de salir de la melancolía, por eso es una condición persistente y repetitiva: una identificación narcisista con el pasado con la que lamentar la pérdida de influencia en el campo político presente. De ahí, entonces, los discursos reaccionarios de izquierda, la acusación a la diversidad y las identidades culturales como fragmentadoras de la izquierda; y a la posmodernidad como marco ideológico que impide una explicación teórica coherente y objetiva del mundo.

Al hacer visible el vacío obrero, al obrerismo la realidad se le desintegra. Pero he aquí una paradoja: que diversas expresiones de

lucha antagonista ocupen hoy el vacío obrero es la única manera que tiene el obrerismo de mantener abierta la brecha, el vacío respecto del deseo obrerista. Dicho en otros términos, el declive en la propia estima del melancólico obrerista se manifiesta a través de reproches contra quienes ocupan hoy de manera bastarda el lugar del vacío obrero. El obrerismo está ante un vacío, un *horror vacui*: incapaz de encontrar nada que trascienda su propia derrota, va a al pasado retrotópicamente. La melancolía es el modo de organizar su propio pesimismo.

La cuestión clave es si el obrerismo quiere y desea la lucha de clases más allá de sus expresiones concretas o si desea únicamente su concreción como identidad obrera. Porque si es lo segundo, entonces la melancolía obrera no es la fijación en un objeto perdido que no puede hacer el necesario trabajo de duelo, sino más bien su fijación en los múltiples sujetos que dando cuenta de numerosas expresiones de antagonismo (el feminismo, el ecologismo, las luchas antirracistas, etc.) causan la pérdida del deseo emancipatorio en el obrerismo. Como no soporta la desaparición de la identidad obrera, el obrerismo es incapaz de desear la lucha de clases. Criticando a las mal llamadas “luchas culturales”, subliman el deseo revolucionario en la pulsión democrática: las prácticas fragmentadas, el particularismo, la diversidad, lo micropolítico, etc.

Se produce así un desplazamiento de la falta a la pérdida; y una segunda paradoja: como el obrerismo no puede perder lo que nunca

¹¹ Freud, 1993, p. 374.

se tuvo, sólo le queda poseer al objeto en tanto que pérdida, un anhelo metafísico de la realidad obrera cuya consecuencia será el fetichismo hacia lo obrero y su elevación a condición de absoluto. Pero no solo el apego a lo obrero, sino a la expresión original de su pérdida y el señalamiento de su verdugo: la diversidad. Para poder preservar la idealización de la izquierda es preciso introducir el odio. El odio a lo diverso como síntoma para preservar la identidad obrera.

No se trataría, entonces, de un deseo obrerista imposible –la carencia de un movimiento obrero revolucionario, esto es, un deseo sin objeto–, sino lo contrario: la presencial real y efectiva de la lucha de clases hoy les priva de deseo. El obrerismo vive

una decepción permanente por la sucesión de gramáticas políticas, por sus demandas y, sobre todo, por el surgimiento de nuevas identidades políticas. Es como si la lucha de clases hubiese sido secuestrada por nuevas fuerzas y el obrerismo hubiera de rescatarla para devolverla al único sujeto capaz de llevarla a buen puerto: la clase obrera. Así, para el obrerismo siempre será imposible encontrar en el presente expresión alguna de antagonismo que puede satisfacer su deseo. Moraleja: un exceso de obrerismo puede acabar con la libido emancipatoria.

/S

REFERENCIAS

- Bauman, Z. (2017).** Retrotopía. Barcelona, España: Paidós.
- Benjamin, W. (2017).** Sobre el concepto de historia. En Obras completas. Vol. II. Madrid, España: Abada.
- Brown, W. (1999).** Resisting left Melancholy. En Boundary 2. Vol. 26, núm. 3. (pp. 19-27).
- Dean, J. (2014).** Deseo comunista. En Z. Slavoj (ed.), La idea de comunismo. The new York Conference (2011). Madrid, España: Akal.
- Freud, S. (1993).** Duelo y melancolía. En Obras Completas. Vol. XIV. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Harthey, L. (2004).** El Mensajero. Valencia, España: Pre-textos.
- Hermesen, J. (2019).** La melancolía. En tiempos de incertidumbre. Madrid, España: Siruela.
- Hobsbawm, E. (1993).** Política para una izquierda racional. Barcelona, España: Crítica.
- Traverso, E. (2019).** Melancolía de izquierda. Después de las utopías. Barcelona, España: Galaxia Gutenberg.
- Zizek, S. (2019).** Contra la tentación populista. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Godot.

NINGÚN LUGAR A DONDE IR.
ACERCA DE LA IMAGINACIÓN
POLÍTICA

Adrián
Cangi

Liminar

La muerte ronda la escena mientras escribimos como una luz opaca. Mueren cuerpos frente a las pantallas como imágenes intermitentes sin imaginar futuras guerras por el litio nuestro americano. Mientras algunos rascan el fondo de la olla, los signos que dominan la escena son la precarización e incertidumbre, la pauperización e inseguridad en una atmósfera necropolítica. Esta parece ser la condición de una espacialidad de borde frente al acontecimiento del SARS-Cov-2 en nuestro lugar en el mundo. Mientras tanto, entre 2019 y 2020 la ciencia produjo imágenes perturbadoras. El 21 de mayo de 2019 detectores en Europa y EEUU registraron una onda gravitacional que revela el choque de dos agujeros negros que se fusionaron, aunque la colisión se produjo hace 7000 millones de años antes de la formación del sistema solar. El 18 de enero de 2020 microbiólogos japoneses lograron identificar y cultivar microbios, llamados *arqueas de Asgard*, para dotar al presente de una imagen del origen de la vida que proviene de una fosa abisal a más de 3000 m de profundidad y nos remonta a dos billones de años. La fábula de la ciencia nos rodea de figuras de luz como fenómenos saturados por los dispositivos de registro, tanto con imágenes de agujeros negros del tamaño de soles como de microbios infinitesimales, donde la imagen y la imaginación se presentan simultáneamente de modo actual y virtual, y parecen inseparables de la materia.

Estas figuras de luz captadas por complejos dispositivos están constituidas por una unificada materia-luz, aunque en el campo simbólico se presenten como génesis y estructura con distintas intensidades y escalas. Pero es necesario aclarar aquí que la naturaleza de lo virtual consiste en ser real sin ser actual, ideal sin ser abstracto y simbólico sin ser ficticio. En el campo lógico puede decirse que la naturaleza de lo virtual es tal que actualizarse es diferenciarse como génesis y estructura. Pero sabemos que solo hay estructura de lo que es lenguaje. Entonces parece insistir la idea de que “hay algo” en lugar “de nada”. “Algo” se difunde y se propaga mientras intentamos indagar el fondo de las imágenes como el conjunto de lo que aparece, donde cada imagen actúa sobre otras y reacciona ante otras, en todas sus dimensiones en una universal variación del pluriverso que habitamos. Los agujeros negros que llegan hasta nosotros por ondas gravitacionales, consideradas perturbaciones del espacio-tiempo, son desplazamientos de partículas subatómicas más pequeñas que un protón y provienen de fenómenos astronómicos de gran violencia. Las arqueas abisales, consideradas base del transporte celular y del tráfico de las membranas, son de una escala de una diezmilésima de centímetro y fueron identificadas por un análisis genético para posteriormente ser cultivadas. Las ondas gravitacionales, las arqueas, los átomos, los cuerpos, los cerebros, e incluso mi ojo, son imágenes que transmiten mo-

vimiento y restituyen movimiento desde una unificada materia-luz. Este en-sí de la imagen resulta inseparable de la materia en distintos grados de intensidad y en distintas escalas de las matrices perceptivas. En el movimiento no hay que buscar otra cosa que lo que se ve en él o lo que se intuye por sus efectos. Y es tal vez por ello, que parece aún más clara la identidad de la materia-luz aunque no-sustantiva, como una imagen del pensamiento del pluriverso.

En el fin del mundo y en el año de la pandemia nos acompaña como una estampita, entre las imágenes cercanas, un *memento mori* anónimo de la escuela de Cuzco. El imaginario de la muerte nos lleva con insistencia a esta imagen de una *vanitas* propia de los ejercicios espirituales jesuitas. Aquellos sermones visuales guardaban el impacto medieval de un símbolo flamenco, transformado luego en una alegoría barroca por la anomalía local del oficio de originarios y mestizos que se apropian a su modo de las herramientas del amo. Lo hacen con cierta desproporción de las imágenes canónicas, dejando lugar a ese intervalo de la mirada entre fealdad y encantamiento que poseen los fenómenos saturados donde se combate en un espacio simbólico. Miramos directo a una calavera como recuerdo de la mortalidad, de la brevedad fugaz de la vida y de las cosas mundanas como una pompa de jabón. La calavera envuelve la escena mientras vela el sueño del niño. Y lo hace como el acontecimiento de la muerte que vela el sueño de la humanidad. “Calavera” es el nombre de uno de los atributos de María Magdalena, que indica la finitud del cuerpo y la co-

rrupción de la carne. El siglo XVII, al igual que nuestro presente, está marcado por la certeza de la muerte. La hambruna y la plaga se enlazan mientras reúnen nuestro pasado americano barroco con nuestras preguntas actuales por la imaginación. Pero la imaginación busca intervalos y pasajes mientras la memoria sabe que no hay lugar dónde ir.

El tiempo presente nos abre a la pregunta por la imaginación con la insistencia de “dónde” y “para qué” ir. Por ello resulta necesario para mí enmarcar el sintagma “imaginación política” en una ontología crítica del presente posible de abordarse por diversas tradiciones. Averroes permite indagar la imaginación y la imagen para recorrer la modernidad a contrapelo, desde los debates de la temprana experiencia de pasaje del mundo medieval al moderno. La desconocida raíz común de la imaginación afecta a las líneas modernas flanqueadas por Kant, Schiller, Bergson y Warburg, lo que permite definir a la contemporaneidad a través de una imagen del pensamiento que pivota entre Bergson y Warburg, profundizando el abismo de la imaginación a través de las *Iluminaciones* de Benjamin. Los nombres de la polémica estético-política de la imaginación contemporánea –Agamben, Deleuze, Rancière y Didi-Huberman– recuperan los modos diversos de estas tradiciones. Todos ellos resultan imprescindibles para el propósito de desvelar este sintagma.

Estas tradiciones resultan pertinentes para pensar la imaginación e invitan a tomar posición ontológica. Sigo el camino de una ontología que exhibe como determinante una posición anacrónica de los tiempos y

HACIA UNA NUEVA
IMAGINACIÓN POLÍTICA



una condición de la imagen como diferencial productor de la historia. De este modo parece posible abordar la “imaginación política” como una crítica a la metafísica del fundamento, que supo subsumir tanto “imaginación” como “imagen” en el largo derrotero de la “insuficiencia de ser” propia de un “cuasi-objeto” o de una “proyección imaginaria” de la conciencia, que expone la sombra tramposa del sujeto. Este camino concluye en la negación “irrealizante” de lo imaginario respecto de la realidad. Nuestra perspectiva parte del reconocimiento de la insuficiencia de una ontología del fundamento para pensar tanto lo imaginario como la imagen y propone desplazar el problema hacia su producción y efectos para ligar lo singular a lo singular. Imaginación es el nombre de una potencia común y, por lo tanto, siempre política.

Necropolítica

Para imaginar es necesario una analítica del dispositivo actual que opera bajo la marca de una determinación necropolítica. La pandemia de SARS-Cov-2 acentuó aquella conocida práctica de los gobiernos de soberanía de cara a una “paz” que tiene el rostro de una “guerra sin fin”: la voluntad y capacidad de matar para vivir, unida al poder de decidir un estado de excepción. Es la propuesta de Carl Schmitt que aún circula con fuerza renovada. Esta concepción táctica se vio activada en el último tiempo a escala planetaria como una política de la muerte y de sumisión de la vida, y sigue ocurriendo con modos diversos en los mundos de la muerte. La percepción de la existencia del Otro es vista como un atentado a

“mi” propia vida, como una amenaza mortal o un peligro absoluto cuya eliminación biofísica reforzaría mi potencial de vida y de seguridad. Este es uno de los numerosos imaginarios de la soberanía de la subjetivación de la última modernidad y de sus técnicas neoliberales. La pandemia aceleró bajo el estatus del terror la existencia de formas de vida asimiladas a la de “muertos-vivientes” bajo condiciones sociales extremas de emergencia y de salud. El pasado más reciente de esta concepción táctica es la progresiva deshumanización de la especie que comienza con la extensión a toda la población civil de un estado de excepción o custodia protectora surgido de una guerra colonial y culmina con la supresión de los derechos ordinarios en los campos rusos y alemanes como extensión del derecho penitenciario. Este proceso de la condición inhumana donde todo resulta posible como parte de una ley marcial es constitutivo de la industrialización de la muerte en serie, en la que quedó articulada la racionalidad instrumental, productiva y administrativa en el mundo occidental de la última modernidad. De aquellos laboratorios biopolíticos donde el poder enfrenta a la pura vida biológica sin mediación a los contemporáneos experimentos necropolíticos al que nos hemos habituado en estado de pandemia, experimentamos como racional una dislocación de las formas de vida. Bien sabemos que modernidad y terror se entrelazaron por una sensibilidad colonial que consiste en eliminar al enemigo del Estado por un estado de excepción, cuya especialización es la génesis de los campos de exterminio donde se vincula el cuerpo del condenado al derecho soberano que deja vivir y hace morir.

Los gobiernos llamados “democráticos” ejercen en este laboratorio planetario distintos y variados ensayos sobre el control de la población, que van desde el terror al virus hasta la geolocalización forzosa, desde el contagio del rebaño hasta la desatención de ingentes masas de población que viven en la indigencia. Conocemos bien que la emancipación prometida para el hombre moderno no abolió la producción de mercancías en la fabricación del género humano. Cuando los cuerpos de la especie se debaten entre producción y salud acontece el punto máximo donde se vincula el terror y la modernidad. Buena parte de los cuerpos del planeta están hoy detenidos en su movimiento mientras los virus no cesan de circular. ¿Qué ha quedado del imperativo categórico de la política moderna unida al capitalismo, que pregona desde su génesis productiva y protestante, el estar sostenida en el circular y en el mantener distancia calculada y racional entre los individuos? Frente al SARS-Cov-2 claro está que detener la circulación constituye la paradoja más importante frente al capitalismo de la aceleración ilimitada de los flujos de producción concentrados, tanto de la centralización como de la descentralización del capital. También parece clara que la condición del ahora es mantener la distancia social tanto de los otros como de la muerte. Aprendimos que somos poca cosa en comparación con un virus, y que nuestra circulación y conexión también parecen poca cosa. La ciencia ha mostrado su debilidad histórica una vez más al convertir a la sociedad mundial en un experimento vivo ante la ausencia de soluciones. Mientras la putrefacción avanza con estrictas dife-

rencias de clase, la reproducción de la crisis sostenida en la concentración y centralización del poder productivo indica un paso más en la larga decadencia del capitalismo. Tan larga como dolorosa decadencia, porque la biopolítica articulada con la máquina del capital parece culminar o bien en una necropolítica, o bien en un control extremo sobre las libertades para la vida.

El nombre indicativo de “peste”, tan moral como médico en su concepción, siempre ha marcado con desconfianza alguna mezcla no deseada o alguna identidad sustancial abandonada, y con ello ha producido la reacción del poder sobre la vida haciendo valer sobre este nombre patológico su análisis como identificación, partición, reglamento y legalidad. Cada quien debe identificarse: mostrar su cuerpo, dar su nombre, indicar su lugar de residencia y exponerse como “sano” o “enfermo”. La utopía de cualquier gobierno desde el Leviatán de Hobbes es la de separar los “contubernios” como esa peligrosa fiesta de las mezclas de cuerpos y de las circulaciones de la vida, de los afectos sociales y de los amores carnales, de las comunidades de producción y de los rituales tanto para vivir como para morir. Esta analítica de la separación aspira a una fórmula: o bien se acuña el orden del sueño político del control, o bien se pivota en la peste entre la vida y la muerte. Se trata entonces de separar a los cuerpos para poder capitalizar la inversión política como el movimiento capilar del poder que funciona con obsesión y persigue con decisión. ¡Cada cual encerrado en su agujero o en su jaula! Solo algunos tienen casas que pueden cumplir con normas mínimas de higiene y muy pocos



poseen moradas adecuadas para la reclusión. Una y otra vez, de distintos modos, se trata de señalar y separar a la comunidad impura como objeto privilegiado del poder. Y esta ha sido la utopía del arte de gobernar moderno que aún continúa, de sus disciplinas sobre los cuerpos y del control sobre la vida. Claro está que cada peste o pandemia ha permitido una ramificación del poder, una intensificación de la vigilancia social y un prodigioso laboratorio de separaciones múltiples con distribuciones individualizantes. Se trata de la gran revisión de los vivos y de los muertos. Porque el registro de lo patológico ha sido, desde el siglo XVII hasta el presente, constante y centralizado. La relación de cada quien con su enfermedad y su muerte pasa por las instancias del poder, por sus registros y decisiones jerárquicas, por su capacidad de observar los menores movimientos y registrar los efectos globales del acontecimiento.

Aún mientras escribo estas líneas no hemos conocido la inmunización progresiva ni la hecatombe definitiva. Estamos en el año de la pandemia y en el fin del mundo con una sola precisión: buena parte de la vida global ha dejado de moverse en distintos grados porque los virus circulan. Desde el siglo XVII, el Estado está incluido en una biopolítica articulada con una máquina del capital, sostenido en la circulación de hombres, mercancías, animales, bacterias y virus. Cualquier Estado desde el Leviatán existe para que todo circule y crezca en beneficio de la propiedad y los intereses de clase. Desde Hobbes y el liberalismo clásico hasta el neoliberalismo contemporáneo, con variedad de matices y sobradas dife-

rencias, el problema del gobierno consiste en proyectarse desde el paisaje hacia el cosmos hasta desvelar las energías disponibles del planeta. La tecnocracia de los Estados globales, que calculan la distancia social hoy bajo la pandemia, se sostienen en su paradoja ejemplar: detener los flujos de movimiento de una extraordinaria aceleración de circulación e interconexión productiva sin desatender aunque con pérdidas crecientes el sostén financiero neoliberal. De este modo la distancia social es un acto de gobierno moderno que solo funciona en estado de pandemia deteniendo la circulación productiva de los cuerpos actuales de la vida para reemplazarlos por un mayor grado de abstracción tecno-estético virtual de la especie en la modernidad tardía. La paradoja crece aún más porque se aspira a una vida de relaciones virtuales sin cuerpo actual y presente, que se ensaya durante la pandemia para quedar anclada como un modo productivo después del reflujo de la peste. Nunca hubo “normalidad” antes del virus, no habrá ninguna “nueva normalidad” después.

Del Leviatán al Antropoceno la regla dominante de la especie ha sido la del crecimiento sumado a la circulación de los flujos de vida capitalizados, incluso hasta el riesgo contemporáneo de chocar con el planeta dejando huellas de intervención de la especie consumidora de energías sobre la geología y la atmósfera. Pero detener el SARS-Cov-2 supone desacelerar el crecimiento y la circulación de la vida del productor-consumidor, para pasar de la circulación llamada “virtuosa” a una detención denominada de “asfixia” de los cuerpos actuales. Hemos

visto con claridad que el neoliberalismo no es una unidad global de decisiones unificadas sino un conjunto de modos de gobierno que luchan para no detener la circulación de la producción material, financiera y virtual a costa, según los territorios, de políticas de la muerte. Nuestra América se ha convertido en un fabuloso laboratorio de pruebas necropolíticas. Ahora bien, con esta constatación no hemos descubierto nada nuevo en la sobremodernidad neoliberal desde el siglo XVII, solo confirmamos que para salvar el sistema de circulación y crecimiento siempre se ha tenido que descuidar las prácticas y políticas de salud bajo un principio de control policial de las poblaciones. La pregunta que circula en la superficie virtual de los laboratorios de subjetivación es cómo se modelan los signos vectoriales y escalares de la emocionalidad y de las capacidades cognitivas del encierro de la especie. Sin duda, la pregunta se enfoca sobre las matrices perceptivas que nos constituyen.

Percepción

¿Cuál es la frontera entre lo real y lo irreal, entre lo verdadero y lo falso cuando nos enfrentamos a la prueba del acontecimiento? Escribe el poeta Roberto Echavarren en “Imprevistos de la pandemia”: *“La vida nos prueba. Nos hace diferentes (...) Vivimos en un marco de amenaza (...) Es extraño que nuestra posibilidad de solaz dependa de una amenaza de vida (...) El tiempo fluye una secuencia si-*

*lenciosa, la vibración de las cosas en el ámbito de la quietud”*¹. El estatuto mismo de lo imaginario arrastra la posibilidad de solaz ante la irrupción de una amenaza. Y esto implica una disección de los pares con los que se ha concebido la vida imaginaria. Aquellos pares que insisten en Lo imaginario de Sartre: “real/irreal” y “verdadero/falso”. Creemos, al leer la *Psicología fenomenológica* de la imaginación, subtítulo existencial de este libro, que el par “real-irreal” se sostiene en la idea de que lo real es la conexión legal o el encadenamiento prolongado de lo actual, mientras que lo irreal es la apariencia brusca y discontinua ante la conciencia. Y entonces, se trata más bien de una virtualidad que se actualiza. Nos parece leer aquí que el par “verdadero/falso” sostiene que lo real y lo irreal siempre son distintos aunque no discernibles. Creemos que lo falso es la indiscernibilidad de lo real y de lo irreal, y no constituye un error sino aquella potencia que hace indecible lo verdadero. Según mi concepción de lo real, lo imaginario no es otra cosa que una relación real de dos caras materializada por el par actual/virtual. En estas distinciones se zanja la posición sobre Bergson que se discute entre las obras de Sartre y Deleuze. Es este par el que abre la función heurística de la imaginación sobre ejes de fabulación potencial que producen un conjunto de intercambios. Las condiciones rigurosas están del lado de lo actual/virtual, promesa de un par inmanente que elimina las falsas oposiciones de lo real-virtual o de lo real-posible. Es con estas distinciones, con las que creo nece-

¹ Echavarren, R. (2020) “Imprevistos de la pandemia”. En: A. Cerletti, F. Ceppas, G. D’Odorico, M. Berttollini, M. Langón, O. Grau, P. Oyarzun, W. Kohan (coord.). Narrativas confinadas. Voces desde el sur. Colectivos Vol. III. Rio de Janeiro: nefe ed., pp. 95-98.

sario abordar la imaginación política. Pero vale la pregunta, ¿qué percibimos, afectados y politizados por el acontecimiento del SARS-Cov-2, si indagamos en las resquebrajaduras de la imagen dominante de la naturaleza de las cosas?

Se dice desde el mundo antiguo al moderno, de Lucrecio a Montaigne, que memoria e imaginación son modos de la percepción de sustitución. Denotan entonces una irradiación de la percepción del tiempo y del espacio más allá del terreno de la propia realidad. Evocan cierta presencia de lo que está ausente. Han sido llamadas con un nombre fatal: “poderes engañosos” de la percepción. Lo engañoso reside en que se pueden embrollar entre sí recuerdos e imaginaciones. Así como la memoria bordea el equívoco para encontrar lo que buscaba de modo sagaz e infalible; así la imaginación se abisma incapaz de evocar de modo exacto lo imaginado para perderse en una imagen fugitiva o borrosa. La memoria parece ser un conocimiento instintivo, una especie de conocimiento de la diferencia de lo real como realidad singular. La imaginación es un esfuerzo también instintivo, una búsqueda de lo singular para dotar a lo imaginado de una casi-presencia, resumiendo una impresión de lo otro que no consigue ninguna captura definitiva. A la relativa seguridad de la memoria se le opone la incertidumbre constitutiva de la imaginación. Si la memoria es más precisa que la imaginación, es porque el orden del tiempo es más propicio que el orden del espacio para una casi-percepción de lo que está ausente. La imaginación ha sido sopesada por lo que es capaz de conservar. Para el mundo clásico se la

ve como limitada o “encogida”, como una sensación mutilada de imágenes; mientras que en la concepción moderna se la percibe como expansiva o “excesiva”, como una sensación desbordada de imágenes. En el final del siglo XVIII se zanja la frontera entre la filosofía sensualista y la sensibilidad romántica. A mediados del siglo XIX la imaginación se transforma en la reina de las facultades sensibles que proyecta la fantasía a la producción de invención. Durante el siglo XX se discute el dominio del fantasma en la fabricación de subjetividad. Freud acentúa que la imaginación se practica en el fantasma como un derivado de la sensación. Lacan dispone el fantasma por fuera del alcance de la imaginación, donde un objeto simbólico se distingue de otro imaginario. Las tradiciones sensualistas y románticas los dividen con precisión. Sin embargo, en nuestro encierro persisten con mayor insistencia los llamados poderes engañosos de la memoria y de la imaginación. Pero parece que solo gracias a ellos encontramos pequeñas diferencias en la repetición. El encierro es el dominio del fantasma, mientras la muerte muerde los talones.

Es cierto también que la imaginación, entre la fantasía y la invención, permite surcar los imprevistos de la vida. Insiste el poeta amigo en “Imprevistos de la pandemia”: *“Es otra vida. De a poco se irá terminando, pero por lo pronto el piloto del puerto no da todavía señal de entrada de la nave. En el castillo de proa los ventanales dejan ver esa bruma que se levanta sobre el río una mañana temprano. Estamos esperando la regeneración del mundo, la regeneración de América. Que el pueblo se exprese en las urnas y el almacén*

racista se resquebraje. Y una piel nueva nos nazca de entre esas resquebrajaduras”². De entre esas resquebrajaduras nace lo imaginario como lo que existe sólo en la imaginación. ¿Imaginación política? En tiempos del SARS-Cov-2, la imaginación es una cuerda floja que nos permite pensar las fracturas sin suponerlas. Pero lo imaginario no es ni “irrealizante” ni “aniquilador”, aunque parece no ser una percepción directa de lo real, como podría pensarlo Sartre. Sin embargo parecen innegables las cercanías entre lo imaginario y lo real. Sin lo imaginario actuando en lo real nos condenamos a un sin salida de neurosis aguda. Algunos filósofos que marcaron la contemporaneidad como Bachelard, Deleuze y Rosset lo saben bien. Y de distintos modos buscan la filiación entre lo real y lo imaginario para huir del encierro “irrealizante” y “aniquilador” en el que Sartre nos dispone. Cuando lo imaginario busca su filiación con lo real es posible vislumbrar una imagen del pensamiento que, o bien expone la continuidad de lo dado o bien la excede por un principio de ruptura. A veces las rupturas de la continuidad pueden conducir al fracaso de modo más claro que las continuidades establecidas, porque las conexiones irracionales e inconmensurables forman parte del nervio mismo de la imaginación que excede las categorías. Las conexiones irracionales hacen al tiempo del fin del mundo y son constituyentes de la imaginación vital y política. Es allí donde la imagen no es reducible a un enunciado y la potencia colectiva no puede ser sintetizada por una consigna. Es en

esa tierra imprecisa de los cuerpos donde lo real y lo imaginario alcanzan su filiación regular. Pero es en esa tierra abierta del hacer de los pueblos en la historia y de las potencias de las pasiones colectivas como umbral, donde se expone el campo siempre incierto entre sensibilidad y política. Umbral que une y separa de forma simultánea. Se presenta de modo indisoluble como un problema estético-político, pero solo si podemos espaciar las diferencias planteadas entre los términos. Umbral paradójico, en el fin del mundo en tiempos de pandemia, como vector de todos los anacronismos del final de una historia como modernización. De este modo la imaginación política es más un problema del acontecimiento que irrumpe en la historia que de la novedad de las vanguardias históricas iluminadas.

La imaginación del encierro fija su tiempo propio para aquellos que aún tenemos casa y comemos con continuidad. Siente el poeta amigo que *“El tiempo fluye una secuencia silenciosa, la vibración de las cosas en el ámbito de la quietud (...) Ésta es la caverna de la pandemia, la casa que no conocíamos. El sueño que nos protege. Es el estado después del estado. La calma después del ajetreo”*³. Pero lo que irrumpe nos pone de cara a un problema singular y a un abismo colectivo. Donde la vida imaginaria actúa se aceleran de modo heurístico los intercambios sensibles en las prácticas vitales siempre políticas. En la caverna de la pandemia ya no vemos en la imaginación el hueco de lo ilusorio, donde la imagen rota permitiría el correla-

² Ibídem.

³ Ibídem.



tivo trascendente de un acto posicional de la conciencia o de la intencionalidad para la definición del compromiso. Hoy sabemos que hay presidentes asesinos que solo gestionan la muerte. Y que hay políticas racistas y de la desaparición que aún continúan en democracia. Y que cada Estado distribuye según su capacidad o concepción de la economía pero siempre dentro del capitalismo. Y que también presiona con el poder de los virólogos y de la policía. Así entendidos los límites, la imaginación política sigue el curso del hacer/padecer más allá de las jerarquías metafísico-políticas entre acto y potencia, acción y pasividad, intelectualidad y pueblos. La imaginación así comprendida nos impulsa a pensar el “campo impolítico”. Aclaro entonces que no guardo ninguna filiación antipolítica, no practico una teología negativa ni una escatología positiva, me distingo de cualquier categoría moderna invertida y no me intereso por el juicio en ningún grado. Tampoco practico una política axiológica que conduciría a nuestro tiempo presente al fin del mundo del sentido.

Los que aún tenemos casa y comemos buscamos comprender cómo se produce una inervación entre vida material e imaginaria, una diferencia en la repetición misma. El poeta amigo nos acude: *“La vida nos prueba. Nos hace diferentes. También la economía. Vivimos en un marco de amenaza pero dentro de un cubículo de tranquilidad en el interior de la casa. Es extraño que nuestra posibilidad de solaz dependa de una amenaza de vida (...) El tiempo fluye una secuencia silenciosa, la vi-*

*bración de las cosas en el ámbito de la quietud (...) Obrar no por necesidad, porque nada es necesario. No aferrarse a nada salvo al bienestar propio”*⁴. El propio bienestar llega para pocos, pero a veces llega en la economía libidinal y material. Deseo creer que cuando la vida nos prueba hay continuidad entre la materia y la imaginación. Me atrevo a decir que una misma inervación recorre el campo unitario de la vida material e imaginaria para devolvernos diferentes en la repetición. Claro está que me anima la idea de que: “toda conciencia es algo”, y aunque no deje de interrogarme, se aleja aquella otra que dice que: “toda conciencia es conciencia de algo”. Una revolución de la imaginación pasa entre ambas imágenes del pensamiento. Entre Bergson y Husserl se produce una revolución de la imagen del pensamiento. Pensada como unidad de la imagen y la materia, la imaginación aparece como una de las prolongaciones posibles de la naturaleza, y luego de la historia natural de los artificios. Las fábulas, sueños y fantasmas de la morada propia y de la tierra son una reserva de figuras y un campo de nuestra lengua, como un suelo retórico y prolífico de metáforas que siguen el camino de lo singular. El imaginario nos pone de golpe frente a los misterios de la vida y a los enigmas de la vibración. Si las imágenes pueden ser “espuma evanescente” o “vana turbulencia” de la ilusión para ciertas concepciones que oponen lo real a lo actual, también es posible decir que lo real –entendido como la naturaleza profunda de la vibración del elemento considerado– puede ser modificado por el contenido intenso

⁴ Ibídem.

virtual que destila. Lo real posee la propiedad simultánea tanto de la actualidad extensa como de la virtualidad intensa. De este modo, las imágenes no cesan de modificar la naturaleza de las cosas. De allí, tal vez, proviene el valor de la herencia de los mitos porque ofrecen potentes imágenes materiales sobre los cuales se puede comprender el acto de imaginación. Así la imaginación vuelve todo horizontal, lo dispone en su impureza para la práctica política. Pero vale preguntarse cuál es el grado de resistencia al presente y cuáles son las condiciones propositivas en el marco de un control creciente sobre la vida.

Control

Imaginar es un modo de la resistencia activa y potencial de las vidas, una forma de la disidencia performativa. A pesar del SARS-Cov-2 estamos llamados a defender y a propagar la vida de los cuerpos actuales en el encuentro. Sobre todo en el ritual de lo común como base del esquema sensorial sobre el que la imagen de la vida está anclada. La imagen ritual de la comunidad parece inseparable de la práctica vital y actual de los cuerpos, porque a través de estos descubrimos el esquema completo que incluye la circulación vacilante del deseo sobre el espacio de un mundo aterrorizado aunque expectante, con fuerza declarativa y performativa por parte de las fuerzas vivas que actúan a pesar del terror del sentido. La potencia de la imagen vital de los cuerpos está cargada de la posibilidad de construir un espacio más grande para una comunidad por venir, que sea capaz de reponer de modo fraterno las fuerzas vivas en la trama de los rituales declarativos. Son estos ritua-

les de los cuerpos los que contienen imágenes de invención y que al mismo tiempo, las despliegan con sus gestos. Sin rituales corporales que acuñen en la repetición de los agregados sensibles nuevos repartos sobre la base del dolor, no encontraremos ni antidotos ni diferencias para continuar. Las imágenes virtuales del laboratorio del “teletrabajo” y del “control geolocalizado” de la pandemia han venido para quedarse en la inercia de la especie habituada a saltos de abstracción cognitivos. Hemos visto en este tiempo del fin del mundo y en el año de la pandemia, que los rituales que reclaman sustancia e identidad en nombre de la policía y de la ciencia militar, sostenidos en el terror o en la nueva normalidad, son peligrosas políticas que resultan excluyentes de algún umbral de la vida. Habrá que recordar las palabras de Michel Foucault en su introducción a *El Anti-Edipo*. Capitalismo y esquizofrenia de Deleuze y Guattari, titulada “Introducción a la vida no fascista”, cuando dice que hay que “desindividualizar” a los sujetos que aman a los organismos de poder para liberar las potencias del deseo de una vida no-fascista.

“Desustancializar” y “desindividualizar” parecen ser los caminos para escapar del fascismo que obra en los rituales de los modos de vida virtual bajo el control digital en los actuales laboratorios del planeta bajo SARS-Cov-2. Los conductores resistentes capaces de recrear las fuerzas de fondo y convocarlas para una diferencia necesaria son aquellos que pueden inventar políticas de sociabilidad pública donde resulta posible desarmar la imagen ego-estética en favor de colectivos y comunidades que los

**NO+ DICTADURA
ECONOMICA NEOLIBERAL
SALVAJE.**

**CHILE DESPERTÓ//
NUEVA CONSTITUCIÓN
100% CONSTITUYENTE**

**NO+
AFP**

atraviesan. Es por ello que resultan de interés tanto las imágenes “desustancializadas” como los procesos de subjetivación “desindividualizados”, menos identificadores de sujetos y más ligadas a rituales colectivos de enunciación y de deseo, tanto de prácticas de sublevaciones como de transformaciones colectivas donde se pueda fabricar lo común. No hay que separar a estas imágenes rituales en favor de la vida de los cuerpos, de las consignas o fórmulas que necesitamos para el presente, justo allí donde los peligrosos “Laboratorios de Teoría Persuasiva” como el de la Universidad de Stanford, aquella que provee el desarrollo tecnológico en Silicon Valley, exponen como meta explícita la de investigar cómo se pueden usar las apps y las páginas web para controlar lo que la gente piensa, hace, compra o vota. También, para controlar cómo la gente se mueve, desplaza y reúne. El terror no es sólo el control de China o Corea sino la cómoda aceptación por servidumbre voluntaria de un Occidente tecnocrático que desea un control total sobre la vida. La imagen como matriz de lo sensible sigue siendo el fondo útil de la identidad de la subjetivación neoliberal, por el uso de inteligencia artificial y de algoritmos que tienen por objeto la invención de aplicaciones adictivas que trabajan sobre una economía de la atención. Las tecnologías adictivas de la imagen pública, son en contexto de pandemia las que profundizan el control y están sostenidas sobre consumos que “individualizan” y “sustancializan” con consentimiento informado a los usuarios por las plataformas. El síntoma de la inteligencia artificial es el que mejor nos permite comprender el actual laboratorio

al que servimos de manera voluntaria con nuestros usos y prácticas en el entramado técnico-estético global. También, el mismo que impide prácticas para poder “desindividualizar” las huellas de la vida sin un preciso conocimiento de los funcionamientos de los dispositivos. Por ello se dice que estamos votando algoritmos adictivos bajo la forma de imágenes públicas, como indica el filósofo italiano Massimo De Carolis en *El reverso de la libertad*. Las realidades alternativas, como las llamadas “virtuales”, son una indagación de las imágenes adictivas herederas de una sistemática voluntad de dominio humano del mundo no-humano de la naturaleza y del control bio-técnico-social de los ritmos de la energía de la especie.

El sintagma de la subjetivación neoliberal ha calado entre nosotros como una articulada gramática del poder, y dice que en cada cuerpo hay una herida y que para cada herida se reclama una historia de “sí” y un “derecho” que está mezclado con los usos de los dispositivos de control adictivo. Por una parte, en este contexto viral de encierros protegidos y de aislamientos preventivos parece brillar la “sagrada familia” como el *nec plus ultra* de la vida y del entretenimiento. Por otro lado, se cuele por los mismos dispositivos adictivos de elección y de entretenimiento el rechazo a cualquier unificada representación política, porque se declara el valor de testimonio de cada cuerpo y para cada herida. Los algoritmos parecen estar en la base de las grietas sociales y culturales de los Estados. Los “cuerpos que importan”, de los que habló Judith Butler en sus obras, no parecen estar unificados bajo el llamado colectivo de ninguna

fraternidad. Este es el campo político que sigue insistiendo en el presente de la pandemia. Habría que pensar cómo se traduce esto en políticas de reunión resistente durante y después del SARS-Cov-2, cuando los rituales de la imagen pública operen en las orientaciones del sentido, con el uso creciente de algoritmos propios de los dispositivos adictivos de entretenimiento y control simultáneo que fueron agudizados durante la pandemia.

¿Por qué luchamos por nuestra servidumbre como si fuera nuestra libertad?, seguirá siendo la pregunta relevante de nuestra política actual aunque la frase acuñe una larga historia de la sujeción. Hoy lo sabemos mejor que nunca bajo el SARS-Cov-2 en Nuestra América: los pueblos emergen por sublevación de una población pasiva concebida como mercado de la competencia y del mérito, modelado por técnicas precisas en sus anhelos y deseos, en su cuerpo endeudado y hambriento para perecer o resurgir como “empresarios de sí”. La población neoliberal se ha constituido como dictadura de la virtud aliada con un poder de seguridad policial y con una ciencia militar. Es visible que la población se transformó en un gesto indiciario y acusador² de naturaleza moral, mientras que los pueblos insisten y perseveran corrosivos porque desean vivir “el cuerpo sin ley y el poder sin rey”. Los pueblos se sublevan desde el cuerpo, y en el cuerpo a cuerpo, en un modo de existencia propio, abriendo muchos órdenes posibles aunque siempre éstos sean gestuales y declarativos. Pero sublevarse es un hecho y no constituye una revolución. Sublevarse instituye un pueblo donde hay una pobla-

ción reducida a una cultura de “empresarios de sí”. Sublevarse expresa la indestructibilidad del deseo, aunque la tarea de los gobiernos sea la de hacer fluctuar el deseo hasta que la población se vuelva un público espectador y exprese sus gustos como si se trataran de aquellos “justos”.

Aprendimos en la carne, bajo los modos de la declaración de las Repúblicas de la transparencia, que con la democracia no se come, no se educa..., y que no todos logran vivir. Pero habrá que soñar con una comunidad que de cobijo a la angustia que llama de manera extrema acentuada por el estado de la pandemia. Habrá que soñar e insistir que toda palabra jurídica y política, que tiene el tiempo de su lado por exiguo o extenso que sea, no culmine chicanando a la indignación pública de una sociedad de extraviados y hambrientos, para poder conjurar sus efectos indeseables y restaurar el cuerpo silencioso del dolor. Este es el tiempo que viene y su ritmo se impone. Y habrá que recordar al hambre como nervio común para poder volver a producir. El recorrido nos muestra a la necropolítica como la forma de gubernamentalidad neoliberal que emerge como potencia disolutiva de los cuerpos democratizando el “poder de matar”, y aprendimos hoy que todos podemos hacerlo. El “cuerpo social”, espacio vital para la política como *polemos*, se instala como posibilidad del “contagio colectivo”; es sujeto político solo en tanto potencia de contagio o portador de impulso de muerte. El dilema que nos impone la necropolítica es el “aislamiento” como dispositivo de gobierno, como control y administración de la salud nos instala en

un presente a hacer entre “muros seguros” y “fronteras higiénicas”... Y habrá que recordar al hambre como nervio común para poder volver a producir.

Imaginación política

Resulta necesario para pensar la imaginación política no instalarse del lado de la “falta de ser” de las imágenes ni de la “pureza de las visibilidades”, sino de la aproximación a fuerzas y figuras dinámicas entre lo informe y lo naciente. Y esto también supone hacerlo del lado de la destitución de modos de reproducción del hábito perceptivo y de matrices dominantes de la vida imaginaria. Sabemos de la insuficiencia de la metafísica clásica, de sus efectos modernos y de su perseverancia contemporánea, al pensar lo imaginario y la imagen bajo el dominio del ser y de la esencia, como “doble del ser” o como “negación del ser”, que se sostiene en la distinción entre dos planos: lo aparente y lo real, lo imaginario y la realidad, las superficies y las profundidades, lo falso y lo verdadero. No seguimos este rumbo ni estas lógicas, porque la imaginación política no parece poder dar cuenta de un mundo como el que vivimos, donde han triunfado las paradojas, las anomalías, las democracias extremas y la representación sin resto. Es este mundo el que permite sostener que las imágenes no son ni imitación ni reflejo de una situación, ni proyección sentimental ni expresión de una psicología, ni imagen especular ni especulación imaginaria, sino un complejo de relaciones que operan interviniendo o instalando “perceptos” y “afectos” en lo real. Deleuze, con inteligencia premonitória, supo definir la imagen estética y política como un proceso que actualiza una

potencia y forma una materia. Imagen-proceso entonces que puede ser pensada como conexión, movimiento, espacio y ritmo. Tal vez debamos considerar que el movimiento de un pensamiento pragmático que trata con las configuraciones visibles, como expresión inmanente de materia, espacio y luz, se sostiene en los procedimientos de composición y relación singular en un proceso dinámico. Tal proceso valora las metamorfosis y equívocos, las prefiguraciones o visiones de otros mundos, lo inadvertido y las relaciones inéditas, que permiten liberar a la imagen tanto de la forma orgánica con la que se la asocia en el campo político, como de la tutela representativa a través de la cual se la piensa como único camino para la representación democrática. Pero sabemos bien que la filosofía contemporánea ha tenido que enfrentar un problema político, con el llamado “derecho de los simulacros” o de los “efectos sin causa”.

Pareciera que el Mundo tal como lo conocimos, o los mundos sucesivos que se han presentado en la historia, los mejores y los posibles, hacen su recorrido agotándose en el tiempo lineal de su consumación. Acaban en una cronología que cree que el ser crece junto con los momentos lógicos de su despliegue. Si la lógica itinerante, cada día más veloz del capital, no nos aturdiere con el trajín de sus contabilidades virtuales, sería más sencillo escuchar ese silencio donde reina la potencia de transformación. Es difícil percibir también detrás de los dispositivos, de los cables, los engranajes y los autos en su burguesa estolidez, lo que se ha ausentado. Por las calles deambulan, insomnes, espectros, cuerpos heridos, todos ellos trajinando en labores “inesenciales”.

Indeseables de una sociedad que ya nada desean. Se trata de seres desarraigados. Los mundos diversos en su totalidad jerárquica regularon modos variados de acumulación: mano de obra esclava, territorios, minerales, conocimientos, capital financiero. La abstracción creciente de esas mercancías dejó a los seres sin geología propia. Ya no hay ninguna *patria* ni *matria* que reclame a los que laboran en la conectividad sin límite de vidas solitarias. Los mundos como realidades contingentes o como idealidad regulativa se precipitaron sobre los sujetos que golpeaban en la puerta de las instituciones exigiendo ser castigados. El “desobrar” el mundo es el modo en que la Tierra retorna por un momento en su ingravidez a interrumpir el frenesí de las acciones ciegas propias de un productivismo sin fin. Dejar de lado las metáforas creacionistas es renunciar a la Autoría, las Causas, la Moral y el Bien que organizan el derecho a vivir como corazón de una unificada Modernidad-Capitalista-Colonial.

El problema que arrastran las consignas políticas y las imágenes de intervención social es la identidad como imagen del pensamiento del sentido común y del buen sentido moral. Una especie de calle de mano única de lo visible que puede convertirse con facilidad en un modo de fascinación con los riesgos ya conocidos en la historia de la estetización de la política. Tres dimensiones peligrosas anidan en el aparato de identificación de las emociones de la imaginación y de la imagen de cualquier modo del fascismo pasado y por venir: la idolatría como fuerza identificadora (consagrada a la figura del líder), el

espectáculo de la auto-formación sagrada de la nación (consagrado a la construcción del mito) y la identidad mimética identificada con las fuerzas brutas (consagrada a la creencia y convicción de una matriz de reproducción de un modelo de comportamiento). Hoy sabemos mejor que nunca que insisten “fascismos difusos” en las redes de comunicación social operando entre las formas “concentradas del espectáculo del poder” y “las formas integradas en el movimiento democrático neoliberal de mercado”. Las imágenes se mueven en este terreno resbaladizo. Implican por lo menos dos sentidos a la vez, o muchos más. Desde el fondo de las prácticas sociales proliferan las formas del exceso estético en favor de la construcción política, que trabajan sobre la reproducción de modelos emocionales que rozan los mitos teológico-políticos de los lenguajes de tradición. Tienen la forma de consignas identificadoras que reproducen modelos de comportamiento y que se convierten en peligrosas políticas de identidad del hábito. Evitar la “estetización de la política” supone sortear la reproducción infinita de un modelo de comportamiento que reproduce la idea de identificación emocional clara y precisa con la víctima y con el victimario, con las lógicas del sufrimiento representado y con la identidad encarnada del líder. No hay nada más político que la sustracción frente a esos visibles, para fabricar un vaciamiento o una proclamada representación que se quiere “sin resto”. Una representación como “semejanza no semejante” ante el horror o el sufrimiento.

ABORTO
LIBRE
LEGAL
SEGURO
GRATUITO

Nada es más real que la imagen de los cuerpos del dolor sin miserabilismo. Y sabemos que ante todo hay cuerpos que padecen. Cuerpos que zumban, insisten y caen para elaborar sus modos de vida. Seres de carne y hueso –parcelas de humanidad singular por humildes que éstas sean– que hablan y actúan, que se presentan y exponen por sus gestos y rostros, por sus movimientos y deseos, por sus palabras y acciones, sus trayéndose en su expresión vital posible a cualquier síntesis conceptual última. La singularidad de sus existencias está definida por contados detalles que nunca alcanzan para resumir una multitud entre otras o una humanidad genérica. Detalles, muchas veces impersonales e impropios de cada cuerpo, que constituyen la indiferencia de existir. Tal vez una “representación sin resto” sea la reserva de una democracia extrema. Esta reserva indicaría que cualquier Poder, Ley o Saber democráticos contiene una ausencia de principios o un estado de indeterminación inventivo no conquistado, capaz de formar comunidades de diferentes en el juego libre de las singularidades irreductibles. No hay posibilidad alguna de una democracia extrema si se elimina de su centro un principio de igualdad radical sólo comprensible como un modo efectivo de “anarquía” inventiva destinada a asegurar composiciones posibles y alegres de los cuerpos que padecen. El principio libertario que reclamamos –en tanto teoría y práctica– es aquel que atraviesa las formas de una democracia extrema haciendo posible las composiciones de los cuerpos para asegurar la existencia del otro, de los otros y del nosotros. Claro está que una democracia extrema es una “comunidad de ra-

ros” –como la describe Diego Tatián en su libro *Lo impropio*– que cree en la igualdad, fraternidad y reciprocidad como modo vital para empalmar las diferencias unas con otras. Creo como Tatián en esta comunidad de raros que asegura simultáneamente, la efervescencia de la revuelta y la percepción de la prudencia, ante cualquier democracia que se cierra sobre sí satisfecha perdiendo su propia lógica del reparto sensible. La soberanía de los cuerpos que componen lo incomponible siempre ha sido para cualquier Poder, Ley o Saber una “energía anarquista” o un “principio de revuelta” que altera el espacio y el tiempo de lo común y que sin embargo, hace posible la democracia como la sociedad más filosófica proclive al pensamiento sensible. Sin dudas es la comunidad de los raros la que reclama una estricta igualdad y la que aún valora en algún grado la “parte maldita de la igualdad radical”, como fondo y resto del proyecto moderno inconcluso en lo contemporáneo, aunque reconoce su constitución colonial. Pero son las prácticas descoloniales las que crean una y otra vez las condiciones sensibles que integran a los sin-parte y enaltecen las singularidades. La imaginación política del tiempo que viene no podrá abandonar estos senderos, con los riesgos del fascismo entre nosotros golpeando a las puertas del porvenir.

Politizados por el acontecimiento, la imaginación se despliega como un problema de lo singular ajeno a cualquier moral. Ya no señala la distancia entre lo auténtico y lo inauténtico. Fuerza a desactivar peligrosas dicotomías como verdadero/falso o real/irreal. El tiempo en su secuencia silencio-

sa vuelve a la imagen como inseparable de la materia porque liga a lo singular con lo singular, donde resulta indiscernible tanto lo real y lo irreal como lo verdadero y lo falso, y por ello nos distingue de cualquier universal que subsume a lo particular. Mi camino es el de la radicalización de la política para la vida y no el de la semántica política de la llamada *political science* o el de las éticas públicas, aunque no desdeño para pensar ni de las relaciones de poder ni de las formas de soberanía. Mi interés está dispuesto en el patio trasero de lo im-

previsto, pero nunca rechazo la institución imaginaria de la sociedad que se dedica a la vida instituida. Reconozco mi deseo por lo instituyente que proviene del conflicto. La imagen, como vector de la imaginación política, está en el lenguaje retórico o figural del discurso al que le resulta imposible no ir al corazón mismo de lo político.

/S

REFERENCIAS

- Arendt, H. (1951).** The Origins of Totalitarianism, T I-II-III. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
- Bataille, G. (1970).** Le problem de l'Etat & La structure psychologic du fascisme. París: Gallimard.
- Benjamin, W. (1980).** Gesammelte Schriften. Frankfurt: am Main.
- Butler, J. (1993).** Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex". New York: Routledge.
- Cangi, A. (2011).** Gilles Deleuze. Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular. Buenos Aires: Quadrata-Biblioteca Nacional.
- Cangi, A. (2015).** Imágenes del pueblo. Buenos Aires: Quadrata.
- Cangi, A. (2020).** Marionetas de un dios salvaje. Ignorantes. Revista digital de aparición esporádica. Especial fin del mundo. Buenos Aires: Red Editorial.
- Debord, G. (1967).** La Société du spectacle. París: Éditions Buchet-Chastel.
- De Carolis, M. (2017).** Il Rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà. Roma: Quodlibet.
- Deleuze, G. (1968).** Différence et repetition. París: PUF.
- Deleuze, G. (1969).** Logique du sens. París: Minuit.
- Deleuze, G. (1983).** L'image-mouvement. Cinéma I. París: Minuit.
- Deleuze, G. (2019).** Lo actual y lo virtual. Buenos Aires: Contemporáneos-Illuminuras. [Estudio preliminar de Adrián Cangi].
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1972).** L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie. París: Minuit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980).** Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie. París: Minuit.
- Didi-Huberman, G. (2003).** Images malgré tout. París: Minuit.
- Esposito, R. (2002).** Immunitas. Protezione e negazione della vita. Turín: Einaudi.
- Foucault, M. (1975).** Surveiller et punir. París: Gallimard.
- Foucault, M. (septiembre de 1988).** "Introduction à la vie non-fasciste". Magazine Littéraire.
- Foucault, M. (2001).** Dits et écrits, II, 1976-1988. Paris: Gallimard.
- Lazzarato, M. (2011).** La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale. París: Editions Amsterdam.

- Mbembe, A. (2006).** Necropolitique. Raisons politiques, 21.
- Nancy, J.L. (2003).** Au fond des images. París: Galilée.
- Rosset, C. (2006).** Fantasmagories, suivi de Le Réel, L'Imaginaire et L'Illusoire. París: Minuit.
- Schmitt, C. (2015).** Stato, Grande Spazio, Nomos. Milano: Adelphi.
- Stengers, I. (2009).** Au temps des catastrophes. París: La Découverte.
- Tatian, D. (2012).** Lo impropio. Buenos Aires: Excursiones.
- Vaunday, P. (2001).** La matière des images: poétique et esthétique. París: L'Harmattan.
- Vaunday, P. (2009).** La invención de lo visible, Buenos Aires: Letranomada. [Prefacio de Adrián Cangi].
- Warburg, A. (2010).** Atlas Mnemosyne. Madrid: Akal.



POLÍTICA Y VIDA PROFUNDA

ENTREVISTA CON JEAN-LUC NANCY

Iván
Torres Apablaza

Traducción: Iván Torres Apablaza
y Tuillang Yuing Alfaro

En 1980, bajo el patrocinio de Jacques Derrida y la École Normale Supérieure, Phillipe Lacoue-Labarthe junto a Jean-Luc Nancy, fundan en París el *Centre de Recherches Philosophiques sur le Politique*. Allí se darán cita importantes pensadores como Etienne Balibar, Jean-François Lyotard y Alain Badiou. El objetivo fundamental del *Centre*, consistía en interrogar la esencia de lo político. Esta tarea los llevará a formular un programa de investigación, cuyos vestigios se reúnen en los cuadernos titulados *Rejouer le politique* (1981) y *Le retrait du politique* (1983). El *Centre* tuvo una corta existencia, sin embargo, los problemas formulados allí permanecieron abiertos, mientras otros asumieron modalidades específicas según las inquietudes filosóficas de sus miembros. Específicamente, en lo que concierne al trabajo de Lacoue-Labarthe y Nancy, ambos venían trabajando en colaboración desde la década de los setenta en torno al problema de la relación social. Es este problema el que los lleva a dialogar polémicamente con el psicoanálisis de Freud y Lacan, para finalmente arribar a la reflexión ontológica acerca de lo político que animará los propósitos del *Centre*. Luego de esta experiencia, Nancy publica en 1983 el ensayo *La Communauté désœuvrée*,

donde retoma la densidad de las reflexiones filosóficas y políticas que recorren una década de investigaciones. En esta entrevista, quisimos preguntarle directamente sobre la actualidad del *retrait du politique* y –en medio de una crisis global– conocer su perspectiva sobre las posibilidades de pensar otros modos de lo político.

IT: El *retrait*¹ *du politique*, se formuló como un proyecto de pensamiento animado por un diagnóstico del presente bastante específico: el agotamiento o extenuación de la política instituida sobre fundamentos metafísicos (la comunidad, el hombre, la soberanía). Allí se reconoce una profunda crítica al modo en que la política y la filosofía occidental clausuraron la posibilidad de pensar lo que usted, junto a Lacoue-Labarthe, denominaron la “esencia de lo político”. Al mismo tiempo, este diagnóstico les permitió formular *lo político* como un problema: la relación social. El vocablo “*retrait*”, en toda su polisemia, anticipa estos movimientos. La “retirada”, por tanto, concierne a un gesto que intentaba pensar otro modo o modulación de lo político, al tiempo que una retirada de la política burocrática y totalitaria.

¹ El vocablo original en francés es de traducción altamente problemática: involucra un desplazamiento temporal (retraso, demora), una disposición negativa (rechazo), pero también el gesto de volver a dibujar un trazado. En el sentido que asume este vocablo en los trabajos de Lacoue-Labarthe y Nancy, el *retrait* supone una retirada, en el sentido de una toma de distancia, pero también un gesto que implica volver a una anterioridad no cronológica, esto es, ontológica. También comporta el sentido de una re-tirada, al modo de una tirada de dados, al tiempo que un re-trazo, es decir, la invención de un nuevo trazado.

Teniendo en cuenta nuestro suelo presente, donde pareciera ser que es la “relación” misma la que se encuentra en cuestión y, con ello, la posibilidad abierta de un nuevo modo de lo político, ¿qué vigencia cobra para usted esta apuesta de pensamiento?

JLN: En efecto, nos encontramos en plena “retirada de lo político” y lo que se había vuelto sensible a principio de los años 80, ya no es sólo sensible, sino que se ha hecho presente en todas partes como una realidad restrictiva e inquietante. La desaparición de los partidos y los discursos de izquierda; la llegada al poder de representantes de un nuevo nacionalismo aliado a fuerzas tecno-económicas que no dejan de devastar las condiciones de vida, tanto biológicas como sociales; la incapacidad de Europa para convertirse en una realidad política; la impotencia de las oposiciones en países como la India o Japón (cuyo estatus “democrático” hacía esperar otras posibilidades); las dificultades económicas y sociales que paralizan a los países latinoamericanos, donde podría haberse esperado un resurgimiento; el atropello interminable en África; los violentos enfrentamientos que asolan Medio Oriente; todos signos indiscutibles de la desaparición de lo que se había representado como posibilidades políticas más o menos socializantes.

Esto ocurre sobre el fondo de una situación ecológica cada vez más peligrosa y, al mismo tiempo, del renacimiento de ideologías identitarias que se han vuelto más intensas por las perspectivas de indiferenciación ge-

neral que parecen comportar la expansión mundial de fuerzas y modelos privados de cualquier otro espíritu que no sea el de la performance técnica y/o financiera. Ningún “progreso” humano –ni moral, ni intelectual, ni cultural– parece ya acompañar al “crecimiento” que, por lo demás, no hace crecer más que el capital (recuperando su funcionamiento patrimonial como lo muestra Piketty¹) y la técnica (que no perfecciona más que sus medios, pero cuyos fines ya no tienen ningún carácter “humano”, incluso en materia de salud).

En estas condiciones, la “retirada de lo político” se convierte en un enterramiento (*enfouissement*). Lo que se muestra más visiblemente, es el vacío casi integral del concepto mismo de política. Lo que en 1980 se podía designar como un posible re-trazamiento (*re-tracement*), ya no tiene mucho sentido. O, más bien, vemos que uno de los aspectos de este retrazamiento (*retracement*) se acentúa con mucha claridad: es necesario partir de otro lugar, un lugar más profundo o anterior a toda “política”. Prueba de ello, es el extremo desgaste de la palabra y más aún, del masculino “lo político”: se ha convertido en una palabra vacía, encargada de designar un ideal muy vago de recuperación de los principios y los fines de la existencia común. En el fondo, juega un papel teológico o mágico (Es por eso que desde hace bastante tiempo lo he abandonado). En el mejor de los casos, esta palabra sólo sirve para distinguir

¹ Piketty, Thomas (2014) El capital en el siglo XXI. México: Fondo de Cultura Económica.



el vago ideal de las sucias manipulaciones de “la política” (*en francés, a menudo, “la politique politicienne”, una expresión extraña, donde el mismo término invierte su valor de sujeto al de atributo –en inglés encontramos la expresión “politicizing” o “politicking”– para hablar de mala cocina, ¿diríamos “cookiking cooking”? ²*).

Resulta esencial separar completamente “la política” de este estado de encantamiento al que ha sido reducida. Se trata de comprender cómo todas las políticas hasta ahora, han sido artes de negociar entre las complejas relaciones en que se tejen las sociedades y los pensamientos de lo que hace o debería hacer la esencia de la sociedad o bien, de tal o cual sociedad (un destino nacional, popular, la dominación de tal territorio o tal o cual conexión de territorios, una misión para toda la humanidad, etc.). Hoy en día, la negociación sólo tiene lugar entre los sistemas complejos de fuerzas tecno-económicas y entidades estado-nacionales, ninguna de las cuales tiene garantizada una plena y completa legitimidad. Lo que importa se encuentra situado en otra dimensión: en la dimensión de lo que hace a la “humanidad” como tal y en ella, la distribución de grupos y culturas. Ni los identitarismos ni los multiculturalismos nos ofrecen una respuesta a la cuestión así planteada. Nadie la ofrece.

Se trata, entonces, de otra cosa, de aquello que hace a la humanidad del hombre. De metafísica, o bien, superación de la metafísica, según el sentido que le demos a este término y según la lectura que hagamos

de la historia del pensamiento occidental. Para responder según sus términos: sí, la relación misma está en cuestión. De todos modos, quisiera precisar lo siguiente: el término “relación” es problemático en sí mismo. El “mit” de Heidegger no es un lazo. Ni-una-justa-posición (*Niunejustaposition*). No es “categorial” sino “existencial”, escribe. Depende de nosotros saber comentar aquello que él mismo jamás explicitó...

IT: A partir de sus trabajos tenemos noticia de su lectura del “mit” en Heidegger. Según usted ha explicado, se trataría del “ser-con”³ como problema esencial, que nunca reenvía a una “yuxtaposición” de las singularidades que se encuentran, sino a una condición indeterminada. Uno podría pensar que en la modulación de esta “evidencia existencial” descansa la configuración de lo colectivo en torno a la cooperación o la competencia, la amistad o la guerra, y la política no haría otra cosa que asignarle una forma. Me recuerdo cuando usted señalaba que, de lo común, sólo puede hacerse una experiencia compartida⁴. Con ello se abre un problema ético, que concierne a la humanidad del “hombre” en sus modos de vida. Usted también ha dicho que no hay ética independiente de una ontología⁵.

¿Es esto lo “más fundamental o más anterior” a lo que usted se refiere?, ¿cuáles son los problemas que esto podría plantear a una política que se compromete con la singularidad de los modos de vida, como posibilidad de reconsiderar la forma en que nos relacionamos con todo lo existente?

² Todas estas expresiones tendrían un equivalente en español al de “politiquería”

³ “Mitsein”, “Mitdasein” o “l’être-avec” de “l’être-là”.

⁴ La comunidad revocada. Buenos Aires: Mardulce. 2014

⁵ “la «ética» expone lo que la ontología «dispone»” (Ser singular plural. Madrid: Arena, 2006, p. 114).

JLN: lo “más profundo” o “más anterior”, no es político. Después de la época de la “retirada de lo político”, yo comprendí, progresivamente, dos cosas:

1. “Lo político” parece designar una esencia metafísica, de la cual “la política” no sería más que un fenómeno empírico. Y como ya no hay ni teología ni metafísica, hemos adquirido el mal hábito de confundir “lo político” con el “estar-con”, en el sentido existencial que Heidegger quiere dar al “mit”. Ahora bien, el “con”, la condición primordial y, en efecto, existencial de la existencia humana, de la que el lenguaje es la forma más visible, involucra en sí mismo la complejidad de un vínculo necesario ligado a una desvinculación no menos necesaria. Amor y odio, proximidad y distancia, deseo y rechazo, tantas relaciones de fuerzas que son constitutivas del “con” (precisamente en tanto que no se trata de una yuxtaposición sino de un entrelazamiento de singularidades).

“La política” es la técnica –o el arte– de hacer coexistir las fuerzas en cuestión. Debe hacer posible una asociación en la disociación. Pero esta no es la vida profunda del “con”. Esta vida profunda es la del sentido que emerge en el lenguaje, el arte, en los afectos. Por supuesto, la política debe posibilitar el acceso a esta vida profunda, pero no la constituye. La política es el orden de las estrategias y de las negociaciones que permite, a la vez, evitar el choque entre las fuerzas, es decir, permitir una existencia común, y dejar que se despliegue esta “vida profunda”, de la que no es el lugar, ni el contenido. Ciertamente, esto supone relaciones entre la política y la “vida profunda”. Pero estas relaciones siguen siendo relaciones en un sentido exterior.

2. El “ser-con”, aún nos resulta poco conocido, porque todas las civilizaciones le han dado una forma teológica o metafísica –reino de dios o paraíso comunista–, pero eso se acabó. La muerte de Dios es la muerte de la onto-teo-politología.

Hoy nos enfrentamos a otra forma de relación de fuerzas: la forma tecno-económica, en la que las fuerzas de conjunción y las fuerzas de oposición se ensamblan en una maquinaria general, donde todos los individuos y todas las relaciones pueden organizarse según combinaciones calculables que integran todos los aspectos de la existencia (afectos, deseos, sueños, etc.) y, al mismo tiempo, imponen desigualdades de riqueza, de saber, incluso de imaginación, transformando con ello la “vida profunda” (el arte, el amor, la amistad, la relación en general) en un funcionamiento de la maquinaria. La política se convierte, entonces, en un anexo de la tecno-economía: gestiona los apetitos de unos y las resistencias de otros (estos “unos y otros” suelen estar presentes de forma ensamblada en las mismas personas). Es una gran Dirección de Recursos Humanos (DRH, sigla que se ha vuelto omnipresente) y, al mismo tiempo, de recursos naturales y cósmicos, puestos ellos mismos en estado crítico por la maquinaria.

Por eso la democracia está enferma: se ha convertido en la política de la tecno-economía (que es una realidad más compleja y más poderosa que el “neo-liberalismo”, que nos sirve de contraste un tanto sumario...). Con la democracia, la política está enferma –y enferma también el acceso a una “vida profunda” para la que ya no tenemos pensamiento– aunque, a pesar de todo, todavía tenemos relaciones, amores, amistades y formas artísticas o espirituales. Pero las



experimentamos como difíciles o ambiguas, peligrosas o vanas...

Al mismo tiempo, la gran mayoría de la población del planeta busca enérgicamente –y a menudo, desesperadamente– compartir el bien-estar material de las sociedades “desarrolladas”. Pero la práctica de esta búsqueda, se convierte en el apetito obstinado de bien-estar tecno-económico, o en la revuelta y la fuga –cuando no se trata de una resignación abrumadora– frente a las condiciones miserables a las que se dejan a los abandonados...Y allí tampoco hay política, ni representación de una “vida profunda”: ya no hay una perspectiva revolucionaria seria, ni siquiera una utopía movilizadora. El sueño comunista fue –sin duda desde 1917...– absorbido por el colectivismo.

Vivimos en el colectivismo, es decir, en la yuxtaposición calculada de las fuerzas, deseos y proyecciones. De esta manera, sabemos cada vez menos lo que “nosotros” somos en tanto que “con”...

IT: Siguiendo lo que usted señala, de lo que se trataría es de explorar y ampliar las posibilidades abiertas del “con”, es decir, de las posibilidades de invención de un “comunismo” que conecte con una “vida profunda”. Creo comprender que esto es lo que usted también ha intentado explorar en figuras como el cuerpo, la piel, el tacto –las singularidades que se tocan–, incluso en experiencias como la embriaguez y figuras estéticas procedentes de la pintura o la literatura.

Teniendo esto en cuenta, ¿cuál es para usted el lugar de la imaginación? ¿podría constituir, acaso, también una tentativa de “vida profunda”?

JLN: En la mayoría de los casos, la imaginación parece indicar una facultad de invención que sería distinta de la concepción, así como de la observación, el razonamiento y el juicio. Además, sus invenciones serían del orden de la irrealidad, del sueño, del fantasma o de la fantasía. Lo que se llama “imaginario”, supone ser irreal. Ahora bien, “imaginar” es hacer venir a la presencia la realidad de lo real –hasta el punto mismo en que lo real se desliza hacia una ausencia sin fondo y la imaginación imagina lo inimaginable: el abismo, lo imposible, la trascendencia infinita o la inmanencia integral. Tal vez, incluso todo lo que concierne a la “imágenes”, en el sentido más banal, termine yendo, inevitablemente, en esta dirección. Toda la pintura va hacia un rojo-marrón saturado de Rothko, al igual que toda la poesía lo hace hacia un verso como aquel de Zukofsky: “calm gladden gladwyn gladwin glad”⁶; pero esto no es un final, al contrario, es cada vez un nuevo fluir de otras imágenes o de imágenes de lo inimaginable.

Incluso la filosofía misma es imaginativa: cuando Platón inventa la “idea”, inventa la forma sensible, la imagen que no tiene forma perceptible, pero que carga, que conlleva, toda la realidad sensible hacia su verdad. No hay “vida profunda” que no sea una búsqueda de imágenes cada vez más inimaginables.

/S

⁶ Zukofsky, Louis (1991) A new complete shorter poetry. New York: NDPC, p. 343.

LA IMAGEN DEL PASADOR

ENTREVISTA CON AMADOR
FERNANDEZ-SAVATER

Tuillang
Yuing-Alfaro

Ya sea a través de su web “Filosofía Pirata” como a través de numerosas columnas, Amador Fernandez Savater ha cultivado un oficio que amarra el pensamiento y la política. Acusando el impacto y el decurso del 15-M español -sus debates, tensiones e impugnaciones-, el autor ha reunido en *Habitar y gobernar* (NED Ediciones) una serie de escritos, diálogos y reflexiones colectivas en torno a las posibilidades y alcances de la imaginación política. Se trata de una suerte de bitácora reflexiva que testimonia sobre los retos políticos de una época cuyo orden ha dado signos de agotamiento. En ese sentido, la oscilación y oposición entre dos paradigmas -el del gobernar y el del habitar- permiten a Fernandez-Savater interrogar los arquetipos, los referentes y también los extravíos que se juegan al momento de proponer una transformación de lo que políticamente existe. Conversamos con el autor en torno a algunos de los ejes y preguntas que organizan este libro.

TY: Sin duda, nuestra insistencia por conversar sobre *Habitar y gobernar* es provocada por la sintonía que existe con la pregunta de nuestro dossier: la cuestión de la imaginación política, o si se quiere, la cuestión de las imágenes que sirven de inspiración para empujar la transformación de un modelo que se pretende insuperable. No obstante, parece que el repertorio canónico de imágenes, consignas o símbolos a los que acudir muestra también cierta fatiga o incluso cierta impertinencia. No es casual

que, en algunos pasajes del texto, la idea de revolución venga aparejada con la de orfandad: hablas de imágenes-zombi que parecen servir más a la nostalgia que a la inventiva.

Desde tu experiencia: ¿Cómo se constata la impotencia de algunas imágenes que hasta hace algunas décadas alentaban las luchas revolucionarias?

A F-S: Me interesa esa orfandad: somos huérfanos de una idea de Revolución que ha marcado con mucha fuerza dos siglos de historia (al menos, 1789-1989). El “nosotros” de ese “somos huérfanos” no es sociológico o descriptivo, sino más bien performativo, incluye a quien quiera incluirse ahí.

Esta idea de Revolución -un corte mayor en la Historia, derrocamiento del viejo mundo, emergencia del nuevo- ha perdido fuelle. Fuelle en el sentido más preciso: ya no aviva, sino todo lo contrario, las llamas de rebeldía que -esas sí- se esparcen por doquier.

Las referencias a la Revolución en los movimientos sociales me parecen más bien vagas, irónicas, al menos así fue en el 15M por ejemplo.

Sin embargo, me pregunto si esa orfandad es realmente asumida, o bien vivimos aún a la sombra del Padre. Es decir, si la idea revolucionaria no ha perdido vitalidad, pero sigue ahí presente como si fuera un fantasma: la presencia de una ausencia.

Como una especie de modelo difuso de cómo “deberían ser” las cosas. Como si el imaginario revolucionario se hubiese quedado congelado dentro de nosotros, impidiéndonos sentir y advertir las potencias del presente, los puntos a partir de los cuales podríamos retomar las exigencias y los deseos de transformación radical.

Es lo que en el libro se trata de pensar como “impasse”: una inadecuación entre prácticas y lenguajes, prácticas e imaginarios. Porque prácticas de transformación hay a puñados por todos los rincones de mundo, no se lo tengo que recordar a un chileno después del octubre de 2019.

Entonces se trata de asumir y reapropiarnos de nuestra orfandad. En el prólogo del libro hablo de los “niños perdidos”. Los niños, la infancia, fue una imagen revolucionaria muy importante: representaban -para Michelet cuando habla de la Revolución Francesa, pero también para Mao- el comienzo, un punto cero, una cierta virginidad. Yo retomo la imagen por otro lado: como una orfandad activa, no nostálgica, no idealizadora de lo que fue, una imagen de tanteo, de experimentación, de búsqueda. Los niños perdidos justo como una figura contraria a la pérdida.

No es fácil reapropiarse de la orfandad, asumirse sin modelo que repetir. Pero los movimientos son en sus mejores momentos “como niños perdidos” que no saben dónde van, pero inventan mil cosas por el camino.

El modelo nos impide ver. El fantasma nos asusta porque nunca estamos a su altura. Fuerza nuestra percepción para que sólo veamos en el presente lo que refleja el mo-

delo: una cierta idea de transformación como asalto, como fogonazo, como heroísmo épico, etc.

Asumirnos como niños perdidos entonces. Y desde ahí retomar incluso la relación con lo que dejamos atrás, como el chico que se marcha de casa.

TY: Una cuestión que me ha parecido novedosa en tu análisis tiene que ver con asumir cierta fragilidad, con dejar de encarar las luchas desde el lugar del control, de pensar la potencia como total afirmación, sin fisuras ni debilidades. Por el contrario, tu pareces señalar que en cierta abdicación a la totalidad y en la aceptación de lo discontinuo, parecen abrirse momentos de creación y novedad.

¿Cómo puede esta suerte de renuncia liberar espacios para imaginación? Y a su vez, ¿cuáles son las obstinaciones a las que las luchas parecen seguirse aferrando y que obstaculizan estos espacios de novedad?

A F-S: Una pregunta que me viene insistiendo es: ¿cuál es la fuerza de los débiles? Cuando no tenemos fuerza en un sentido clásico -económica, cuantitativa, física, institucional, tecnológica-, ¿dónde nos apoyamos entonces?

Hay muchos “personajes conceptuales” en el libro a través de los cuales me enfrento a esta pregunta en el libro: Gramsci, T. E. Lawrence, las bandas partisanas italianas, la desobediencia civil palestina, ¡incluso Johan Cruyff!

¿Cuál sería entonces la “renuncia” de la que hablas? Es la renuncia a la posición clásica de sujeto: plantado firme frente al mundo, independiente, autónomo, autorreferen-



cial... Es la renuncia a una posición “soberana”, al control y al dominio, todo lo que en el libro trato de pensar como el “paradigma del gobierno”.

Cuando renunciamos a la imagen clásica de sujeto -a ser un ejército, un partido, un bando, un bloque-, ¿qué nos queda? Bueno, queda justamente el mundo. Quiero decir: la fuerza no estaría “dentro de mí”, como una identidad o un patrimonio, sino “fuera de mí”. La fuerza pasa entonces por mi capacidad de amistar me con procesos, personas, tierras, seres, tiempos.

¿No ha sido siempre esa la fuerza de una guerrilla, de un maquis? No ser un sujeto, sino una red de formas de vida, de territorios, de historias, tejida por los afectos.

No se trata tanto de hacer un elogio de la debilidad como de pensar cuál es la fuerza de los débiles: es una fuerza vulnerable, la disposición al contacto, al encuentro, a la afectación con otras fuerzas. Soberanía es lo contrario: soberanía significa precisamente “no vulnerabilidad”.

Desde ahí, me parece que la marea baja de una lucha, una crisis o un bajón personal, un lapso de silencio, puede ser visto como un tiempo de renovación de las fuerzas, cuando una potencia se saturó y debemos dejar paso a otras.

Las “obstinaciones” por las que me preguntas las veo del siguiente modo: nos obstinamos en querer seguir siendo fuertes en sentido clásico, en disputar el poder y el control, en basar nuestra capacidad en una identidad autónoma, independiente, autorreferencial. Y cuando jugamos en el table-

ro definido por el adversario vamos a perder. El conflicto es asimétrico, la debilidad mayor viene de pensarse con las categorías del enemigo (como dice León Rozitchner).

TY: Ahora bien, más que un olvido o renuncia a ciertas imágenes, tu propuesta parece apuntar a otro modo de relacionarse con los imaginarios que alimentan las luchas. En sí, las imágenes no estarían cerradas ni definidas de antemano, sino que invitarían a un uso deliberadamente pagano:

¿Puedes comentarnos esa precisión?

A F-S: La invitación del libro (y la exigencia) es: encontremos nuestras propias imágenes. En la experiencia, es decir, cada vez.

No hay imagen buena de la potencia, es decir, no hay modelo. Es cada vez. Quiero decir: no se trata de sustituir una vieja imagen revolucionaria por una nueva, una idea del siglo XIX por una idea de Toni Negri o de quien sea. El problema de las imágenes no es la oposición viejo/nuevo. Una imagen muy antigua puede ser actualizada, una imagen nueva puede ser asfixiante.

Se juega algo decisivo en el cómo nos relacionamos con las imágenes: ¿son un modelo de “lo que hay que ver” que se aplica o repite? ¿O son destellos capaces de advertirnos de una potencia en movimiento? Al segundo modo de leer o relacionarnos con las imágenes le llamo “pagano”.

¿Pagano en qué sentido? En primer lugar, no ateo. Es decir, no me convence la posición puramente racionalista que dice: no necesitamos ningún tipo de imágenes, sino una ciencia, un programa, una estrategia, una técnica, unos argumentos, etc. No le

juego a esa opción, que en los dos últimos años lo que ha conseguido más bien es “sacralizar” la razón, la ciencia, el Estado, el partido, el programa, etc. Sigo en este punto la crítica del marxismo ortodoxo que han hecho autores como Castoriadis o Rozitchner, que consideraban que la imaginación humana no es mera fantasía sino “materia ensoñada” y creadora de mundos.

Prefiero salir del monoteísmo -lo teológico-político: un solo Libro, una sola Verdad, un solo Partido- por el lado de una cierta “divinización” de lo existente -al modo spinoziano- plural, tensa, cambiante, etc. Me explico mejor, no se vaya a alguien a asustar demasiado: las imágenes son modos de aferrar por un momento una potencia en movimiento. Es la idea de Kerenyi sobre los dioses griegos, por ejemplo. La imagen no es la potencia, pero puede acompañarla, dirigir nuestra atención hacia ella, darle valor y visibilidad.

Pero hay que renovar esas imágenes todo el tiempo, porque la misma realidad está hecha de tiempo, es emergencia de la alteridad y o nuevo. En ese sentido entiendo el paganismo político.

TY: De la lectura de tu libro resulta una coincidencia que resulta tan graciosa como sugerente. En unos pasajes iniciales te refieres a la “revolución de Octubre” como el arquetipo predominante de las revoluciones del siglo XX. Algo lejos del perfil bolchevique, en Chile hemos tenido nuestro propio octubre, el que ha sido ciertamente decisivo para remecer el debate político y ciudadano. Por si esto fuera poco, el llamado “estallido social de octubre” (2019) se ve hoy

(2020) enfrentado a su doble domesticado: el plebiscito que define la continuación o el finiquito de la Constitución de 1980, aquella elaborada y ratificada bajo la dictadura de Pinochet. Además, este plebiscito -llevado a cabo bajo la sombra de la pandemia- trae aparejada la decisión acerca de si la eventual nueva constitución es redactada por una Convención Mixta -que rescata el protagonismo de los partidos y del parlamento - o una Convención Constitucional que pareciera dar mayor espacio a la ciudadanía. Como puedes ver, en el plazo de un año, de un octubre a otro y con pandemia de por medio, la discusión sobre el sentido de un proceso constituyente ha irrumpido con tal vigor, pero a la vez con tal comodidad, que ha sumido a la imaginación política en cierto escepticismo: pareciera que o bien no tenemos recursos para imaginar lo nuevo, o bien esta supuesta apertura no es más que otra artimaña del gatopardismo de nuestras democracias nominales siempre obedientes a una estabilidad que jamás se arriesga.

Por tu parte, has elaborado una cuidadosa distinción entre potencia y poder que parece oportuna para estos momentos ¿Qué opinión te merecen estos procesos constituyentes o refundacionales en términos de las promesas que parecen no cumplirse? ¿A qué sería necesario poner atención para tratar de que los eventuales fracasos no tomen la cara una tragedia derrotada de antemano?

A F-S: No me atrevo a hablar sobre el caso chileno, que sigo con atención sobre todo a través de mi amistad con las gentes del Colectivo Vitrina Dystópica.



Hoy, ciertas voces con mucha fuerza -pienso en Giorgio Agamben o el Comité Invisible- han alertado contra la tentación de lo “constituyente”. A sus ojos, es el modo por el cual las sociedades en movimiento (pensemos en el octubre chileno) quedan atrapadas y bloqueadas en un “mecanismo diabólico” que somete sus energías a la renovación y reproducción de un nuevo poder constituido.

La “fuerza constituyente” queda limitada -en el mejor de los casos- a la mera revisión de la nueva representación y el nuevo gobierno, desposeída de su energía creadora de nuevos modos. Tanto Agamben como el Comité Invisible se esfuerzan entonces en pensar una “potencia destituyente”.

Es muy interesante navegar esas aguas, pero -de nuevo- de un modo pagano. Porque pudiera ser que la realidad sorprendiese nuestros esquemas teóricos y hubiese por ejemplo una cierta potencia destituyente en un proceso constituyente, que ese proceso fuese la vía para revitalizar (y no capturar o cristalizar) fuerzas populares. O pudiera ser que en ese nuevo derecho, que traería lo constituyente, quedase clavada una astilla en el corazón del Poder que pudiese ser usada en adelante por abajo (el derecho es codificación y a la vez repertorio de posibilidades).

Es decir, ninguna teoría debe ser “seguida” de modo que nos ceguemos a procesos, posibilidades y potencias concretas. Las imágenes deben espabilar nuestra atención a lo que pasa, no fijarla.

Lo que sí me parece un criterio central a observar es el siguiente: la potencia no se confunde con el poder o, en términos ma-

quiavelianos, la plebe no se confunde con el gobierno. Nunca se identifican, reabsorben, siempre son fisura, fuga, resto.

Es esa identificación potencia-poder la que nos lleva a la frustración en los procesos constituyentes o refundacionales, por ejemplo, es lo que ha pasado en España con el pasaje entre el 15M y Podemos. Por haber confundido ambos elementos el batcazo ha sido fenomenal: la potencia se ha vaciado y el propio Podemos ha perdido la fuerza que lo empujaba más allá, quedando ahora simplemente como un correctivo de izquierdas al Partido Socialista.

Teniendo en cuenta esta distinción entre elementos heterogéneos, queda por decidir la estrategia a seguir: quedarse al margen de un proceso constituyente, atravesarlo, desbordarlo, etc. No es nada fácil salir de la alternativa entre captura o marginalidad. Ojalá en Chile se invente una diagonal.

TY: Una característica de tu libro es la permanente referencia a otros. Como una suerte de rumor contante, las ideas que consignas parecen ser fruto de un pensamiento coral, colectivo, tal vez hasta impersonal. Por otra parte, existen una serie de autores con los cuales el diálogo, ya sea como entrevista o conversación, es manifiesto -Benasayag, Rancière, Juan Gutierrez, Ali Abu Awwad, Rita Segato, entre otros.

En momentos en que lo colectivo parece haberse puesto en entredicho, en que el habitar mismo parece consistir en no estar cerca, ¿Qué lugar tiene en tu escritura el pensamiento colectivo, los diagnósticos conversados y hasta compartidos?

A F-S: No sé, me cuesta pensar esto porque tendría que tomar una distancia con lo que hago que no tengo: vivo en esa circulación. Entre las conversaciones con amigos, las lecturas, el flujo interno-externo...

En el libro -como para mí- están todos al mismo nivel: conversaciones con mis amigos personales Juan Gutiérrez o Margarita Padilla, las lecturas con los amigos impersonales que son Rancière o Foucault.

Estoy atento a los momentos de cruce: cuando en una conversación sobre lo que pasa se asienta sin forzar un concepto teórico. Ahí me parece que hay algo. Es un ir y venir constante entre la experiencia y las ideas, la experiencia de las ideas y las ideas como experiencia -porque se lee con el cuerpo.

Este flujo colectivo no sé si es un “colectivo” en el sentido clásico. En todo caso, es un pensamiento “fuera de lugar” -no pertenezco a ninguna corriente o grupo, a ninguna escuela o academia, ni siquiera me entiendo ya como activista o militante.

Hablando de un libro sobre “imágenes”, me pregunto si tengo buenas imágenes para ver y valorar lo que yo mismo hago... Me gusta la del “pasador”: alguien que se pone “entre líneas”, entre la política y el pensamiento por ejemplo, que le gusta recibir y pasar, escuchar lo social y devolver algo sistematizado, una zona de paso, un entre.

/S



DISLOCACIONES

PACTOS VIGENTES, PELIGROS LATENTES:

REGÍMENES DE VERIDICCIÓN
FRENTE AL LARGO OCTUBRE
CHILENO

Luciano
Sáez

“En las ciudades bien reales, llega un día, pues, en que se hacen esfuerzos por reconciliarse. Como si olvidaran que juramento y olvido son hijos de Discordia, los ciudadanos intentan olvidar el conflicto jurando que nunca van a volver a evocar lo que está todavía presente en la mente de todos.”

Nicole Loraux

Ad portas al primer aniversario del estallido social de octubre, en un escenario de recrudescimiento en las formas de violencia institucional, y a sólo días de realizarse un plebiscito por un cambio constitucional, el ejercicio por imaginar lo político nos plantea algunas señales de advertencia respecto a cómo se han gestionado y tramitado los discursos sobre la violencia política durante el estallido social y la violencia institucional en tiempos de pandemia.

A partir de una reflexión contrafactual, y a la luz de la experiencia que ha marcado la escena nacional de los últimos treinta años, en clave de consenso, amnistía y olvido, se hace necesario pensar los modos de gestión que ha asumido y puede asumir la experiencia vivida, a partir de la instalación de narrativas canónicas para pensar el momento actual, que despiertan los temores sobre la vigencia del pacto transicional en Chile.

Así, tomando el desarrollo de la noción de regímenes veridicción de la obra de Michel Foucault proponemos una discusión respecto a lo que podemos denominar como un posible gobierno de la experiencia vivida en este largo octubre y sus posibilidades de resistencia.

Sobre la verdad y el gobierno sobre la vida

Los llamados realizados en las últimas semanas tanto por el oficialismo como la opo-

sición a no movilizarse, y a afrontar el plebiscito como un cierre epocal, despiertan los viejos fantasmas de la transición, levantan el tenue polvo de la amnistía y la impunidad que ha marcado la trayectoria por la búsqueda de verdad y justicia en Chile mostrando su cruda vigencia.

De la misma forma, el blindaje de las capas políticas ante las acusaciones constitucionales frente a la gestión de la pandemia y el lento avance en el esclarecimiento de las y los responsables de las sistemáticas violaciones a los derechos humanos cometidas desde octubre de 2019, revelan la perdurabilidad del pacto transicional, una racionalidad política sustentada en los acuerdos, y en un ejercicio de desplazamiento de la justicia, hacia su posible material: la tramitación de la experiencia bajo narrativas canónicas de consenso un pasado doloroso y un presente traumático. En suma, la instalación de verdades oficiales que orientan prácticas y modos de ser.

Lo anterior nos remite al problema de la verdad y las derivas que a lo largo de la obra de Michel Foucault han permitido pensar la formación de la verdad en su intersección compleja con las relaciones saber-poder. Si bien, dicho problema será transversal a lo largo de su obra, será a fines de la década de los setenta, en su abordaje de las prácticas contemporáneas de gobierno bajo las cuales pensar el liberalismo y neoliberalismo (Foucault, 2016; 2018) que el cues

tionamiento por la verdad asumirá una dimensión de análisis particular a partir de la noción de gubernamentalidad, particularmente, en su apuesta por una reflexión sobre las prácticas de gobierno sobre la vida bajo la idea de regímenes de verdad o regímenes veridiccionales.

En tales dimensiones, la construcción de verdades es pensada como una tecnología específica de gobierno sobre los individuos, constituida a partir de saberes y prácticas particulares que producen discursos, articulan prácticas y conducen conductas a partir de racionalidades particulares. De ahí, que distintas prácticas y racionalidades se sustenten bajo determinados regímenes de veridicción como es el caso de los procesos de subjetivación tras el neoliberalismo (empresarización del sujeto), que analiza Foucault sustentados, por ejemplo, a partir de la teoría del capital humano.

La grieta analítica, que, a través del ejemplo de la verdad del capital y el mercado abrió Foucault, es un ejercicio que permite pensar y rastrear las lógicas bajo la cual pensar los modos de articulación política tras las formas contemporáneas de gobierno. Es decir, develar en distintos escenarios y contextos las racionalidades que operan bajo regímenes particularidades de veridicción.

Desde esta mirada, los hechos que rodean el escenario desde octubre nos invitan a pensar en los posibles y evidentes regímenes de veridicción que operan para conducir la experiencia vivida y la gestión de la violencia ejercida en su dimensión policial e institucional.

Regímenes de veridicción frente al largo octubre

La violencia desplegada por el Estado chileno durante el estallido social de octubre se ha acentuado y ha tomado diversas singularidades durante la pandemia. La militarización de los espacios públicos específicos y el proceso de confinamiento bajo la persistencia en toques de queda, cuarentenas dinámicas, así como el marcado policiamiento de ciertos espacios “peligrosos”, dan cuenta de una forma singular de gestión de la pandemia bajo el disfraz de la policía sanitaria, que paradójicamente se cruza por los intentos de mantener la economía en flujo: restricciones para situaciones y sujetos particulares, pero con la suficiente apertura para evitar el desplome del modelo.

De forma paralela a este proceso, se ha recrudecido la violencia policial y militar desplegada en poblaciones del gran Santiago, como también en la zona sur del país contra el pueblo mapuche, no sólo a manos de la institucional, sino también a partir del apoyo pasivo a las marchas de grupos de ultraderecha por el rechazo a una nueva constitución.

Ante este escenario, una de las primeras interrogantes que surge es en torno a la posibilidad hablar de una nueva racionalidad donde se acoplan estas experiencias y desde donde mirar la nueva normalidad: securitaria y preventiva. O más bien de un repliegue institucional como parte de las esquivas y fisuras del estallido social. Sin duda, asistimos a un proceso para nada taxativo, donde se acoplan modos de gestión sobre la vida mediante el uso excesivo de la



fuerza -lo que no es para nada excepcional- y en un modo de gestión de la pandemia que acentúa la precarización de la vida.

En suma, un proceso de constricción que evidencia la puesta en escena de racionalidades ancladas en la fuerza y el cálculo del riesgo casi como única forma de gobierno, bajo un estado que lleva hasta el límite la premisa echar a la suerte la supervivencia de sus habitantes, haciendo lo posible por enfrentar el conflicto bajo marcos de guerra.

El resultado de esta gestión ha sido hasta el momento un saldo de muertes a manos de efectivos policiales, así como miles de experiencia vulneración, violencia sexual, detención y tortura, a las que además se suma el saldo de muertes en manos de la gestión de la pandemia a raíz de políticas incoherentes e insuficientes para la atención de la población, que se expresan por ejemplo, en el debate actual de la manipulación de cifras y laboratorios por el ex Ministro de Salud Jaime Mañalich.

A la estela de víctimas de la precarización de la vida, se suman las víctimas del estallido de octubre, y a ellas, se suman las víctimas de la gestión gubernamental de la pandemia, que como resultado nos brinda una sociedad fisurada, golpeada, vulnerable y marcada por la ruptura lacerante de la violencia de octubre y la pandemia. Una sociedad marcada por una nueva experiencia traumática.

La experiencia vivida de estos meses y la forma en como institucionalmente se aborda en conflictos en miras al proceso plebiscitario, nos retrotrae ineludiblemente a

la historia de los últimos cincuenta años, y como una señal de advertencia, nos llama a reflexionar de forma urgente sobre los modos en que están siendo y serán tramitadas y gestionadas las narrativas sobre el estallido social de octubre y la violencia en tiempos de pandemia.

Nudos para pensar los regímenes veridictionales

Tomando la discusión anterior, es posible establecer tres nudos problemáticos para pensar el campo de los regímenes de veridicción frente al largo octubre. El primero, relacionado la instalación de modos gestión del pasado reciente y sus secuelas, a partir de la implementación de procesos de justicia transicional, mediante informes y comisiones de verdad que han contribuido a hegemonizar o tensionar ciertas narrativas y procesos de subjetivación.

El segundo, derivado del anterior, el dilema en torno a la gestión del dolor y la producción social de víctimas, y las disputas identitarias que en ellas se anidan en clave de resistencia y de subjetivación. Y el tercero, el problema en torno a las memorias del largo octubre como una posible clave de resistencia. En particular, en cómo, a raíz de la instalación de narrativas canónicas sobre lo ocurrido se activarán nuevos campos de batalla por los significados, no sólo del contexto del estallido social y del confinamiento, sino de la democracia postdictatorial. Al respecto, cobra relevancia algunos atisbos que han comenzando a crear tentativas de “narrativas oficiales”, que despier-

tan los fantasmas del ethos transicional del consenso e impunidad, y cómo comienzan a entrar en disputas por diversos actores.

En relación al primer punto, frente a los procesos de violencia política, guerra civil o autoritarismos que ha vivido el continente, en las últimas décadas se han instalado diversas estrategias que han buscado ponerles fin, abordando la experiencia vivida y “saldando cuentas” con esos pasados que no pasan.

Bajo esa lógica, a través del desarrollo de la justicia transicional se han promocionado estrategias de reconciliación social y procesos de búsqueda particulares de verdad. Como una forma de afrontar estos legados, las comisiones de verdad se han establecido como el canon para investigar crímenes y establecer verdades públicas sobre lo ocurrido, promoviendo responsabilidades sociales, en algunos casos juicios penales contra perpetradores, responsables directos, así como medidas de reparación y compensación a víctimas previamente definidas como tales, así como también políticas de memoria para transmitir visiones particulares del pasado a las siguientes generaciones.

En su operatoria, si bien las comisiones de verdad han contribuido hacer frente a políticas de amnistía y olvido impuestas por algunos gobiernos, también han contribuido a instalar narrativas afines a ciertos momentos políticos intentando establecer un punto de clausura con el pasado. Por lo tanto, lejos de ser instancias neutrales, las tentativas por comisionar la verdad están enlazadas con procesos de construcción de verdades oficiales, propiciando marcos

interpretativos donde las experiencias de dolor adquieren diversos niveles de legitimidad y de status.

En ese sentido, los procesos por comisionar las verdades se pueden entender como tecnologías inscritas en ciertos regímenes de verdad que construyen campos de saber particulares sobre la justicia y la reparación en cada contexto. Expresan itinerarios políticos, ritualizan prácticas bajo la semántica de la reconciliación, el perdón, y en algunos casos la amnistía. Todo esto se evidencia en las formas registros del pasado reciente, en la producción de tipologías de víctimas reconocidas y sus modos de reparación. De ahí, que en el marco una gubernamentalidad neoliberal tome forma un saber reparatorio que pone énfasis en la compensación económica por sobre la jurídico-penal, y en modos de gestión del dolor bajo saberes especializados en la construcción y tipificación del malestar y en el abordaje del trauma.

En relación a la instalación de ciertas verdades, los procesos por comisionar la verdad establecen regímenes de memoria, donde se encuadran memorias, agencian silencios y promueven olvidos mediante usos del pasado oficializados. Así instalan “verdades” que pueden contarse públicamente y desplazan otras que son preferibles silenciar u olvidar.

La forma en como son gestionados y tramitados estos pasados mediante tecnologías de producción de verdad promueve modos de producción de sujetos, pero también de su resistencia. Producen formas “ideales”



de víctima a través de regímenes de verdad sobre ellas, a través de su historia y testimonio, promueven identidades, pero a la vez desplazan otras, que no califican como tales o de las que sencillamente no es posible hablar. Estas instancias serán disputadas por distintas voces y experiencias abriendo un campo de disputa por la verdad. De ese modo, el silencio se expresa como un acto de resistencia y el olvido como una operación temporal que será constantemente tensionada.

Esto nos lleva al segundo punto de problematización relacionado con la producción social de las víctimas. A través de los informes y comisiones de verdad se han instalado formas de identificación, administración de la vulnerabilidad y el riesgo.

En la experiencia chilena, a inicios de la década de los noventa las primeras dos comisiones de verdad a través de sus informes instalaron categorías de detenido desaparecido y ejecutado político como experiencias centrales de la violencia política. Posteriormente, catorce años después de la primera comisión, se abre el diálogo para hablar de la tortura, prisión política y la violencia-político sexual, las cuales se comisionan en dos instancias Valech I el 2003 y Valech II el 2009. De ellas, por ejemplo, se excluyen experiencias como los allanamientos, los desplazamientos forzados, las detenciones por menos de 24 horas, las torturas y violencia ejercida en centro no reconocidos urbanos o rurales. Asimismo, se excluyen actores como el pueblo mapuche y la comunidad LGTBIQ+ y se limitan temporalidades que excluyen manifestaciones continuas de represión.

El común denominador de todas estas instancias ha sido una modalidad de reparación, que si bien, ha propuesto para algunos casos la judicialización de causas, se ha concentrado más bien en la compensación económica y material, situando la víctima como sujeto restituido en su dimensión económica y humana individualizada, como una vida que es posible de vivirse en su inserción al sistema económico. En ese escenario las víctimas compiten por su calificación para el acceso a beneficios como la reparación o se encuentra atravesadas por una definición que pone acento en su definición desde la lógica de capital humano.

De hecho, en relación a la judicialización, el Ministerio de Justicia mediante el Programa de Derechos Humanos ha sido el encargado de buscar responsabilidad judicial en casos de desaparición y ejecución. Sin embargo, en el caso de la tortura, prisión política y violencia sexual, las iniciativas judiciales están manos de las y los sobrevivientes, quiénes deben sacar recursos de sus bolsillos para contratar abogados.

Lo anterior genera campos de disputa en torno a la impunidad asociada a estos procesos, así como también en las formas de trabajo que han llevado estas las comisiones, generando activismos y nuevas batallas por la verdad donde confluyen diversos actores que tensionan la neutralidad en la conceptualización de víctima y buscan escindirse de dicha categoría, y otros que buscan ser incluidos y reconocidos bajo estas instancias dando cuenta de su dinamismo.

Esta reflexión nos lleva a pensar en el tercer punto a abordar relacionado con octu-

bre. Así, a raíz de la trayectoria particular que ha asumido los modos de gestión de la experiencia de violencia política, cabe preguntarse por qué regímenes de veridicción se instalan para hablar de la violencia en el largo octubre, y qué formas “aptas” de recordar se establecerán, o bien, comienzan a promocionarse en el marco del plebiscito.

La represión sistemática vivida desde octubre abrió el debate sobre el establecimiento una comisión de verdad y reparación para las víctimas del estallido social, así como posibles programas de reparación que la pandemia ha retrasado. Por ejemplo, como una forma de abordar la mutilación ocular a manos de carabineros se creó un programa de reparación ocular para las víctimas el cual ha tenido, nulo o poco avance, el que además se ha acentuado en el proceso de pandemia. Sobre ambos eventos la forma de tramitar y gestionar el pasado de hacen presente estableciendo un puente entre las experiencias de la dictadura y democracia y los modos en que han sido gestionadas.

La falta de disposición del estado a investigar la represión ejercida por militares, policiales y grupos de ultraderecha desde octubre de 2019, así como el llamado a dejar las manifestaciones como formas legítima de lucha, han hecho aparecer por un lado propuestas por conocer la verdad de los hechos e indicar responsables, instalando a las víctimas y su forma de identificación como centro del acción gubernamental, y al mismo tiempo, los llamados al cese de la movilización buscan poner un cierre institucional al estallido.

Para ello, paralelo al acuerdo por la paz social de noviembre, han surgido propuestas

como la de realizar una comisión de verdad bicameral compuesta por diputados, senadores y personalidades de la sociedad civil, pero además por desactivar las manifestaciones durante pandemia, mediante su criminalización. Situación que nos recuerda los fines de la dictadura cívico-militar.

Esto instala en el centro del debate la reactivación del pacto transicional basado en el consenso y la desactivación de la manifestación. La lucha por la conducción del proceso constitucional por parte de élite política, y la aparición de la vieja guardia concertacionista, demuestra la operación posdictatorial de volver al punto del mito transicional: el consenso y la reconciliación mediante una salida pactada el plebiscito como una salida pacífica al conflicto y al proceso constitucional como el canal de conducción de las demandas ciudadanas.

En segundo lugar, se instala el problema de la gestión de las experiencias vividas y su conducción por ejemplo, a partir de la propuesta de una comisión de verdad presidida por los mismos parlamentarios. Al respecto, surge la interrogante respecto a qué narrativas se hegemonizarán, qué criterios de selección y calificación de víctimas se realizará, y también qué voces se incluirán, validarán y cuáles serán excluidas. En suma, qué memorias oficiales sobre el largo octubre se enmarcarán.

Las memorias como campos de ensión y resistencia

Los informes alternativos realizados por diversas organizaciones de derechos hu-

manos como Amnistía Internacional, Human Right Watch, la Comisión Interamericana de Derechos y el Instituto Nacional de Derechos Humanos, han adelantado un camino que pone advertencia sobre el nulo avance en el reconocimiento de la experiencia vivida, proponiendo narrativas que formarán parte de los campos de disputa por la memoria.

Por su parte, la experiencia de las víctimas de trauma ocular y la demanda ante la nula respuesta entregada estado, así como el nulo reconocimiento del estado a las violaciones de derechos humanos, abren campos de tensión respecto a las formas prematuras que asume la reparación y sus formas de gestión que abren puentes con la espera y despojo a la cual las víctimas de la dictadura cívico-militar y de la democracia han sido expuestas. La voz y la experiencia intergeneracional abre el debate sobre el momento actual desde donde se disputarán las posibles verdades oficiales.

De la misma forma, la experiencia de las y los miles de presas y presos políticos en su mayoría jóvenes y menores de edad, a los cuales el estado ha negado sistemáticamente el cambio de medidas cautelares, y a quiénes se ha olvidado en la propuesta le-

gislativas y el proceso de una nueva constitución, abren un diálogo con la experiencia concentracionaria vivida la dictadura y articulan nuevos campos de disputa por los significados que asume este momento. El llamado constante en redes sociales a no olvidar a las presas y presos políticos de la revuelta deja en evidencia el primer campo de resistencia que se articulará frente las verdades oficiales del largo octubre.

Finalmente, la omisión de las víctimas del estallido y su ausencia del debate público, son parte de una racionalidad de gobierno que hace aparecer los fantasmas de un pasado que no pasa: el de las víctimas de la dictadura, el de las víctimas de la transición, los desaparecidos en democracia, los excluidos de los procesos por comisionar la verdad y los modos en que han sido gestionados y a los que se exponen las múltiples experiencia del largo octubre. En este escenario, el acto de recordar y tomar la voz cobra un sentido de resistencia a su enmarcamiento.

/S

REFERENCIAS

FOUCAULT, Michel, Nacimiento de la biopolítica, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2016.

FOUCAULT, Michel, Seguridad, territorio, población, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2018.

LORAUX, Nicole, La Ciudad Dividida. El olvido en la memoria de Atenas, Katz, Buenos Aires, 2008.

VALDERRAMA, Miguel, Prefacio a la postdictadura, Palidonia, Santiago, 2018.

LIBERALES A LA DEFENSIVA.
COMENTARIO A “EL OCTUBRE
CHILENO. REFLEXIONES SOBRE
DEMOCRACIA Y LIBERTAD”

Rodrigo
Karmy
Bolton

*“El liberalismo es una filosofía política de
un mundo sin amor”.*

Paul W. Kahn

1. Defensa.

Un libro a veces puede ser clave no tanto por lo que dice, sino por cómo lo dice. Los problemas que aborda, pero, sobre todo, las reflexiones que oculta –no necesariamente con “intención” sino por su lugar de enunciación– dan la medida para pensar el presente texto a modo de un síntoma. Síntoma de una *derrota* que se la experimenta, pero que está lejos de ser problematizada a cabalidad. El cómo expone a carne viva la experiencia de la *derrota* en ciernes en un escenario en que el liberalismo se ve asediado. Asedio que viene desde la calle y que se incrusta, cual acontecimiento, en el mismo título del libro, pero que apenas puede ser pensado, más allá o más acá del término “violencia”.

El título es desafiante: “El Octubre chileno. Reflexiones sobre democracia y libertad”. Se trata de pensar el acontecimiento de “Octubre” (*lo que ocurrió* –como diría Luis Placencia– en su artículo) desde un conjunto de reflexiones situadas desde la amplia *episteme* liberal. Compilado por los profesores Benjamin Ugalde, Felipe Schwember y Valentina Verbal “El Octubre chileno. Reflexiones sobre democracia y libertad” publica un conjunto de ensayos liberales acerca del 18 de Octubre: ¿qué puede decir el liberalismo acerca de este acontecimiento? y ¿qué no puede? O, incluso: ¿qué es lo que el liberalismo cree poder decir, pero no dice? “El Octubre chileno” es un libro que muestra el panorama general de

la reflexión liberal sobre la mutación que estamos experimentando como país y que se cristaliza en la sublevación del 18 de Octubre que persiste hasta la actualidad.

En este sentido, es un libro que expone un marco intelectual que se ha venido desarrollando en los últimos años de manera muy sostenida desde algunos centros de estudios y Universidades pobladas por varios intelectuales que intentan proyectar la posibilidad de una derecha democrática y propiamente “liberal” a diferencia de la derecha “Chicago” impuesta desde la dictadura. “El Octubre chileno” se arroja como un libro de batalla, manuscrito lanzado a los cadalsos de una lucha política y moral que a un cierto sector de la derecha chilena le parece importante dar.

La pregunta inmediata, al respecto, sería ¿por qué habría que dar esa lucha? ¿dónde se inscribiría esta disputa? Al interior de la derecha chilena, pero también en un país que había sido calificado de “modelo” de un cierto liberalismo y que, desde Octubre, parece haber saltado por los aires. Desde aquí, el presente libro intenta marcar su paso, sostener una vía, y plantear un marco de lectura posible para el 18 de Octubre.

Sin duda, la batalla “liberal” se inscribe en el conjunto de disputas intelectuales presente en una derecha que se ha despojado de la hegemonía surtida por la *episteme* “Chicago” –para ponerla en esos términos. Curioso *momentum*: la derecha gana el gobierno

por segunda vez con Sebastián Piñera en el año 2017, pero al precio de abrir una “competencias de paradigmas” en su propio interior –diría Thomas Kuhn. La derecha “Chicago” fue prevalente por años, tanto a nivel generacional como ideológico. Pero esa derecha parece haber retrocedido frente a sublevaciones populares sostenidas (desde el 2006, el 2011, el 2018 y el octubre de 2019) y ha terminado en una crisis de legitimidad que no solo la envuelve a ella como sector, sino al Estado subsidiario que ella misma contribuyó a erigir desde el golpe de Estado de 1973 y su posterior legalización en la forma política de la Constitución actualmente vigente.

No habría una fecha exacta, pero podríamos decir que, para cierta derecha, todo comienza a tener lugar en un momento particularmente decisivo como fue la irrupción del movimiento estudiantil durante el año 2011, durante el primer gobierno de Sebastián Piñera. La asonada estudiantil, que puso entredicho al CAE como dispositivo neoliberal, exigió una respuesta intelectual de parte de nuevos referentes de derecha que, durante casi toda la etapa transicional no existían o, al menos, se hallaban invisibilizados en virtud de la hegemonía de la *episteme* “Chicago”. La grieta abierta en el Estado subsidiario, necesariamente debía reverberar al interior de la *episteme* “Chicago”. Nada casual: fue justamente esa derecha la que constituyó la matriz subsidiaria del Estado que las diversas asonadas populares –con la del 2011 como una de las más importantes– puso en cuestión.

El amplio espectro de la derecha chilena acusa recibo de los problemas de legiti-

dad y se ve exigido a iniciar una reflexión, compelido a pensar: justamente, *la descomposición de la gramática “Chicago”* desata su guerra civil intelectual en al menos, cuatro facciones ideológicas que se despliegan hoy día con vitalidad: la vertiente neoliberal extrema representada por Axel Kaiser (FPP); la vertiente social cristiana esgrimida, tanto por Daniel Mansuy como por Pablo Ortúzar (IES); la línea republicana nacionalista propuesta por Hugo Herrera y, finalmente, la apuesta liberal democrática o laica desarrollada por varios autores de los ensayos que componen “El Octubre chileno”.

Como libro de batalla y a propósito del tono mencionado el conjunto de ensayos dejan entrever una suerte de *asedio al liberalismo* que dispone a un tono de “defensa” del liberalismo que parece estar más preocupado de “condenar” la violencia que de pensarla efectivamente; más obsesionado con las fantasmagorías del “colectivo” que por proponer una vía propiamente política; mas impregnado de sus propios conceptos que de ingresar en zonas desconocidas que los puedan poner en cuestión. Defensa del liberalismo que se enfrenta al acontecimiento del 18 de Octubre cuya intensidad parece devenir el *momentum* práctico de su posible refutación.

En la Introducción, los editores lo plantean explícitamente: “(...) como *partícipes del mundo académico e intelectual, entendemos que es esencial realizar hoy más que nunca una defensa de los valores democráticos y pluralistas que dan fundamento a nuestro Estado de derecho y a nuestras instituciones políticas.*”¹ Se trata, por tanto, de una “defensa

¹ Ugalde, Schwember y Verbal, 2020, p. 16.

HACIA UNA NUEVA
IMAGINACIÓN POLÍTICA



GRACIAS
PUEBLO

de los valores democráticos y pluralistas” o, lo que es igual, del liberalismo como lugar de enunciación de dichos “valores”, como operación metonímica desde la cual dichos valores pretenden asumir una dimensión universal. No deja de ser curioso que los editores planteen que la tarea intelectual sea justamente la de una “defensa” antes que la tarea de pensar el porqué se ha llegado al momento en que ese mismo grupo de intelectuales se plantea la tarea de “defender” dichos valores. Porque, la pregunta inmediata que habría que plantear sería ¿defenderlos “contra qué” o de “quién”?

Parafraseando a Carl Schmitt, digamos que la “defensa” opera contra una *pasión anti-liberal* que los autores perciben en la sostenida crítica del 18 de Octubre². En otros términos, el “18 de Octubre” irrumpe como una suerte de refutación práctica del “neoliberalismo” y, en ese sentido, el discurso liberal exige –sobre todo a la “izquierda”- orden y enmienda, precisión y ajustes conceptuales “contra” un conjunto de supuestos errores, prejuicios o malas lecturas acerca del liberalismo y sus “valores”.

El libro pretende, por tanto, disputar el lugar del liberalismo en medio de un conjunto de “paradigmas en competencia” al interior de la derecha, bajo un contexto de retroceso de la gramática “Chicago”. Pero,

sobre todo, el conjunto de ensayos del libro proyecta un tono de rectificación a lo que supuestamente expone el 18 de Octubre: que la “causa” del estallido estaría arraigada en el sistema económico (neo) liberal. Y entonces, todo ocurre como si el 18 de Octubre hubiese sido desatado por un error de lectura, una mala interpretación acerca de qué es liberalismo, más allá del “confuso término” –dice Felipe Schwember- que se tiene de lo que desde la izquierda se denomina “neoliberalismo”³. En muchos ensayos, la “izquierda” –un término vago que no se precisa en los momentos en que se la menciona, salvo por la referencia a alguno que otro autor- aparece como el espectro que habría impulsado dicho error, esa mala interpretación acerca del origen del estallido.

Pero el diagnóstico planteado presupone una noción en la que se habría transformado enteramente el escenario político: no obstante, el triunfo electoral de la derecha bajo la presidencia de Sebastián Piñera, sería la izquierda la que habría triunfado hegemónicamente, invirtiendo así los lugares que se podían identificar a principios de los años 90 en el que prevalecía un triunfo hegemónico de la *episteme* Chicago (ideológico) y triunfo electoral de la “izquierda” concertacionista bajo el liderazgo de Pa-

² Diría que el único escrito que es la excepción a la regla es el de Luis Placencia titulado: “Violencia, acontecimiento, abstracción” (pp. 167-188) por las razones que comentaré más adelante. Cabría destacar, a su vez, el excelente texto de Daniel Brieba y Cristóbal Bellolio “No country for liberals? El estallido social chileno: una interpretación rawlsiana” (pp. 259-282) que, si bien, no funciona a partir del tono “defensivo” puesto que propone una interpretación muy precisa del acontecimiento, es también parte del armatoste con el que la *episteme* liberal intenta mostrar su pertinencia. En este sentido –según describiré más adelante- es también una “defensa”, pero no “negativa” sino “propositiva”.

³ En este texto hablaré mayormente de “liberales” o “liberalismo” porque es la nomenclatura en uso en el libro a comentar. Ellos mismos no se ven como “neoliberales” –denominación que consideran un cliché inventado por la izquierda y que, según ellos, redunda en un término amplio y vacío. Por eso preferiré el término “liberal”, “liberales” o “liberalismo”.

tricio Aylwin. El escenario actual habría experimentado una inversión respecto del de los años 90: pérdida de hegemonía de la episteme Chicago (triunfo electoral) y un asalto hegemónico desde la izquierda (triunfo ideológico).

A esta lectura, según la cual, habría habido una “inversión” de las hegemonías prevalentes será a la que intenta responder *sintomáticamente* el conjunto de los ensayos expuestos sistemáticamente en “El Octubre chileno”. Como *síntoma* de la grieta abierta por el proceso de deshegemonización experimentado a lo largo de los años, puede ser primera vez, después de muchos lustros, que asistimos a una discusión intelectual al interior de la derecha y, en particular, al interior de la misma *episteme* liberal.

Al resquebrajarse la *episteme* Chicago, se desata el fragor de la batalla: no se sabe *qué corpus ideológico sustituirá a los Chicago*, aunque, por cierto, siempre estará la posibilidad que, frente a la guerra civil interna, prevalezca la unidad bajo la forma de una nueva *Concertación de Derechas* en la que convivan sus diversas expresiones. Sin embargo, ya van dos gobiernos de Piñera y, antes de concebir dicha posibilidad, advertimos la profundización de un conflicto que parece pervivir por largo tiempo: los que criticaban al progresismo neoliberal (el gobierno de Michelle Bachelet) de falta de conducción se hallan subsumidos en una guerra civil en la que no se advierten mediaciones políticas e intelectuales para menguarla.

El presente libro, hasta cierto punto, no deja de expresar dicha guerra planteando al liberalismo chileno a la *defensiva* fren-

te al ataque que ha implicado el curso del mundo: como si el mundo excediera los límites del liberalismo y éste, desesperado, quisiera o pretendiera aferrar lo inaferrable. Como si la irrupción del 18 de Octubre fuera la experiencia de cuestionamiento más radical que podría recibir la episteme liberal y frente a la cual no queda más que defenderla y restituir la legitimidad de su discurso. En último término, es como si el tren de la Historia amenazara con dejarlos atrás y ellos, desesperados intentan arriarse a alguno que otro carro.

En cualquier caso, recordando la imagen utilizada por Walter Benjamin, ni la historia es un tren ni el 18 de Octubre deviene movimiento hacia el “progreso”. Más bien, todo resulta mucho más complicado y, quizás, se trate de la detención abrupta, de un freno de emergencia aplicado a última hora, donde los pasajeros terminan chocando entre sí por la interrupción súbita del propio curso histórico.

Que su lugar de enunciación sea el de una suerte de aristocracia que se lamenta de la falta de “juicio” o “moral” ofrece la estructura discursiva que intensificará la posición propiamente defensiva que expone este libro, justamente cuando dichas “masas” asolan al presente. Una posición que deviene síntoma del instante en que el liberalismo parece haber perdido el pulso del mundo y revela la única verdad que ha constituido su historia: el constituir una compleja tecnología policial orientada al gobierno de los cuerpos. Un dispositivo de gobierno (Foucault), un ensamble policial preciso (Rancière) o, si se quiere, una modalidad singular de “cibernética” (Tiqqun) que se enfoca,



una y otra vez, en la relación entre el control e información y que, al “desmantelar lo social” (Brown) permite disponer a los cuerpos para las formas contemporáneas de acumulación del capital⁴.

A esta luz, no puede ser del todo impertinente, a propósito del carácter “defensivo” que asume el liberalismo en los ensayos aquí desarrollados, recordar el planteamiento del historiador Eric Hobsbawm cuando sostenía que, a partir de la Revolución Francesa, en los momentos de alta intensidad política, las facciones liberales frecuentemente se alían con las facciones reaccionarias en su defensa de la propiedad privada frente a la posibilidad que la asonada popular se las arrebatase⁵.

La siguiente exposición será, sobre todo, la de un pormenorizado comentario. No se espere aquí una simple reseña, sino un conjunto de reflexiones sobre el liberalismo desde sus mismos ensayos que ofrece “El Octubre chileno”. Un conjunto de interrogantes desde los escritos que tienen como apuesta una problematización de la episteme liberal en el actual escenario chileno. Para eso, dividiré la exposición siguiendo el mismo ordenamiento que han propuesto sus editores, enfocando mis comentarios a cada uno de los

textos presentados a partir de la división en cuatro apartados fundamentales: “Historia”, “Interpretación”, “Psicología y Derecho” y “Liberalismo e Instituciones”.

2. Historia.

2.1.- “El Camino al Estallido (pasando por la Universidad y la Historia)” de Alfredo Jocelyn-Holt es un escrito preciso que comienza por cuestionar dos de los discursos dominantes sobre el 18-O: en primer lugar, aquél que sostenía que “nadie lo vio venir”; en segundo lugar, el que moraliza la historia y confirma sus tesis iniciales de manera retroactiva: “*La primera reacción huele a estrategias comunicacionales, la segunda a sociólogos.*”⁶ Digamos que Jocelyn-Holt abre este texto contra la sociología como discurso dominante. En particular, contra su pretensión de pensar las “causas”, en vez de concebir los “efectos”, tal como supuestamente los consignaría la historiografía. La pretensión sociológica de revisar las “causas” producen el efecto de dispersar “responsabilidades” puesto que su concatenación sería interminable: “*En cambio – dice – uno focaliza el ojo en los efectos y saltan*

⁴ Por el término “cibernética” no designamos simplemente la ciencia inaugurada desde finales de la Segunda Guerra Mundial por Norbert Wiener, sino toda modalidad técnica orientada al gobierno de los cuerpos. En este sentido, la premisa de gobierno es tan antigua que los griegos planteaban la kubernèsis como dispositivo de conducción de un navío. Para los modernos, la cibernética ha devenido su metafísica y, por tanto, también ha estado ubicada tanto en la tradición liberal como en la del marxismo soviético (como materialismo dialéctico). En este sentido, lo que Jaques Rancière llamaría “policía” sería lo que aquí denominaremos “cibernética” cuya última expresión sería la forma neoliberal actual, tal como aparece en el artículo de Francisca Dussaillant mas adelante. Véase: Tiquun. (2020). The Cybernetic Hypothesis.

⁵ Hobsbawm, 2009.

⁶ Ugalde, Schwember y Verbal, 2020, p. 24.

las similitudes, lo que supone cierta agencia.”⁷ Clave desplazamiento de Jocelyn-Holt: la sociología, ciencia fundamental de la trunca transición chilena se enfocó siempre en atender las “causas” y borrar el problema –moral, en último término– de la agencia, de quien responsablemente actúa. No obstante, la diferencia política, en Jocelyn-Holt pervive una convergencia epistémica con Mario Góngora consistente en concebir a la historiografía como un tribunal del tiempo en el que es posible juzgar (condenar y salvar) las “responsabilidades” de los actores envueltos⁸. No así la sociología y, por tanto, no así la trunca transición que, derivada de ésta, vendría a despersonalizar a los procesos al proponer “causas”. El desplazamiento desde la sociología hacia la historiografía me parece el gesto clave de este escrito pues permite a Jocelyn-Holt enfocarse en el lugar de las universidades como laboratorio del 18-O: *“Por de pronto, no hay ninguna idea, demanda social o política que no se haya ensayado primero en las universidades.”*⁹ En su creciente “politización”, las universidades –Jocelyn-Holt es crítico de dicho proceso, por cierto– constituirían el pivote de la insurrección del 18-O. Como el propio historiador lo ha dicho en otros lugares, esto expondría el carácter totalmente instrumental de la Universidad para los fines políticos, pero a la vez –en este ensayo– mostraría la pertinencia de pensar los “efectos” y no las “causas”, poner hincapié en la historiografía y no en la sociología para pensar la profundidad de este acon-

tecimiento. Interesante, además, que este ensayo puede constituir la crítica a otros ensayos que se presentan más adelante que insisten en “explicar” el fenómeno sociológicamente sin considerar los “efectos” entrevistados por la historiografía. Ahora bien, ¿habrá sido la Universidad el pivote de la insurrección de Octubre? Pregunta que habría que plantear para no reducir el análisis. Pero, más allá de este problema, la reivindicación historiográfica no constituye, para Jocelyn-Holt, una obstinación museística o, menos aún, una simple defensa gremial de los historiadores. Para él, se trata de establecer un verdadero tribunal del tiempo capaz de asignar “responsabilidades” sobre los actores involucrados y, por tanto, su reivindicación tiene el objetivo de no perder de vista al juicio moral sobre el pasado. No habrá orden moral sin “juicio” y, en este sentido, la historiografía –a pesar de plantearse como “secular” – parece erigirse en una nueva escena pastoral que, supuestamente sería capaz de dictaminar la condena o salvación de aquellos que han actuado en el mundo durante un determinado tiempo histórico. En este sentido, la historiografía (también en Jocelyn-Holt) parece seguir respondiendo como una teología encubierta que no descansa en su afán de gobierno del mundo juzgando a los mortales en virtud de sus actos (los “efectos”). A esta luz, cabría preguntarse incluso, si la operación de sustitución de las “causas” por los “efectos” ¿acaba realmente con el “mecanicismo” como *episteme* última de la sociología que Jocelyn-Holt critica?

⁷ Ugalde, Schwember y Verbal, 2020, p. 41.

⁸ Karmy, 2019.

⁹ Ugalde, Schwember y Verbal, 2020, p. 41.

2.2.- “El Hundimiento. La derecha chilena frente a la crisis de Octubre” de Valentina Verbal constituye un texto del todo decisivo. Ante todo, por la frialdad del diagnóstico con el que encara el errático abordaje de su propio gobierno (el de Sebastián Piñera) frente al acontecimiento del 18-O. Pero, a diferencia de lo sostenido por los diagnósticos venidos desde la pluralidad de izquierdas, a saber, que el gobierno de Piñera no cedió un ápice de su ideología neoliberal y que, desde el principio planteó la guerra contra su pueblo, Verbal sostiene la tesis exactamente inversa: el gobierno de Sebastián Piñera habría cedido inmediatamente a la tesis de la “izquierda”, según la cual, la “causa” de la sublevación de Octubre habría radicado en el “modelo”. Al aceptar una tesis ajena, el gobierno habría quedado desprovisto ideológicamente y débil políticamente sin poder condenar la “violencia” y dejándose llevar por ella. Pero la tesis del “hundimiento” experimenta su propio *hundimiento* en el instante en que intenta pensar lo que repetida y obsesivamente llama “violencia”: significativa que circula en este y en la mayoría de los ensayos y que frecuentemente no es pensada, sino simplemente “condenada”. “Condenar” (o “salvar”) no es pensar sino hacer teología. En vez de pensar epifáneamente la potencia del término “evadir”, Verbal inmediatamente normativiza su relación al saber denominándole “incumplir la Ley” o bien, el reproche constante a que la “izquierda” (esa entidad que aparece en su discurso como homogénea y plena de poderes por todos lados) no habría “condena-

do” jamás la violencia (es decir, no habría ejercido la función enjuiciadora, teológica). La pregunta es si en términos teóricos y políticos ¿se puede ir más allá del ejercicio policial por el que se condena o se salva a algunos de una vez y para siempre? Al igual que Jocelyn-Holt, Verbal insiste en la necesidad de “condenar” la asonada popular, situándose en una actitud *defensiva* y ejerciendo una violencia soberana que confunde “juicio” con “pensamiento”. Porque es justamente de eso que Verbal no puede dar cuenta: su propia actitud marca sintomáticamente el “hundimiento” epistémico del liberalismo que ella proyecta, a su vez, en el gobierno. Estar a la *defensiva* ya implica experimentar una amenaza del otro. Y es justamente esa amenaza la que atestigua que los límites ya han sido sobrepasados y que, por tanto, hace demasiado tiempo que el barco se hallaba *hundido*¹⁰. En este sentido, quizás Piñera no tuvo *otra alternativa* que aceptar que lo que estaba en juego era el “modelo” porque la asonada popular tocó su corazón inmediatamente al plantear la cuestión constituyente. No era solo el gobierno, pues tampoco la *episteme* liberal puede pensar la coyuntura sino es bajo la rúbrica moral de la “condena”. En virtud de lo que Verbal piensa que salva (el “juicio” policial al 18 de Octubre) es, en rigor, su propia condena. Como si, sin decirlo, dicha *episteme* se planteara situada en un sitio más alto que las demás, como si el trono del juez nuevamente se asomara para dirimir una situación a partir de la dicotomía simple y teológica del “bien” y el “mal”. Ahora

¹⁰ Volveremos sobre la metáfora del “barco” utilizada tantas veces para referir al principio del gobierno, justamente a propósito de la estructura cibernética del propio liberalismo en tanto tecnología del gobierno del mundo.

bien, el argumento de Verbal contra la “izquierda” sobre el “modelo” es que, si bien éste puede funcionar mal, eso no invalida al modelo mismo: *“El hecho que exista colusión, y de que incluso esta sea frecuente, no es una objeción contra el libre mercado más de lo que podría serlo la existencia de fauls en los partidos de fútbol, o la corrupción funcionara en el caso del Estado. Por lo mismo, el liberalismo siempre se ha preocupado de prohibir y castigar el fraude (entre los que se encuentra la colusión), el dolo, el robo, el incumplimiento de los acuerdos, etcétera.”*¹¹ La cita es precisa y contiene una signatura que vincula estrechamente la moral liberal a la moral cristiana (y muestra al liberalismo como extensión de dicha moral), en especial, al argumento que usara Agustín de Hipona en *La Ciudad de Dios* contra Orígenes y su teología de la apocatastásis: el argumento de Agustín era que, si bien en el mundo hay pecado, eso no significa que el mundo sea ontológicamente malo y que, por tanto, requiera de una restauración última (apocatastásis)¹². El mundo –dirá Agustín– será ontológicamente bueno, porque el mal carece de cualquier consistencia ontológica. A lo sumo, podrá tener “falta de bien”, pero no un “mal”. Si superponemos los textos, bajo el enclave de dicha signatura, vemos que el argumento de Verbal contra la izquierda deviene un argumento de matriz agustiniana: ¿cuánto le debe el liberalismo a la noción agustiniana de subjetividad precisamente, a aquél teólogo que inauguró la idea del “corazón” y, por tanto, propuso las bases para conce-

bir una pertenencia no estatal, sino exclusivamente económica?¹³ Vuelvo al punto: la signatura agustiniana de Verbal es crucial: el “modelo” no sería ontológicamente malo, sino el modo en que lo han hecho funcionar. Cuestiones que, por cierto, es posible corregir, pero que no justificarían en ningún modo el cambio del “modelo” mismo. Pero por esa misma razón, Verbal sigue la estela policial de Jocelyn-Holt al situarse como guardiana de un “modelo” que el 18-O habría hecho saltar en pedazos. Incluso, la estela propiamente policial se mantiene cuando Verbal cita a las “fuentes” que contrastarían la verdad del liberalismo con el supuesto error difundido por sus críticos (tanto de izquierda como de derechas), puesto que todos ellos –plantea Verbal– estarían de acuerdo en que la vida común sería preferible a la individual propuesta por el liberalismo. ¿Por qué? Porque lo común –en cualquiera de sus versiones– siempre no sería otra cosa que “corporativismo”. Sin embargo, la pregunta que inmediatamente surge es ¿por qué toda vida común atentaría contra las libertades individuales, por qué toda vida común sería inmediatamente identificada al “corporativismo” de un Primo de Rivera? Entre la idea de una “vida común” y la inmediata referencia al nombre de Primo de Rivera no hay mediación, no hay argumento, pervive una abstracción. Pensar que toda vida común significa “corporativismo” es como pensar que toda individualización implicara necesariamente un individualismo cuando, justamente,

¹¹ Ugalde, Schwember y Verbal, 2020, p. 53.

¹² Sobre el concepto de “signatura” véase: Agamben, G. (2008). *Signatura Rerum*. Sul método.

¹³ Véase el extenso comentario al respecto de Rozitchner, L. (1998). *La Cosa y la Cruz*. Cristianismo y Capitalismo. Comentario a las Confesiones de San Agustín.



podríamos decir, *el individualismo nada sabe del individuo, tal como el corporativismo nada sabe del comunismo (la vida común)*. En este plano, acaso un dato pueda ayudar a despejar la identificación tan fácil que plantea Verbal: cuando Marx reivindica al proletariado lo piensa como una “asociación de hombres libres” y no como una “corporación”; en contra: cuando Durkheim en la “División del Trabajo Social” piensa cómo solucionar la anomia prevalente recurre a la figura del “corporativismo” y no a la de la “asociación”. “Asociación” y “Corporación” no son jurídica, política ni históricamente lo mismo. Pero parece que, en virtud del síntoma *defensivo*, al liberalismo poco le importan esas diferencias tan decisivas, al punto en que prevalece como un “alma bella” que parece contemplar al mundo lamentándose sin problemas: “todos son malos, menos yo”.

3. Interpretación.

3.1.- El filósofo Benjamin Ugalde escribe “Análisis sociológico y discurso político. Algunos problemas epistemológicos en la comprensión del Octubre chileno”, un por menorizado análisis de las “falencias epistemológicas y metodológicas” que se han ofrecido en los análisis del 18-O, pero a la vez, un intento por “determinar las implicancias éticas y políticas” que traen consigo dichos análisis y los riesgos posibles que ellos tienen para la “democracia”. Interesante los dos puntos a analizar porque Ugalde repite el gesto teológico-policial-moral anunciado

en Jocelyn-Holt y Verbal: la cuestión de la “responsabilidad” de la agencia que actúa que, en su perspectiva, siempre será la del individuo. Y esto, porque las ciencias sociales y la filosofía posibilitarían los análisis a través de “conceptos difusos” –dice Ugalde– como “sociedad”, “colectivo”, “pueblo” entre otros que, en su perspectiva constituirían simples abstracciones que, en último término, redundan en lo que el filósofo llama la “renuncia epistemológica”: justamente analizando la noción de “pueblo” desarrollada por Hugo Herrera en “Octubre en Chile. Acontecimiento y comprensión política” Ugalde sostiene que, según Herrera: “(...) *el pueblo sería básicamente incognoscible e inescrutable, lo que tendría como consecuencia que nadie podría ser específicamente responsable por los acontecimientos históricos, sino que más bien lo sería aquél difuso colectivo.*”¹⁴ Otra vez la monserga moralizante: ¿quién sería “responsable” si el sujeto colectivo resulta “inescrutable” e “incognoscible”? Por cierto, no se trata de defender a Herrera. Más bien, se trata de mostrar el límite de la *episteme* liberal cada vez que tiene que enfrentar un acontecimiento que excede con creces su propio sistema de representación. En esa misma línea, Ugalde cita mi entrevista con Héctor Soto y Arturo Fontaine sobre mi libro “El porvenir se hereda. Fragmentos de un Chile sublevado” donde efectivamente sostuve –como lo he sostenido en dicho libro– que el historicismo –positivismo– no tiene nada que hacer con la revuelta de Octubre pues él siempre atiende a “hechos” y no a “acontecimientos”, visualiza regularidades y no interrupciones, *continuums* y no

¹⁴ Ugalde, Schwember y Verbal, 2020, p. 94.

bifurcaciones¹⁵. No es el lugar para mostrar la diferencia de aproximación entre la tesis de Herrera y la mía, sino para exponer no solo el límite epistémico del liberalismo, sino su vocación teológico-moral o, si se quiere, policial al abalanzarse siempre sobre la “agencia” individual como único detentor de lo que llaman “responsabilidad” (que no es sino una maquinaria productora de culpa) y como si ésta constituyera la única referencia a la cuestión más decisiva de todas: la ética. ¿Habrá una diferencia entre responsabilidad y culpa? *El liberalismo ha pretendido apropiarse de la ética*. Al menos es el reproche que el liberal Tomas de Aquino hacía contra el viejo Averroes, a saber, que si aceptamos la existencia de un intelecto común prescindimos de la agencia individual en la que se anuda una voluntad. Con ello –termina Tomás de Aquino– se “despedazan los principios de la moral”. Como se ve, la signatura teológico-moral de la crítica es exacta: como si la ética y la ciencia con sus criterios de verdad fueran potestad exclusiva del liberalismo: ¿por qué deberíamos aceptar el criterio popperiano de la falsación para evaluar los ensayos –que no pretenden científicidad, sino que son “ensayos”– acerca del 18-O? Ugalde respondería: porque solo en él podríamos identificar la “agencia” moral de la acción que siempre coincidiría con individuos y no con “entidades superiores abstractas” (¿superiores y abstractas?). La defensa del liberalismo se juega aquí sintomáticamente: después de perseguir a los enemigos de la democracia termina invitando al diálogo.

Curiosa operación: comienza por excluir todo lo que no sea liberal, para propiciar un diálogo justamente *del liberalismo consigo mismo*, es decir, justamente donde no hay otro porque éste ya ha sido purgado y así la democracia puede garantizarse. Una democracia sin otros. Solo los liberales serían dignos de diálogo, solo ellos constituirían una comunidad capaz de interlocutar, como si bajo el nombre “democracia” no apareciera otra cosa más que una aristocracia que se ve amenazada en su posición por la irrupción popular de Octubre.

3.2.- En “¿Chile Frágil? Propuestas para reducir el riesgo de grandes crisis” Francisca Dussaillant¹⁶ parece ofrecer la verdad del liberalismo, tecnología que éste pone en juego y, respecto de la cual, la misma crítica venida desde las izquierdas, me parece que experimenta un límite: el problema de la racionalidad liberal y “neo” u “ordo” liberal es que siempre fue una tecnología de los cuerpos orientadas a disminuir su potencial desviación. Si la vida es justamente desviación generalizada, el liberalismo termina por confundirse con la cibernética en tanto ciencia del control y la información. Por eso, el término clave del texto de Dussaillant es “riesgo”: arrojados en la supuesta espontaneidad de un orden signado por la competencia, los hombres deben asumir los riesgos, pero, a la vez, impedir que todo termine en una desviación sin retorno. En esta perspectiva, Dussaillant invita desde el principio a contemplar al 18 de Octubre desde una mirada más “compleja”

¹⁵ Karmy, 2019.

¹⁶ En Ugalde, Schwember y Verbal, 2020.



que no admitiría su reducción a “una sola explicación” y donde el arsenal teórico se orientaría a la reducción de riesgos, precisamente para la conservación del orden. En este sentido –sostiene Dussaillant– no puede proliferar la “arrogancia epistémica” que reduzca el fenómeno a una simple “causa” sino que, como fenómeno complejo, pervive una confluencia de “causas” en las que la aleatoriedad funciona como un efecto desestabilizador al que siempre habrá que estar a resguardo. La “fragilidad” de Chile pasaría, pues, por la intelección de la complejidad inmanente al fenómeno del 18 de octubre estableciendo algunas reglas para la “anti-fragilidad” y, por tanto, movilizándolo al texto una y otra vez, hacia la conservación del orden o, al menos, hacia el control de las transformaciones que se pretenden llevar a cabo. No solo resulta interesante cómo es que, más allá de la complejidad lexical tomada desde la cibernética, Dussaillant insiste una y otra vez en lo que todo pensamiento conservador no ha dejado de insistir en los 200 años de historia republicana de Chile: *orden*. Condena del 18 de Octubre, por tanto, y *restitución del control sobre los cambios*, restitución del principio de gobierno en suma. Este es el objetivo político del texto: una exigencia para que el poder retome el control y reduzca, de esta forma, la incertidumbre asociada al riesgo y desviación. Para eso, la autora plantea cinco “reglas para la anti-fragilidad” que tienen por objetivo rearticular los dispositivos de orden en una escena propiamente inmanente y no trascendente: si el poder

soberano clásico salvaguardaba el orden desde un centro y un principio de gobierno que articulaba a la sociedad, el neoliberalismo inventa la posibilidad de salvaguardar el orden “desde abajo” gracias a una operación decisiva consistente en “desmantelar lo social”¹⁷ y poner en su lugar figuras como el “orden espontáneo”. Es justamente en esta escena donde el conservadurismo deja de asumir el rasgo “monárquico” clásico del poder y pasa a constituir una verdadera articulación inmanente y “democrática” del mismo: “¿Dónde se gestan los cisnes negros –pregunta Dussaillant citando a Taleb– En lugares donde la intervención “desde arriba” es mayoritaria, como el caso de los estados grandes y centralizados. En estos ambientes las incomodidades y conflictos que vienen “de abajo”, del nivel local, no tienen vía de solución y simplemente se acumulan hasta que estallan (...)”¹⁸ Los “estados centralizados” (habría que situar ahí al Estado soviético y a todos los Estados sumidos en las políticas “keynesianas”) sería un término superpuesto –sino fantasmático– al de la “monarquía” clásica contra la cual se opuso el liberalismo clásico. Contra dicha “centralización” que vendría exclusivamente “desde arriba” Dussaillant es capaz de enfatizar las formas que vienen “desde abajo”. El orden puede restaurarse, puede controlarse, pero solo en la medida que los dispositivos dejen la “trascendencia” del poder estatal clásico y su “centralismo” y pasen a controlar la inmanencia de las formas de vida en su nivel “local”. Es justamente en este lugar donde el neoliberalismo se muestra convergente

¹⁷ Brown, 2019.

¹⁸ Ugalde, Schwember y Verbal, 2020, p. 128.

con la cibernética. Más aún: donde el neoliberalismo expone su verdad propiamente cibernética. Él habría sido una modalidad precisa de la cibernética, antigua ciencia que refería al gobierno de un navío (*kubernèsis* –en griego), la que hoy se consuma como proyecto político, pero donde el término “político” no habría que referirlo necesariamente al “Estado”, sino al proceso de inmanentización del poder constitutivo de las sociedades de control. El poder debiera funcionar cibernéticamente, atendiendo la información que proviene de los niveles “locales” para gestionar, de esa forma a las formas de vida dentro de su propia esfera: en el fondo, Dussaillant sostiene que el 18 de octubre se habría producido por la no incorporación de la gestión descentralizada capaz de controlar el “desde abajo” y que la “anti-fragilidad” del país podría darse si es que se logran “capitalizar las oportunidades” y evitar así, una desviación mayor como la que tuvo lugar. Como se ve, el neoliberalismo, ahora consumado en cibernética es todo un programa de gobierno del mundo¹⁹. En otras palabras, la receta para superar la crisis del 18 de Octubre sería más neoliberalismo y no menos, más articulación de dispositivos de control sobre los niveles “locales” y no menos. Reformas sí, pero no transformaciones radicales que puedan aumentar los niveles de desviación (¿radicales respecto de qué?). Cuando decíamos que Dussaillant ofrecía la *verdad* del liberalismo es justamente porque su ensayo ha revelado su pertenencia a la historia de la cibernética y, por tanto, lo ha mostrado

como una tecnología de poder absolutamente inmanente capaz de operar sobre los cuerpos para gobernarlos bajo el término económico de la “libertad” que los dispone, cada vez, al proceso de acumulación de capital. “Gobernar” es producir capital y “orden” no es nada más que la perpetuación infinita de la maquinaria de acumulación que jamás puede desviarse de su misión.

3.3.- En un pasaje de “¿El Eterno Retorno de la Violencia? Las Injusticias Históricas y el Estallido de Octubre” Felipe Schwember cita una frase de las “Lecciones de Filosofía de la Historia” de Hegel sobre el fanatismo, según la cual: “(...) supone una exaltación por algo abstracto, por un pensamiento abstracto que guarda una relación negativa con la realidad existente.”. Quisiera sostener que esta misma cita de Schwember a Hegel para caracterizar las “representaciones” de “injusticias históricas” que permean a las protestas del 18 de Octubre puede perfectamente caracterizar la aproximación que él tiene acerca de la simbología de la revuelta²⁰. Si bien es uno de los pocos textos que intenta por pensar la voz de las protestas dilucidando las “representaciones” presentes en ellas, el problema es que toda la reflexión la dirige al mismo lugar al que todos los demás autores parecen dirigir su reflexión: la “moral” que condena a la violencia. Por eso Schwember no puede pensar la intensidad de la imaginación popular estallada sino es bajo el apolíneo y neutralizado manto de la “representación” como una *defensa* del ideario liberal. Al plantear

¹⁹ Tiqqun, 2020.

²⁰ Jesi, 2014.

su indagación desde la noción de “representación” Schwember pierde inmediatamente de vista la simbología de la revuelta y conduce su análisis hacia la “abstracción” que el propio Hegel citado por Schwember denuncia, pues reduce dicha simbología a un paradigma formalista de análisis: al comenzar su ensayo, el autor hace una lectura del grafiti “Mientras exista miseria, habrá rebelión”: *“Dicha pretensión –señala refiriéndose a la consigna de las paredes- no es otra que la erradicación de la pobreza (advuértase –es preciso insistir en este punto- la erradicación de la **pobreza**, no de la **desigualdad**.”* Pero ¿por qué Schwember lee “miseria” bajo el término formal y economicista de “pobreza”? Y, acto seguido: ¿por qué subraya la diferencia entre “pobreza” y “desigualdad”?²¹ Como si inmediatamente quisiera corregir al grafiti, Schwember parece abstraer la intensidad epifánica de la revuelta en un formal plano de representación. Porque, si bien no se trata de apelar a la etimología del término “miseria” (como si hubiera un “origen” del término claro y distinto), tampoco se trata de interpretarlo inmediatamente como si fuera “pobreza” en el sentido economicista del término. Más bien, todo pasa por pensar qué es lo que el término “miseria” *imagina*, en qué reside su fuerza desde el punto de vista de la ritmicidad de las protestas y no desde el formalismo de la *episteme* del poder. Justamente el 18 de Octubre mostró la ceguera de dicha *episteme*, que se sostiene, no en una mala voluntad para comprender, sino en una posición objetiva –de clases, de poder- que vuelve imposible

inteligir que lo que ahí está en juego no es otra cosa que la irrupción de pensamiento o, lo que es igual, de imaginación. No obstante Schwember intenta ingresar en lo que los demás solo califican de “violencia” para mostrar el contenido de dichas “representaciones” en las que se juega un conjunto de injusticias históricas que permean la memoria y que, según Schwember constituyen diagnósticos que coinciden con los de una cierta “izquierda”: ¿los pueblos no pueden pensar solos, requieren, desde su punto de vista, siempre alguna vanguardia, alguna conducción política e intelectual que les digan qué es lo que deben hacer y pensar? Puede ser que sea esta presuposición aristocratizante lo que se juegue, también, en el texto de Jocelyn-Holt al acentuar el lugar de la Universidad como pivote de la movilización de Octubre. Schwember persiste en la idea de que “tras” el estallido parece estar la izquierda con sus diagnósticos anti-mercado, entre ellos, Alberto Mayol a quien critica en gran parte de su ensayo en dos puntos: la *mercantilización* de la sociedad como un proceso que destruye lazos sociales y la *desigualdad* como una brecha social sostenida y fuente de injusticia. Frente a lo primero, Schwember replica lo que ha sido la respuesta de varios intelectuales de derecha a las consideraciones de Fernando Atria sobre el mercado: este último no sería el lugar de destrucción de los lazos y el “mal” que la izquierda dice que es, sino el “bien” puesto que el mercado habría posibilitado el debilitamiento de formas arcaicas y opresoras de ejercicio del poder por

21 Ugalde, Schwember y Verbal, 2020, p. 137.

instancias: “(...) o espacios de expresión de la propia subjetividad”²². Frente a lo segundo, Schwember sostiene que la desigualdad no ha sido producida por el “neoliberalismo” –tal como lo llamaría Mayol– sino por una estructura colonial que se arrastra desde los albores de la República; al punto que el propio neoliberalismo habría ido reduciendo la desigualdad: “(...) de modo significativo y consistente precisamente durante la vigencia de éste”²³. El neoliberalismo sería, entonces progresista y, en esos términos, las “representaciones” prevalentes en las protestas de Octubre –aquellas, en el fondo inducidas por cierta izquierda intelectual– no podrían leerse en clave “anti-modelo”. Si bien, plantea, la población chilena en general no se identificaría con las tesis de la “lucha de clases”, sí lo harían los grupos que han ejercido la violencia desde el 18 de Octubre adoptando una simbología particular (bandera mapuche, derrumbe de estatuas, etc.). Schwember no ve la continuidad colonial existente con la instalación del Estado subsidiario chileno y sus políticas “liberales”. Por eso, solo advierte cómo el liberalismo ha posibilitado la “expresión de la subjetividad” sin atender a su genealogía propiamente colonial²⁴. La representación de “injusticias históricas” desenvuelve su

violencia contra el Estado –dirá Schwember– cuya causa se encontraría, entonces, en el conjunto de representaciones de “repetidas y graves injusticias históricas” que, según él, no serían atribuibles al modelo “neoliberal” tal como ha planteado una cierta izquierda intelectual, pero que si explicarían al 18 de Octubre. Pero Schwember advierte de antemano: explicar la violencia vía las representaciones no implica “legitimarla”, dado que dichas “representaciones” serían puramente “abstractas” características del “fanatismo” subrayado por Hegel. Pero ¿no habría “abstracción” también en la máquina de lectura ofrecida por el liberalismo de Schwember al no poder entender dicha simbología sino como “representación” y, por tanto, ofrecer una lectura puramente formal a la ritmicidad del 18 de octubre? La misma frase que Schwember dirige contra las protestas –que son “abstractas” y “fanáticas”– puede ser dirigida contra la obstinación de su propia *episteme* que, a lo largo y ancho de este libro, no ha dejado de moralizar el fenómeno, presentando así un liberalismo completamente a la defensiva.

3.4.- El último de los ensayos propuestos para esta sección es el de Luis Placencia titulado “Violencia, Acontecimiento y Abstracción. Reflexiones sobre Lo que

²² Ugalde, Schwember y Verbal, 2020, p. 146.

²³ Ugalde, Schwember y Verbal, 2020, p. 149.

²⁴ En una reciente entrevista al diario La Tercera Schwember insiste sobre el punto: el malestar de Chile no estaría provocado por el “neoliberalismo”, sino por su resabio colonial. En la *episteme* neoliberal todo colonialismo es visto como una empresa estatal. Ergo, una doctrina como la neoliberal vendría a liberar a las sociedades del colonialismo y no a subsumirla en otro. Sin embargo, su aproximación “abstracta” a la simbología de la revuelta le impide comprender la superposición anudada entre el colonialismo hispánico y el nuevo orden neoliberal. Si bien este último permite la “expresión” de la propia subjetividad, habría que problematizar el “cartesianismo” presente en dicha fórmula, donde el imperio del “yo” constituye justamente el nuevo rostro “colonial” –si se quiere. Véase: Hopenhayn, D. (12 de septiembre 2020). Felipe Schwember filósofo: La derecha tiene una escasa comprensión de sí misma y del modelo que defiende. Diario La Tercera. Para contrarrestar la posición de Schwember se puede encontrar en Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*.

MUJERES

CONTRA LA

misoginia

Ocurrió". En un trabajo diferente a los demás, Placencia no intenta defender a un liberalismo necesariamente, sino invitar al lector a pensar sobre "lo que ocurrió", un acontecimiento que desgarró al país y que, en su perspectiva, requiere del "diálogo" y la "escucha". En este sentido, su ensayo no trata de "probar" alguna hipótesis o "demostrar" algo, sino de visibilizar algunos discursos en lo que ellos tienen de unilateralidad, de "abstracción", para decirlo en el léxico hegeliano que sostendrá al trabajo de Placencia. En particular, el discurso de la "condena a la violencia" no deja de ser lo que hegelianamente se llamaría "abstracción": *"Abstracción no significa aquí, como se emplea a veces el término, lo opuesto a la 'realidad concreta' (...) Por abstracto entiende Hegel más bien un pensamiento que 'extrae de una totalidad concreta una propiedad singular, la abstrae y eleva al plano de punto de vista único'"*²⁵. ¿Una crítica subrepticia al moralismo liberal del libro en su totalidad? Para Placencia no se puede, por tanto, simplemente "(...) pensar abstractamente la 'violencia' para pensar 'lo que ocurrió' -el acontecimiento- puesto que esto último, si bien trajo consigo formas unilaterales de violencia, no puede reducirse a ella -insiste. Incluso, la propia 'violencia' no puede ser pensada simplemente como un asunto 'abstracto', sino una realidad con 'muchas caras' que deben ser pensadas. En este sentido, Placencia subraya: *"Pero parece ser que, si hubo violencia en lo que ocurrió, si lo que ocurrió ha sido un acontecimiento, ella, la violencia, tiene un marco de sentido y signifi-*

*cación, o al menos lo reclama. Ella es remisión. La condena abstracta pierde de vista lo anterior, pues parece solo querer atender el futuro como supresión del mal infringido por la violencia, es decir, buscando su castigo. Pero quizás no es ese el camino. Quizás el camino es el perdón de esta violencia con la esperanza de que el futuro nos reconcilie."*²⁶ Clave de la lectura propuesta por Placencia es haber reconocido que el 18 de Octubre se asuma como un acontecimiento y que, como tal, exceda la condena "abstracta" a la violencia tal y como se la ha ido repitiendo a lo largo de los diferentes ensayos. Pero, además, clave resulta que dicha violencia no irrumpe de la nada, sino en un "marco de sentido y significación" que resulta decisivo pensar. Quedarse en la simple "condena" pierde de vista la dimensión cualitativa de dicha irrupción, su "marco de sentido y significación" que no puede reducirse a la lógica del castigo y su moral. Pero, en tercer lugar, Placencia formula su apuesta: frente a los acontecimientos tan radicales, puede emerger el perdón como una mediación de la que puede esperarse una futura reconciliación. La pregunta sería: ¿quién y a quien debería perdonar? ¿Se trataría de un acto nacional de contrición y perdón a favor de una mediación que posibilite la restitución de una cierta eticidad? Justamente -dirá Placencia, siguiendo a Hegel- el perdón implica la posibilidad del mutuo "reconocimiento" que, por cierto, no anula la posible condena que pueda existir sobre determinados hechos de violencia, sino que la integra en una totalidad conceptual mayor en la que

²⁵ Ugalde, Schwember y Verbal, 2020, p. 175.

²⁶ En Ugalde, Schwember y Verbal, 2020, p. 180.

puede abrirse paso a la “mediación interpretativa del lenguaje” en la medida que él puede dar sentido a “*lo que se nos muestra como incomprensible*.” Placencia intenta, de este modo, superar dos tentaciones: la de la condena “abstracta” que intenta “explicar” un acontecimiento y la del apofatismo que insiste en la dimensión “inefable” de “lo que ocurrió”: provisto de la *episteme* hegeliana, Placencia muestra que ambas posiciones son unilaterales, “abstractas” y de que si existe una posibilidad para ir más allá del 18 de Octubre ha de ser a través del “perdón” como mediación que produzca el “reconocimiento” sobre el cual pueda plantearse un futuro. Cabe preguntar, sin embargo, si la propuesta de Placencia no se inscribe en una suerte de “segunda transición” en que, a través del perdón, pueda pervivir un momento de reconciliación. Y si esto es así: ¿sería la irrupción popular del 18 de octubre “reconciliable”? ¿No acontece irreductible a cualquier operación de *aufheben*? ¿Se trata de una dialéctica del “reconocimiento” en la que, como diría Marx en *La Cuestión Judía* contra Bruno Bauer, se apostaría a una simple “emancipación política”? Si la sublevación de octubre tiene una potencia desde cuya vibración se han soltado los amarres de las formas que habían sido suturadas durante los últimos 50 años, ¿cómo propiciar una forma política a una potencia propiamente destituyente? Seguramente, Hegel diría que dicha potencia debería desplegarse hacia lo verdadero, hacia la totalidad del concepto. Sin embargo, tal operación implica subsumir la singularidad de dicha potencia a una supuesta totalidad reconciliada consigo misma que pretendería superar (*aufheben*) sus contra-

dicciones sin necesariamente transformar decisivamente el orden prevalente. La destitución no es una negatividad –habría mucho que cortar aquí– sino la afirmación de una potencia que deviene irreductible a la totalidad del concepto. Y si hegelianamente ello aparece como “abstracción” habría que atender la propia “abstracción” del hegelianismo que hubo subrayado el propio Marx al poner como motor de la historia al Estado y restringir el problema a la mentada “emancipación política”. A esta luz ¿no sigue operando el hegelianismo de Placencia como “fase superior” del liberalismo y, en este sentido, como una nueva versión (la más alta) del pastorado cristiano, aquél que invita al perdón y a la reconciliación? Finalmente ¿se trata de lo que ocurrió –en pasado? ¿Acaso no *sigue ocurriendo*, lanzando sus efectos en estallidos intermitentes que, aún incendian al país incluso bajo el peligro de la pandemia?

4. Psicología y Derecho.

4.1.- Muchas veces los textos aquí presentados son versiones complejas de tesis simples que han recorrido el escenario intelectual de las derechas, sobre todo, desde el siglo XIX. Es el caso del ensayo “Opinión Pública, Creencias Políticas y la Psicología del Malestar en la Rebelión de Octubre” de José de la Cruz Garrido cuya tesis plantea: lo que está en juego en el 18 de Octubre no sería el sistema económico prevalente en Chile, sino –siguiendo el mismo agustinismo de Verbal– las malas políticas públicas aplicadas en él (es decir, el “culpable” sería el Estado y no el sistema económico). Para



ello, Garrido ensaya comprender cómo una cierta “psicología moral del malestar” opera sobre la base de “creencias políticas”. Garrido recurre a Hume y a Smith para trazar los contornos de dicha psicología para terminar, a partir del legado empirista de los dos pensadores, en la apuesta por una concepción que calificaríamos de abiertamente conservadora de las masas en la que, según Smith en voz de Garrido, las masas populares: “(...) están invisibilizadas del juicio moral sobre su conducta (...)”²⁷. La tesis de que las “masas” pierden el “juicio” no es privativa de la tradición liberal que Garrido analiza. Es también común al pensamiento reaccionario del siglo XIX que va desde Juan Donoso Cortés con su célebre “Ensayo”, hasta Gustav Le Bon y su “Psicología de las multitudes” que el propio Sigmund Freud cuestionó abierta y profusamente en “Psicología de las masas y análisis del yo” de 1921²⁸. La tesis parece ser siempre la misma: el problema es que la irrupción de las masas en la escena pública genera incomodidad a la intelectualidad del poder que la juzga inmediatamente como privada de juicio. La tradición liberal y el pensamiento reaccionario comparten esa noción común acerca de las masas. En ello convergen para defender la posición, según la cual, solo desde el pedestal del liberalismo (o del individuo en tanto racional) se puede ejercer el “juicio”. Garrido sigue exactamente esta vía, no solo exponiendo, desde un léxico

liberal, un diagnóstico reaccionario sobre las “masas” sino mostrando en qué punto ambas tradiciones han podido converger históricamente. Pero ¿de dónde vendría esa pérdida de juicio moral? Para Garrido la explicación residiría en cómo el “malestar” se habría incubado a partir de la gestión de: “(...) malas políticas y servicios públicos, y no al sistema económico **en sí mismo**.”²⁹ –recalca Garrido. Nuevamente el liberalismo a la defensa de su “sistema” y a la defensiva frente a las “masas populares” que vendrían a ponerlo en cuestión. Muy similar a la tesis de Schwember, la de Garrido enfatiza, en base a una psicología de tipo empirista, el conjunto de “creencias” que fomentan una “(...) juventud sin educación emocional”³⁰ que se habría desatado en el 18 de Octubre del 2019. El 18 de Octubre sería la asonada de los sin educación, de aquellos que no han sido civilizados en el orden de la verdad. Garrido reproduce así, el esquema propiamente aristocrático que ha estado operando hasta aquí y que distingue entre quienes tienen “juicio” y los que carecen de él; o si se quiere, un esquema “colonial” (aunque desde el léxico liberal el término “colonial” vaya a contrapelo del liberalismo) vestido del ropaje liberal en el que se puede distinguir entre lo racional de lo irracional, la civilización de la barbarie. Solo en la medida que se acepta este esquema (y no creo que no pueda no aceptarlo), el liberalismo puede converger con el pensamiento reaccionario en torno a la cuestión de las masas.

²⁷ En Ugalde, Schwember y Verbal, 2020, p. 199.

²⁸ Valga recordar que Donoso-Cortés fue inicialmente liberal que, en virtud de los hechos de la Comuna de París desatados mientras él era embajador se volvió un ferviente católico y partidario de la dictadura como el único mecanismo posible para contrarrestar al socialismo.

²⁹ En Ugalde, Schwember y Verbal, 2020, p. 203.

³⁰ En Ugalde, Schwember y Verbal, 2020, p. 204.

4.2.- José Miguel Aldunate inicia “Protestas, Violencia y Orden Público” con la pregunta: “¿Existe un límite entre la violencia legítima y la ilegítima?”³¹ En base a un presupuesto jurídico de análisis, Aldunate vuelve sobre el 18 de Octubre para subrayar su carácter “violento” y la puesta “entredicho” del “(...) *acuerdo democrático fundamental sobre la línea que divide el uso legítimo e ilegítimo de la violencia de un Estado de Derecho*”³². Según Aldunate habría, entonces, un “acuerdo democrático fundamental” que operaría como criterio que permite deslindar la legitimidad de la ilegitimidad de un tipo preciso de violencia. Los supuestos, sin embargo, son dos: el primero es que efectivamente exista dicho “acuerdo democrático fundamental” en un país donde no ha habido discusión ni deliberación popular acerca de la Constitución política que rige la República; el segundo, es que lo que puso en “entredicho” a ese supuesto “acuerdo” no sería la simple “violencia” como habitualmente se insiste en los ensayos de este libro, sino la protesta profunda y sistemática que atravesó a Chile y no ha dejado de impregnar al país con los bríos de la poliforme multitud. Esa protesta no cree en la existencia de un “acuerdo democrático fundamental” cuando denuncia el “abuso de poder” prevalente, sino que visibiliza la ilegitimidad de ese “supuesto”, destituyendo la ilusión “democrática” del Pacto Oligárquico de 1980 que tendrá diferentes momentos de renovación (1973-1980-1988-2005, por plantear algunas fechas, desde el golpe de Estado hasta las reformas constitucionales de Ricardo

Lagos). Su irrupción, expone la ilegitimidad del supuesto “acuerdo democrático fundamental” exponiendo el simulacro del “Estado de Derecho”. En este sentido, la pregunta jurídico-moral de Aldunate orientada a encontrar algún criterio que permita distinguir la violencia legítima de la ilegítima, queda completamente desbordada por la situación que pretende analizar. Y, dado que, según Aldunate, el estallido de Octubre habría puesto en “entredicho” ese “acuerdo” se habría producido una situación de “anomia social” generalizada entre manifestantes y carabineros. Curiosa referencia, en la medida que “abstrae” la diferencia de poder objetiva que existe entre manifestantes y carabineros, entre quienes son ciudadanos desarmados y quienes el Estado les ha dado la legitimidad para el uso de la violencia. Para Aldunate todo sucumbió a la anomia común entre manifestantes y carabineros produciéndose, en efecto, violaciones a los Derechos Humanos: “*Si queremos un acuerdo democrático amplio y estable en torno al uso legítimo de la violencia, es fundamental que las policías y los demás agentes del Estado respeten los límites legales al pie de la letra (...) Con todo, lo anterior no exime al resto de los miembros de la sociedad de respetar la legalidad vigente, absteniéndose de hacer uso de la violencia, de justificarla o sacar provecho de ella.*” La cuestión que atraviesa todo el ensayo es la presuposición que el derecho y la violencia se oponen y que bastaría con proponer un criterio normativo para que el “acuerdo democrático” pueda tener lugar. Suponiendo que en teoría ello podría

³¹ En Ugalde, Schwember y Verbal, 2020, p. 207.

³² En Ugalde, Schwember y Verbal, 2020, p. 209.

ser posible de admitir ¿qué pasa con la situación chilena en la que irrumpe el 18 de Octubre? Justamente, que el “acuerdo” señalado encuentra su pivote en una violencia “instauradora de derecho” premunida por el golpe de Estado de 1973³³. Y si esto es así, simplemente no hay “Estado de Derecho”, sino simples modulaciones de dicho golpe en sus diversas fases “democráticas”. Por eso, Aldunate –con justa razón– cree en la posibilidad de una democracia que no neutralice tensiones (en ese sentido, él no puede ser identificado de ninguna manera como un liberal de tipo “guzmaniano”) sino en aquella que conserve “mecanismos” para resolverlas.³⁴ La cuestión que habría que problematizar es si, en último término, existe una clara oposición entre derecho y violencia o más bien, si el propio derecho coagula en su seno una dosificación de violencia que inviste soberanamente en base a la “legitimidad”. ¿Y qué pasa si la irrupción del 18 de Octubre no se deja capturar ni por una violencia legítima ni ilegítima? ¿Qué ocurriría si la “violencia” de Octubre no hace más que sustraerse a esa distinción jurídico-moral *destituyéndola radicalmente*, volcándose irreductible a cualquier posible distinción entre legitimidad o ilegitimidad en la medida que ella implica una decisión soberana y, por tanto, fundamental? ¿No es la violencia de Octubre una que evade la soberanía propiamente estatal llevándola a su ruina?

5. Liberalismo e Instituciones.

5.1.- El ensayo de Natalia González Baños titulado “El rol del Congreso Nacional”

constituye uno de los análisis más realistas y crudos proveniente desde un sector intelectual abiertamente reaccionario como Libertad y Desarrollo. González traza su ensayo en algunos puntos clave que articulan su diagnóstico: en primer lugar, sostiene que el segundo gobierno de Michelle Bachelet en su alianza con el Partido Comunista, habría significado un punto de inflexión importante respecto de las políticas que se seguían hasta el primer gobierno de Piñera –básicamente durante la primera etapa de la transición. Ello, porque Bachelet habría aumentado la “acción del Estado” rompiendo con los “diálogos y los acuerdos” que se habían venido gestando desde principios de los años 90. Así, habría puesto en tela de juicio la “libertad de los individuos” y la de los “cuerpos intermedios” poniendo en peligro a la “iniciativa privada” y su consecuente “generación de riqueza” (en el fondo, habría puesto entredicho el artículo 1 de la Constitución Política vigente). La izquierda radical se habría impuesto a la izquierda moderada y, a ese contexto, se agrega el que el Congreso Nacional, ya desde la irrupción del movimiento estudiantil del 2011, renuncia a su función de mediación y se torna un espacio “colonizado” –es el término que usa González– por la “calle”. En este contexto, surge la candidatura de Sebastián Piñera quien, en el año 2017 triunfa en las urnas y los ciudadanos votan por su apuesta pragmática orientada al “crecimiento económico” pero que incluía la posibilidad de reestablecer el “diálogo y los acuerdos” que según González

³³ En Ugalde, Schwember y Verbal, 2020, p. 228.

³⁴ Oyarzún, Pérez y Rodríguez, 2017.

habían sido interrumpidos por el gobierno previo de Bachelet. Por eso, el regreso a la política de los acuerdos fue imposible en la medida que las propias políticas que intentaba implementar Piñera iban a contrapelo de lo que había ganado la Nueva Mayoría bajo el gobierno de Bachelet. En este contexto –sostiene González– la oposición terminó por determinar la agenda en la medida que advirtió la debilidad política del gobierno (su imposibilidad por llegar a “acuerdos”) mientras este último se replegaba progresivamente hacia la defensa de sus “convicciones ideológicas” para, por fin, ceder sistemáticamente a las demandas de la oposición que dirigía la agenda desde el Congreso Nacional: en plena debilidad política del ejecutivo irrumpe el 18 de Octubre. Y es ahí donde el gobierno –sufriendo incluso lo que González llama el “atentado terrorista” sobre el Metro– se plegó al diagnóstico de la izquierda más radical acerca del “agotamiento del modelo económico” y perdió completamente sus convicciones ideológicas. El Congreso “colonizado” determinó la agenda sumándose a la “voz de la calle” una y otra vez imposibilitado de cumplir así: “(...) la patriótica y republicana tarea de coadyuvar al gobierno a procesar las exigencias de la ciudadanía.”³⁵ Para González el panorama aparece decadente. Nadie defiende sus convicciones, todos parecen haber renunciado al advenimiento del singular anticristo (la calle) que se habría tomado el Congreso para terminar por conspirar silenciosa y abiertamente contra el gobierno de Piñera. El pensamiento reaccionario necesita enemigos. Y Gonzáles lo encuen-

tra en esa “izquierda” que habría terminado no solo de corromper al Congreso Nacional, sino también al propio gobierno de Piñera. Finalmente, lo que González sintomatiza es que la *episteme* transicional, aquella que articuló una política de acuerdos cupulares que permitieron la mantención y profundización de la matriz subsidiaria del Estado de Chile, se ha *desarticulado completamente*. La irrupción popular del 18 de Octubre condensa la fuerza de diversos ritmos entrelazados históricamente que habrían terminado por destituir al Pacto Oligárquico de 1980 y, si bien sus instituciones permanecen, no lo hacen en base a la legitimidad de *antes*. Su sacralidad ha sido profanada: ese proceso destituyente, que González sintomatiza en el diagnóstico que describe un panorama generalizado de corrupción, va desde la “calle” pasa por el Congreso Nacional y termina por afectar sustantiva e irreversiblemente a su propio gobierno. En este sentido, el diagnóstico de González –como el de Verbal mencionado más atrás– constituye una pieza fundamental del *síntoma* que experimenta la derecha chilena en la actualidad: en vez de plantearse al *ataque* (como sucedió a principios de los años 80 con los Chicago Boys) parece experimentar un repliegue situándose a la *defensiva*. El *síntoma* surge en el instante de suspensión de las certezas arraigadas; cuando el pacto cupular de la transición experimenta un giro que González identifica perfectamente. *Síntoma* donde una cierta gramática, un determinado orden, agoniza con la irrupción popular. Para González habría sido la izquierda (el gobierno de Bachelet 2, en su

³⁵ Ugalde, Schwember, Verbal, 2020, p. 256.



alianza mortal con el Partido Comunista) la que habría bifurcado el pacto original, el camino seguro por el que recorría el país.

5.2.- Al igual que el ensayo de Luis Placencia, anteriormente mencionado, el de Daniel Briebe y Cristóbal Bellolio *“No Country for liberals? El Estallido Social Chileno: Una Interpretación Rawlsiana”* constituye un esfuerzo por interpretar el 18-O, no como una protesta “antiliberal” –dado que el liberalismo tendría varias versiones- sino como una que reivindica un liberalismo igualitarista de tipo rawlsiano. Diría que es el único texto –aparte del de Placencia- que no comparte, del todo, el tono a la “defensiva” de los demás. El único que *trabaja el síntoma de otro modo* y propone una posibilidad de lectura que no pasa simplemente por la abstracta “condena” a la violencia o el rechazo a las formas “colectividad” (como si éstas fueran siempre “totalitarias”): “En otras palabras –escriben Briebe y Bellolio- *cabe preguntarse si la protesta social debe interpretarse como intrínseca y fundamentalmente antiliberal en sus demandas o si, por el contrario, lo que la calle ha hecho es protestar frente a “esta” versión del liberalismo, pero que- al menos en principio- estaría de acuerdo con una versión que le pareciera más justa.*”³⁶ Briebe y Bellolio se anudan al tenor general de este libro en el sentido que defienden que lo que está en juego no sería un “antiliberalismo”, pero si la crítica a un modo particular de él. Sin embargo, no es solo la crítica, es también la afirmación de un “liberalismo igualitario” que tendría como pi-

vote de su reivindicación la cuestión de la “dignidad”: es increíble que en las más de doscientas páginas del libro exista tan solo esta mención a la cuestión de la dignidad (mientras la mayoría se enfoca en la tarea “policial” de condenar la violencia) cuando el 18-O incluso terminó por bautizar a la otrora Plaza Baquedano en Plaza Dignidad. Increíble, porque, como vemos, “dignidad” constituye el pivote epifánico de la revuelta de octubre. Briebe y Bellolio han sabido escuchar dicho pulso y han entendido la sostenida crítica a un orden político que la protesta ha desarrollado como el que ofrece impunidad al abuso, desigualdad e injusticia. En cuanto éstos elementos aparecen como el contenido de la protesta, Briebe y Bellolio sostienen que ello calza perfectamente con un liberalismo de tipo rawlsiano. Y justamente, los autores distinguen cuatro tipos de liberalismos donde, a diferencia del liberalismo utilitarista prevalente en Chile, el liberalismo igualitarista o rawlsiano “(...) *depende de que cada persona esté mejor (...) No es el mero crecimiento del ingreso per cápita lo que importa, sino que los más pobres se hayan de hecho beneficiado del orden social instaurado*”³⁷. En este registro, el liberalismo rawlsiano tendría aún la perspectiva del “bien común” en el que una sociedad no descansa simplemente en el “crecimiento”. Es posible tolerar –dirá el liberalismo rawlsiano- la existencia de desigualdades si éstas producen beneficios a todos. Es clave que Briebe y Bellolio entienden la incapacidad de la noción de “crecimiento” para legitimar el orden existente. Entienden que el

³⁶ Ugalde, Schwember, Verbal, 2020, p. 260.

³⁷ Ugalde, Schwember, Verbal, 2020, p. 270.

liberalismo rawlsiano no podría reducirse al economicismo de los Chicago Boys y que, por tanto, constituiría un liberalismo muy necesario para equilibrar las tensiones que sufre el país, en la medida que, al igual que el deseo de los chilenos que claman “dignidad”, permite “priorizar la igualdad por sobre el crecimiento”. Como si Briebe y Bellolio, a pesar de las profundas diferencias con la crítica de Hugo Herrera, advirtieran del déficit ético y político presente en la lógica economicista que trae consigo la noción de “crecimiento”. Algo de “bien común” se necesita para vivir juntos, algo de “igualdad” se requiere para favorecer la legitimidad de las instituciones. Briebe y Bellolio piensan que una salida igualitarista podría ser la salida a la crisis planteada por el 18 de Octubre. En esta perspectiva, los autores parecen aproximarse a lo que fue la deriva concertacionista, redundan en la propuesta más progresista de la derecha en la medida que tienden hacia un liberalismo igualitario que permita –en contra del puro “economicismo” propuesto como consigna por el gobierno– una legitimación de las instituciones políticas. La cuestión, sin embargo, es si efectivamente la demanda popular se deja inscribir al interior del liberalismo rawlsiano y de qué modo dicho liberalismo podría lidiar con un proceso constituyente en curso: ¿hay cabida del “poder constituyente” en el pensamiento de Rawls? La exigencia popular es por democracia. Pero una democracia radical que no se circunscribe al régimen de equivalencias propuesto por la cartografía liberal: ¿no permanece la revuelta como un excedente, incluso, a ese liberalismo igualitario que puede aceptar la desigualdad mientras se compense con el

“beneficio”? Como en el ensayo de Placencia, quizás veamos en la apuesta rawlsiana de Briebe y Bellolio, la articulación de una propuesta democrática que constituya la mejor defensa del liberalismo en la que proyecta un camino para pensar en una “segunda transición” y restituir así el nuevo pacto (que yo denominaría “oligárquico”) que pueda legitimar a las mismas instituciones políticas. Cambio táctico del escrito de Briebe y Bellolio, respecto de la táctica sostenida en la mayoría de los ensayos que, apuesta por una legitimación (y no un simple atrincheramiento) del liberalismo en medio del 18-O.

5.3.- El último de los ensayos desarrollados por Carlos Newland y Emilio Ocampo se titula “La crisis chilena de 2019 desde una perspectiva argentina”. Interesante aproximación desde un “afuera” vecino en la medida que la situación chilena había sido considerada por las derechas latinoamericanas como un verdadero “modelo” de estabilidad continental que mostraba la viabilidad de un proyecto en que el neoliberalismo podía impregnar completamente la existencia social, sin tener convulsiones sociales fuertes producto de los costos que la implementación de dichas políticas implica. Newland y Ocampo sostienen la tesis de que en Chile existen dos “divergencias” que no se han podido resolver y que constituirían el motor de la debacle: la primera es que en Chile pervive una incongruencia entre el desarrollo de su economía y su sistema político. Citando a Samuel Huntington, Newland y Ocampo subrayan que dicha incongruencia genera una “(...) brecha de frustración creciente que, si no es canali-



zada a través de un sistema político igualmente desarrollado, genera descontento y violencia”³⁸. Esta primera divergencia tendría un carácter más estructural, en la medida que el razonamiento se reduce a decir: la excedencia de la economía que crece infinitamente, requiere de nuevos canales institucionales que el sistema político chileno no está ofreciendo. La economía sobrepasa a la política, el capital al Estado y, en ese sentido, las demandas ciudadanas experimentan una suerte de “brecha” entre una economía “desarrollada” y un sistema político “subdesarrollado” –por decirlo de algún modo. La segunda divergencia es mas de tipo ideológico y, según los autores, se vincula con: “(...) la incongruencia que existe entre su sistema económico basado en una economía de mercado y la mentalidad anticapitalista predominante.”³⁹ Es decir, existiría una “infraestructura” propia del sistema de mercado que choca permanentemente con la “mentalidad anticapitalista” que, además agregan los autores, sería “predominante”. ¿Predominante? En este sentido, el mundo pareciera estar al revés: no bien existe una prevalencia de la economía de mercado, la “hegemonía” tiende hacia el “anticapitalismo”. El mercado reina, pero no gobierna, por decirlo con el clásico dicho que caracterizaba al despotismo ilustrado o, si se quiere, la derecha económica reina, pero no gobierna abriendo así una suspensión en que los procesos de inmanentización del poder característico del principio de gobierno neoliberal se aflojan y los cuerpos comienzan a actuar de otro modo. Intere-

sante punto de los autores –si acaso fuera así- pues, al igual que Briebe y Bellolio, advierten que el sistema de mercado carece de legitimidad entre la ciudadanía. En este contexto, los autores reconocen la deficiente gestión que habría tenido el gobierno de Piñera para enfrentar la situación, sobre todo –plantean- no habría sido capaz de neutralizar al “activismo revolucionario”. Pero ¿se trata de los “superpoderes” de un determinado “activismo revolucionario” o, más bien, de la sublevación de los cualquiera, exentos de cualquier profesionalismo político? Pues ¿dónde estaría esa vanguardia, en qué tipo de interlocución y representación? De hecho, no hay vanguardia ni interlocución. La acefalía deviene el rasgo decisivo de la sublevación de Octubre que, sin embargo, no puede identificarse sin más al “caos” o a la simple “violencia”. En dicha acefalía nuevas organizaciones tienen lugar, cabildos, asambleas populares, otros lazos irrumpen e inventan mundo. Este es, me parece el punto ciego de la episteme liberal que la vuelve incapaz de inteligir al 18-O sino es para gobernarle a través de su “condena” e invención de esa “mentalidad anticapitalista” introducida por una suerte de “genio maligno” en la que se hallaría el fantasma de una supuesta izquierda o vanguardia revolucionaria medianamente articulada. En este sentido, las dos “divergencias” planteadas por los autores se articulan entre sí: a la primera contradicción en la que se vacía el sistema político frente a las cada vez mayores demandas provenientes desde el sistema económico, se

³⁸ Ugalde, Schwember, Verbal, 2020, p. 283

³⁹ Ugalde, Schwember, Verbal, 2020, p. 284.

anuda una frustración que, supuestamente, alimentaría la “mentalidad anticapitalista” que cataliza la crisis de Octubre y lleva a la pérdida de legitimidad del sistema de mercado. Para Newland y Ocampo se trata de establecer “reformas” importantes que, sin embargo, no destruyan “la esencia” del sistema, esto es, que se basa en la “economía de mercado”. Los autores son críticos con la deriva que ha tenido Argentina e insisten que Chile ha tenido logros que han mostrado la reducción efectiva de la pobreza que refutaría el argumento en contra de toda izquierda. Ahora bien, ¿se redujo efectivamente la “pobreza” en Chile? ¿Los millones de chilenos solicitando su 10% de AFP es muestra de la reducción de dicha pobreza o, más bien, de la consolidación de un sistema crediticio que ocultó y sostuvo la “pobreza” pasándola bajo ese híbrido cada vez más precarizado llamado “clase media”? En cualquier caso, la esperanza de Newland y Ocampo reside en la “clase dirigente” (política, intelectual y empresarial), no en las capas populares que justamente han sido protagonistas de la asonada de Octubre. Nuevamente nos enfrentamos al aristocratismo de tipo liberal que pretende estar por “sobre” lo que la sociedad piensa o siente, en un lugar de enunciación ilusoriamente “superior” en el que aún parece prevalecer la posibilidad del juicio. Nuevamente se trata de corregir y erigir el juicio que el pueblo no tiene. Para ellos, el pueblo no sabe nada o muy poco pues no puede gobernarse a sí mismo –“deben ser gobernados”- diría Marx; porque, frecuentemente, la “izquierda” habría inoculado en él un “error” que le ha vuelto de “mentalidad anticapitalista” sin atender a los datos “duros” de tipo

macroeconómico que, supuestamente, respaldan las bondades del orden prevalente durante los últimos 30 años. El pueblo no sabe nada, será la “clase dirigente” –justamente, la clase que condujo a la crisis- la que supuestamente debería abrir una vía de salida. ¿Qué significa que el pueblo no sepa? Que el pueblo no sabe gobernarse a sí mismo. Así, a pesar de todo, el liberalismo se revela otra vez como una tecnología de gobierno (una cibernética) que, habiendo perdido el control del mundo, desesperadamente intenta retomarlos.

6. Sin amor (a modo de epílogo)

El presente comentario a “El Octubre chileno. Reflexiones sobre democracia y libertad” puede ser entendido como una operación “crítica”. Pero una crítica singular que no remite al examen de los límites de la razón, sino *que ha devenido evasión* de una razón (el liberalismo como razón regitiva, racionalidad gubernamental que ha terminado totalizando la existencia) puesta a punto de una máquina nomádica del pensamiento que ha intentado desafiar la territorialización provista por la *episteme* liberal (su arché) exponiendo su *tono defensivo*.

En este sentido, el 18 de Octubre no interpeló a uno que otro concepto de la *episteme*, sino a la *episteme* liberal en su integralidad: el 18 de Octubre deviene un *momento destituyente*, desgarró completo de un presente respecto de sí mismo cuya fuerza ha impugnado no solo a los enunciados, sino al *lugar de enunciación* de la actual *episteme* liberal. Nuestra crítica no ha hecho más que

mostrar la posición aristocratizante que presupone tener la última palabra sobre el saber (ciencia), el poder (la democracia) y la moral (el bien) y desde cuya posición “enjuicia” la irrupción popular como un atentado a su propio orden, a su misma *episteme* que se apresta a defender (sea “negativa” o “afirmativamente”). En este sentido, advertimos un movimiento *auto-inmunitario* que redobla sus sistemas de defensa frente a la *destitución* proferida por el 18 de Octubre.

El movimiento de una *episteme* que se aferra a sí misma, desencadenando una defensa que obtura la posibilidad de pensar al propio lugar de enunciación que precisamente ha quedado en cuestión. Evadir al liberalismo no significa destruirlo, sino sacarlo de quicio, interrumpir el eterno circuito de la maquinaria auto-inmunitaria y mostrar así, sus capas genealógicas, y su verdadera estructura de poder: heredero directo de la teología y versión contemporánea de la cibernética, esto es, tecnología de gobierno sobre los cuerpos.

Ahora bien, nuestra crítica “evade”, justamente, el “enfrentarse” al liberalismo, puesto que hacerlo implicaría situarse en el lugar de “enemistad” reproduciría el clivaje auto-inmunitario que justamente es preciso destituir. Evadir significará para nosotros no “enfrentarse” al liberalismo, sino trazar circuitos de una máquina nómada de

pensamiento que orienta sus esfuerzos a la destitución. No a la destrucción que, en su dialéctica, llevaría consigo la sustitución de otro orden por el que habría sido destruido, sino a la puesta en *suspenso del lugar de enunciación liberal* que permita visibilizar su voluntad de poder, la declaración de guerra que, atravesada por el 18 de Octubre, su *episteme* no ha dejado de ejercer.

El horror liberal frente a la imaginación popular deviene *síntoma* de su *límite* frente a un acontecimiento que no deja de excederle; un “afuera” que le atraviesa desde su mismo interior y cuya máquina defensiva lanza sintomáticamente hacia un “otro” externo que siempre pone al liberalismo en peligro y con ello al universalismo que supuestamente representa. En otros términos, la *evasión* que hemos intentado en este comentario, ha expuesto el síntoma efecto de un *lugar de enunciación* que ha sido removido y que la misma *episteme* liberal parece no poder analizar. Y la pregunta es ¿por qué *no puede*? Quizás, la respuesta resida en el epígrafe de Paul W. Kahn con el que hemos iniciado el comentario: al ser una filosofía política de un mundo sin *amor* sería incapaz de atender la intensidad de lo político –a su salvajismo– que, justamente, se juega más allá de su normativismo y su noción puramente gubernamental de razón⁴⁰.

Un mundo *sin amor* es justamente el de la cibernética que parece dejar atrás las vestidas formas liberales para visibilizarse como tal⁴¹. Y esto da para preguntarse de

⁴⁰ Habría que problematizar, sin embargo, si acaso el liberalismo alcance a ser una “filosofía política”, pero por ahora, nos resulta relevante subrayar que dicho amor no sería el del romanticismo que presupondría la idea de sujeto, sino el de un pensamiento materialista que asume la ritmicidad de los cuerpos o, lo que es igual, la imposibilidad de escindir una vida de sus formas.

⁴¹ Sigo a Kahn para decir “amor” y no “humanidad” porque justamente la *episteme* liberal sería una deriva decisiva del humanismo moderno (su noción de sujeto que coincide con el “yo”) que, en la medida que se dedica a gobernarse a sí mismo, orienta sus esfuerzos a docilizar la dimensión dionisiaca del amor en que la experiencia del “afuera” irrumpe como revuelta.

qué “filosofía política” se trataría aquí, sino es la de la cibernética misma como proyecto metafísico orientado a exterminar el amor sobre la tierra implementando un principio de gobierno mucho más eficaz e inmanente que la clásica forma soberanía, para domesticar y docilizar la misma superficie de los cuerpos. Técnica y no política, moral y no poder, ciencia y no superstición, contrato y no pasión, serían las formas en que la episteme liberal se ve a sí misma, pero desde cuya imagen no puede salir.

En dicha imagen, el liberalismo devendría una filosofía sin amor que, frente a la fiesta popular –la irrupción dionisiaca, capaz de destituir, saquear, protestar, profanar monumentos y exigir dignidad- no puede más que horrorizarse y llamar a la policía contra la posibilidad de que la fiesta interrumpa su “tranquilidad”.

/S

REFERENCIAS

Agamben, G. (2008). Signatura Rerum. Sul método. Vicenza, Italia: Bollati Boringhieri.

Brown, W. (2019). In the ruins of neoliberalism. The rise of antidemocratic politics in the west. New York, Estados Unidos: Columbia University Press.

Hobsbawm, E. (2009). La era de la revolución. Buenos Aires, Argentina: Alianza.

Hopenhayn, D. (12 de septiembre 2020). Felipe Schwember filósofo: La derecha tiene una escasa comprensión de sí misma y del modelo que defiende. Diario La Tercera. <https://www.latercera.com/la-tercera-domingo/noticia/felipe-schwember-filosofo-la-derecha-tiene-una-escasa-comprension-de-si-misma-y-del-modelo-que-defiende/JELGJDVXFVB3PAFJHD2VJE774A/>.

Jesi, F. (2014). Spartakus. Simbología de la revuelta. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Karmy, R. (2019). Fragmento de Chile. Santiago, Chile: Doble a.

Mbembe, A. (2016). Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo. Barcelona, España: Ned.

Oyarzún, P., Pérez, C. y Rodríguez, F. (eds.). (2017). Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica a la violencia. Santiago, Chile: Lom.

Rozitchner, L. (1998). La Cosa y la Cruz. Cristianismo y Capitalismo. Comentario a las Confesiones de San Agustín. Buenos Aires, Argentina: Losada.

Tiqqun. (2020). The Cybernetic Hypothesis. Ed. Semiotext(e) Intervention.

Ugalde, B., Schwember, F. y Verbal, V. (eds.). (2020). El octubre chileno. Reflexiones sobre democracia y libertad. Santiago, Chile: Democracia y Libertad.

GENEALOGÍA DE LA DEUDA:
VESTIGIOS MORALES DE
NUESTRA SERVIDUMBRE
VOLUNTARIA

Silvana
Vignale

Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación? La pregunta de Spinoza nos interpela desde un momento histórico muy diferente al nuestro. Sin embargo, pareciera haber una persistencia de aquella servidumbre voluntaria, como también la mencionó La Boétie. El propósito de este escrito es enunciar brevemente una de nuestras hipótesis de investigación: para determinar esa servidumbre voluntaria, esa autodeterminación de la propia voluntad a someternos al régimen del capital, es necesario remontarnos a lo más lejano que a la vez es lo más cercano: la conciencia moral. *Faraway, so close*. En otras palabras: si bien un análisis del presente en términos de subjetivación nos muestra la obscenidad del neoliberalismo en relación a sus discursos –los del mérito, los de la auto-responsabilización por el propio éxito o fracaso, los de la figura del emprendedor de sí mismo–, es posible realizar una genealogía que se remonta a la conformación de nuestra conciencia. Para ello les propongo en este texto aproximarnos a uno de los principales dispositivos de subjetivación de nuestra época: la deuda; a partir del análisis de algunos conceptos de Nietzsche que nos sirven para actualizar aquella pregunta¹.

1. La lucha por la servidumbre, como si se tratara de nuestra salvación

¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación? Es la pregunta de Baruch Spinoza en su *Tratado teológico-político*, publicado en 1670². En los mismos términos, Étienne de La Boétie escribía en 1548 –un siglo antes y con apenas dieciocho años–, su *Discurso contra la servidumbre voluntaria*, anunciando la paradoja con la que se constituiría la obediencia política moderna: una servidumbre, voluntaria, en la que millones de hombres son sometidos sin que sean obligados por una fuerza mayor, sino fascinados en nombre de uno³. Más cerca en el tiempo, Gilles Deleuze y Félix Guattari se referían al fascismo diciendo “no, las masas no fueron engañadas, ellas desearon el fascismo en determinado momento, en determinadas circunstancias, esto es lo que precisa explicación, esta perversión del deseo gregario”⁴. Su tesis parte de considerar la producción social como producción deseante en condiciones determinadas:

Nosotros decimos que el campo social está inmediatamente recorrido por el deseo, que es su producto históricamente determinado, y que la libido no necesita ninguna media-

¹ Una versión más breve de este artículo fue presentada como colaboración para la Publicación Digital de Psicoanálisis Conversaciones con el otro: <http://www.conversacionesconelotro.com/>. Parte de esta investigación ha sido presentado en otros escritos también de próxima edición.

² Spinoza, 2011.

³ La Boétie, 2008

⁴ Deleuze y Guattari, 2012, p. 36.

*ción ni sublimación, ninguna operación psíquica, ninguna transformación, para cargar las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Sólo hay deseo y lo social, y nada más. Incluso las formas más represivas y más mortíferas de la reproducción social son producidas por el deseo, en la organización que se desprende de él bajo tal o cual condición que deberemos analizar*⁵.

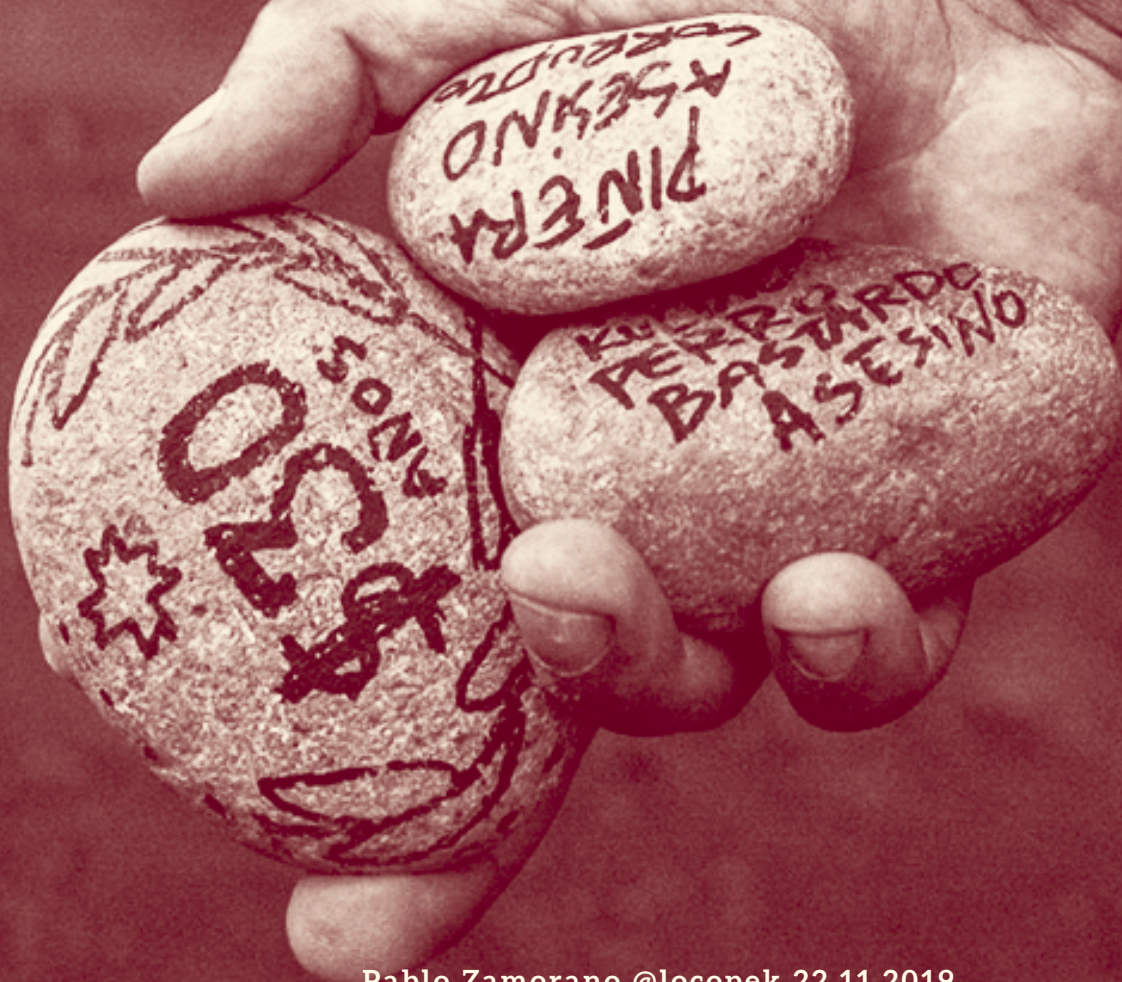
No nos interesa en este momento la polémica con el psicoanálisis –los mismos Deleuze y Guattari que criticaban el complejo edípico en Freud y la noción de deseo como falta, postulan una idea de deseo productivo y reconocen el giro de Lacan en lo relativo al objeto como causa de deseo–. Queremos apenas mantener la idea de las masas conduciéndose en contra de sus intereses en escena, para abordar lo que en adelante llamamos como “*faraway, so close*”, que actualiza la pregunta de Spinoza: ¿por qué todavía hoy se combate por la servidumbre como si fuera por la salvación o por la libertad? ¿Cuáles son esas nuevas servidumbres?

La pregunta no ha dejado de reeditarse, con nuevas modulaciones. El capitalismo es hoy el uno ante el que sucumben los millones de hombres y mujeres, embrujados por un modo de vida que aparentemente promueve la libertad y el autogobierno, luchando por su servidumbre como si se tratara de su salvación: empresarios de sí mismos, naturalizan el concepto de “capital humano” y se esfuerzan en todo lo relativo a una inversión sobre sí mismos y al desarrollo de capacidades individuales para enfrentar el riesgo, la incertidumbre y la competencia.

Aspectos a los que son arrojados los nuevos trabajadores libres, no aquellos forzados al trabajo enajenado del capitalismo industrial, sino en una nueva modulación de aquella libertad: sin jefes y dueños de sí mismos, el *pseudo-triunfo* sobre la relación de dependencia oculta formas de flexibilización laboral. En ese terreno la anti-política horada las posibilidades de contrarrestar este discurso: los autodenominados “apolíticos” creen religiosamente en la objetividad y neutralidad de las perspectivas, no advirtiendo que el solo ejercicio de la libertad de expresión no los hace *críticos*. Los nuevos modos del trabajo libre alcanzan los procesos de subjetivación, en la medida en que se refuerza en nuestra época la responsabilidad sobre sí mismo, y digámoslo de un modo más categórico, anticipando lo que diremos en adelante: culpables –cada vez más– de nosotros mismos por los propios éxitos o fracasos.

Hemos usado la tercera persona del plural, cuando debiéramos haber usado la primera: realizar una crítica al neoliberalismo no nos sustrae de encontrarnos entramadas en sus procesos de subjetivación. Pues si una cosa es necesario comprender –tanto a niveles ontológicos como epistemológicos–, es que el neoliberalismo no es una mera doctrina económica, sino un ámbito de producción de subjetividades. Las condiciones de nuestra experiencia histórica nos producen como un sujeto que se encuentra implicado en la labor que lleva a cabo, que ha internalizado las normas y mandatos de la productividad a su *interioridad*: el traba-

⁵ Deleuze y Guattari, 2012, p. 36.



jo se vuelve indisociable del trabajo sobre sí mismo⁶, mediante un “consentimiento” u “obediencia feliz”⁷. Reducir el análisis a una perspectiva economicista del poder, es ignorar el anudamiento de sus discursos de verdad, de sus prácticas gubernamentales y de sus efectos subjetivos. Nos encontramos entramados en procesos de subjetivación que nacen de aquella gubernamentalidad neoliberal. Hacemos política atravesados por la lógica neoliberal, investigamos de acuerdo a las pautas y normas que se han conformado en las relaciones entre el poder y la ciencia, trabajamos y sobrevivimos de acuerdo a las relaciones que se han configurado históricamente en el seno del capitalismo, e intentamos disfrutar y ser felices de acuerdo a las normas que se nos presentan desde esa matriz de producción subjetiva; consumimos, creemos ser libres y tomar nuestras decisiones, el disfrute mismo y una vida sana parecen ser parte de los imperativos con los que debemos cumplir. Aquella frase de Margaret Thatcher no ha podido ser más elocuente: “La economía es el método, el objetivo es el alma”.

Lo que proponemos pensar aquí es cierta invariante: a pesar de las transformaciones en las condiciones de nuestra experiencia histórica respecto de las de Spinoza o La Boétie, o incluso de la expuesta por Karl Marx y el trabajo enajenado, persiste una vocación de *servidumbre voluntaria*. ¿Dónde buscar ese origen? Más allá de la inscripción paradójica moderna de las libertades

el marco de una sociedad disciplinaria –o, dicho de otro modo, de las disciplinas como subsuelo de las libertades jurídicas–⁸, buscaremos enmarcar la respuesta en lo que en adelante llamamos como *faraway*, so close: una inscripción tan lejana, que a la vez permanece tan cercana. Para ello, presentaremos nuestra hipótesis de investigación: la deuda, lejos de ser solamente un dispositivo económico, es uno de los principales modos de subjetivación, en cuanto se encuentra en el origen de la conciencia moral, a partir de la fundación de un lazo social que no es el del pacto entre iguales: sino de las más paradigmáticas relaciones de dominación, la que se da entre acreedor y deudor, como lo sostendremos a partir de Friedrich Nietzsche. Es desde este lugar que intentaremos abordar el elemento moral que subyace al dispositivo del endeudamiento en el neoliberalismo.

Cuando nos referimos al neoliberalismo, lo hacemos entendiéndolo como forma de gubernamentalidad y, como tal, opera en distintos niveles y mediante diferentes estrategias. La deuda constituye una de las principales preocupaciones en nuestra actualidad, en cuanto se vuelve causa y, al mismo tiempo, efecto de las crisis financieras en el mundo. El mecanismo de la deuda se encuentra en el corazón del neoliberalismo y del capitalismo financiero; en cierta medida, fue el endeudamiento lo que sirvió para introducir las reformas neoliberales en los '70. Mediante políticas monetarias y

⁶ Cfr. Laval y Dardot, 2013.

⁷ Cfr. Lordon, 2015, p. 80.

⁸ Como lo señala Foucault “las Luces que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas” (Foucault, 2008, p. 255).

fiscales (en la historia reciente de nuestro país: devaluación, suba exponencial de las tarifas de servicios a los usuarios, paritarias por debajo de la inflación) se produce una transferencia masiva de recursos hacia los sectores más ricos, mientras se busca infundir la idea de que quienes tienen menos recursos quieren vivir y tener un acceso a un consumo que no es acorde a sus posibilidades (explicado por un sobreconsumo y retraso de las tarifas, que para esta visión sería efecto de los proyectos populistas). Como vemos, más que un mecanismo económico, constituye una estrategia gubernamental tanto a escala global –deuda pública–, como en lo más íntimo de nuestros procesos de subjetivación. Si el neoliberalismo se encuentra acompañado por el gobierno del mérito (*merito-cracia*), puede verse nítidamente lo que los economistas ortodoxos buscan negar: que la economía, la política y la ética no son independientes entre sí. Verdad, poder y ética se encuentran enlazados en un mismo campo de experiencias. En este plano, hay al mismo tiempo producción económica y producción subjetiva. Dicho de otro modo: en una fábrica de sujetos endeudados, lo económico y lo ético entran en un mismo campo estratégico de producción de subjetividades. Todos somos deudores del capital. A través de la deuda somos gobernados mediante el aplazamiento del presente, que nos vuelve siervos de un consumo pasado: trabajamos para pagar lo que ya hemos gastado.

Mientras la tradición de la filosofía política clásica funda el lazo social en la figura del contrato o pacto entre iguales, Nietzsche lo hace en las relaciones primitivas entre

acreedor y deudor y, por lo tanto, no en relaciones entre iguales sino, por el contrario, fundado en la relación de desigualdad de la deuda. El neoliberalismo ha captado que la supervivencia del sistema se encuentra en garantizar la competencia, creando y contribuyendo a la desigualdad de condiciones, sumado a que el capitalismo en su etapa financiera ha desplazado la relación capital-trabajo del foco de la vida económica, social y política, para colocar la relación acreedor-deudor en el centro del mundo de las finanzas. Por otra parte, el dispositivo opera no sólo mediante la deuda, sino con el discurso del esfuerzo y de lo que “vale la pena” –traducido a una ética basada en el mérito o meritocracia–, para lo cual no solamente la deuda es infinita, sino también la promesa de felicidad –el vocablo “esperanza” no ha hecho sino actualizarse, en cada época, contribuyendo a la parálisis de la acción política–.

1. Los antojadizos, aunque no arbitrarios, caminos del lenguaje revelan ya la relación entre la deuda y la moral: culpa y deuda comparten en alemán la palabra “*Schuld*”. En esa relación se encuentra presente un elemento fundamental para lo que nos ocupa aquí, una forma de ser gobernados no por la fuerza, sino mediante una *servidumbre voluntaria*: la promesa. En *La genealogía de la moral* (1887), Tratado Segundo “«Culpa», «mala conciencia» y similares”, Nietzsche expresa que la manera más eficaz de gobernar al hombre fue fabricarle una “memoria de la voluntad”, o en sus palabras, “criar un animal al que le sea lícito hacer promesas”, para hacer de él algo calculable



y regular, y para que responda por sí mismo en el futuro, “a la manera como lo hace quien promete”⁹. Así, resulta que el consentimiento prestado para el propio sojuzgamiento se constituye con la aparición de la *responsabilidad*.

La promesa, es promesa de pago por contraer una deuda, con la concurrencia del *sentimiento de culpa*. La función de la promesa no es tanto la de recordar el pasado, sino de disponer del futuro de antemano. Esto es lo que Nietzsche denomina como el más largo trabajo del hombre sobre sí mismo, constituirse en *responsable*. Ser responsables es atribuirse la culpa, independientemente de la toma o no del crédito –el acto de desobediencia original en el cristianismo termina siendo pagado por todos los hombres y mujeres en la historia. Y cuando ya no es suficiente ni siquiera ese pecado original para pagar la deuda con dios, jacobaba ese dios sacrificándose a sí mismo! –.

En este marco, la culpa no es otra cosa que reconocer cierta obligación contraída, cierto deber de restituir o para el caso, de compensar, una deuda. Y esa compensación, en caso de que la deuda no se pague, consiste en cierto derecho a la crueldad –por parte del acreedor–, lo que constituye la aparición de la pena como retribución a una deuda impaga. Es la comunidad fundada en esa relación acreedor-deudor la que hace que emerja la figura del delincuente, como

aquél que no paga sus deudas o no cumple con sus promesas. “¿Qué se puede dar como reintegro a los antepasados?” Sacrificios, fiestas, capillas, homenajes “y, sobre todo, obediencia”, dice Nietzsche¹⁰. Podría llamarnos la atención que tanto la palabra “deber” como la palabra “pena” tengan dos significados: “deber” es *obligación o responsabilidad*, pero también es *deuda*; y “pena” es *lo que se paga* en términos de castigo por un delito, y también es un afecto de tristeza o lástima: esmero de la lengua dejar atados los significados jurídicos, económicos y morales en los mismos vocablos.

Retomemos el argumento de este trabajo. Si en la actualidad el sujeto endeudado es el producto de determinados procesos de subjetivación, en los cuales la deuda funciona no sólo como dispositivo económico, sino subjetivo; y si determinamos que es una de las más eficaces formas de *servidumbre voluntaria* a través de la cual somos gobernados, proponemos realizar una *genealogía moral de la deuda*, que nos permita establecer su origen. Si seguimos la relación entre culpa, deuda y responsabilidad en *La genealogía de la moral*, observamos que hay dos momentos o modulaciones de la culpa que nos interesa aquí traer a este espacio de reflexión crítica, para dar con ese *origen*¹¹. El primero de ellos, el *resentimiento*. El segundo, la *mala conciencia*.

Nietzsche explica el primero de los momentos que nombramos a partir de la ope-

⁹ Nietzsche, 1998, p. 67.

¹⁰ Nietzsche, 1998, p. 101.

¹¹ Hacemos un uso coloquial de la palabra “origen”, dado que remite a un comienzo absoluto que no sería precisamente aquello a lo que nos referimos. Estrictamente, sería mejor utilizar las palabras “procedencia” y “emergencia”, más cercanas a idea de una genealogía, a partir de la cual es posible determinar la singularidad de aparición de un acontecimiento. Sobre la genealogía como metódica, cfr. Vignale, 2017.

ración de la moral del *resentimiento*, que interpreta la *debilidad* como si fuera *libertad*. No perdamos de vista este forzamiento de sentido, pues nos permite también avizorar que las libertades de las que creemos gozar no son sino la contracara de nuestras formas de obediencia. La *moral del resentimiento* es la moral triunfante de occidente, la del judeo-cristianismo, y lo más propio de ella es la de invertir los modos de valorar e introducir un devenir reactivo de las fuerzas¹². Hay un origen reactivo de los valores morales, que consiste en el rechazo a todo aquello que exterioriza o manifiesta su fuerza; necesita primero de la negación del otro: para afirmarse a sí mismos como “buenos”, debe antes declarar en el otro –en todo aquél que sí exterioriza su fuerza– un “malvado”. Como lo sostiene Deleuze, “la reacción se vuelve algo sentido, «resentimiento», que se ejerce contra todo lo que es activo”¹³, y la vida es separada de lo que *puede*, de su potencia. El resentimiento funciona culpabilizando a quien sí exterioriza su fuerza: “es tu culpa”. Así, para Nietzsche

*el sujeto (o, hablando de modo más popular, el alma) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquél sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así cómo mérito*¹⁴.

El autoengaño al que se refiere Nietzsche es la idea de un “sujeto libre”, como si se pudiera ser dueño de exteriorizar o no la fuerza. Desde la perspectiva de una moral del resentimiento, es *meritorio* no hacer uso de la propia fuerza, y en la reconducción de esas fuerzas hacia sí mismo. Hemos hablado de las fuerzas reactivas: una fuerza deviene reactiva cuando se la separa de lo que ella *puede*, cuando se la neutraliza y se la pone a los fines de la conservación, de la adaptación, en lugar de la transformación. Es absurdo exigir a la fortaleza que no sea un *querer-dominar*; sin embargo, se llama “libertad” a lo que en realidad es *debilidad* o libertad de *volvernos impotentes*. Que la exteriorización o no de la fuerza dependa de la voluntad de un sujeto, esa es la génesis del valor de lo bueno desde la perspectiva del resentimiento. En palabras de Nietzsche: “los oprimidos, los pisoteados los violentados se dicen, movidos por la vengativa astucia propia de la impotencia: «¡Seamos distintos de los malvados, es decir, seamos buenos» (...), conviene que no hagamos nada *para lo cual no seamos bastante fuertes*”¹⁵, como si su debilidad “fuese un logro voluntario, algo querido, elegido, una acción, un mérito”.

El segundo momento de la culpa es el que más nos importa en términos de la adjetivación de nuestra servidumbre, en cuanto

¹² Los términos “activo” y “reactivo” se relacionan con el concepto de “voluntad de poder” de Nietzsche, que no desarrollaremos aquí para no desviarnos de nuestro objetivo. En la voluntad de poder pueden distinguirse dos tipos de fuerzas: “fuerzas activas, primarias, de conquista y de subyugación, y fuerzas reactivas, secundarias de adaptación y de regulación” (Cfr. Deleuze, 2019, p. 24). Esta distinción no es cuantitativa, sino cualitativa. Esa es la explicación sobre cómo, en la historia de la moral de occidente, finalmente triunfó no la moral de los “fuertes”, sino la de los “débiles”.

¹³ Deleuze, 2019, p. 27.

¹⁴ Nietzsche, 1998, p. 53.

¹⁵ Nietzsche, 1998, pp. 52-53.

la operación aquí es la de interiorizar la culpa. Ya no se trata de “tu” culpa, sino de “mi culpa” ... El desarrollo de la responsabilidad hace aparecer la *mala conciencia*, un repliegue de las fuerzas reactivas, la conformación de una suerte de interioridad. Es el trabajo de lo que Nietzsche denomina como “eticidad de la costumbre”, a partir del que se le crea al ser humano la “camisa de fuerza social” que lo hace realmente *calculable*. Ese trabajo del hombre sobre sí mismo es el del replegamiento de los instintos, y con ello, el surgimiento de la conciencia moral. La “mala conciencia” es el órgano creado para la propia supervivencia, adaptación de los instintos que los redujo a *pensar, razonar, calcular*.

Yo creo que no ha habido nunca en la tierra tal sentimiento de miseria, tal plúmbeo malestar, –¡y, además, aquellos viejos instintos no habían dejado, de golpe, de reclamar sus exigencias! Sólo que resultaba difícil, y pocas veces posible, darles satisfacción: en lo principal, hubo que buscar apaciguamientos nuevos, y por así decirlo, subterráneos. Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia dentro –esto es lo que yo llamo interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su «alma». Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando inhibido. Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se prote-

gía contra los viejos instintos de la libertad –las penas sobre todo cuentan entre tales bastiones– hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volvieran contra el hombre mismo. La enemistad, la crueldad, el placer de la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción, –todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: ése es el origen de la «mala conciencia»¹⁶.

Nietzsche describe en este párrafo el acontecimiento que da origen a la *conciencia moral*, y con eso, a nuestros modos de ser sujetos, el momento en que los instintos se volvieron contra sí y cambiaron drásticamente nuestras condiciones de existencia, el instante en que sucumbimos a aquel dogma que nos convence de la posibilidad de intervenir voluntariamente en la exteriorización o no de la fuerza. Esa interiorización, esos instintos vueltos contra el hombre mismo desarrollan la culpa.

Sin lugar a dudas, encontramos resonancias respecto de *El malestar en la cultura* de Sigmund Freud, en la explicación que se da sobre la sublimación de los instintos en nuevos recorridos libidinales, y sobre los principios de *eros* y *thánatos* como origen de la cultura. Allí también estos elementos permiten explicar a Freud el desarrollo de la conciencia moral o *superyó*, lo que probablemente resultara de ecos de la lectura inspiradora de Nietzsche¹⁷. Freud utiliza la misma expresión “mala conciencia” para esa instancia que nos hace sentir culpables no sólo por hacer algo malo sino sólo por

¹⁶ Nietzsche, 1998, p. 96.

¹⁷ Hay un reconocimiento por lo menos parcial de la influencia de Nietzsche por parte del padre del psicoanálisis: en una carta que Freud envía a W. Fliess, el primero de febrero de 1900, se refiere a la figura de Nietzsche diciendo: “Ahora me he procurado a Nietzsche, en quien espero encontrar las palabras para lo mucho de lo que permanece mudo en mí, pero no lo he abierto todavía. Provisionalmente demasiado inerte”. Cfr. Freud, 2008, p. 437.

tener la intención de hacerlo, y se encuentra relacionado con el miedo a la pérdida del amor, uno de los principales motivos de la culpa.

¿Qué le ha sucedido para que sus deseos agresivos se tornaran inocuos? Algo sumamente curioso, que nunca habríamos sospechado y que, sin embargo, es muy natural. La agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de super-yo se opone a la parte restante, y asumiendo la función de «conciencia» [moral], despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños. La tensión creada entre el severo super-yo y el yo subordinado al mismo la calificamos de sentimiento de culpabilidad, se manifiesta en la forma de necesidad de castigo¹⁸.

Como vemos, la génesis del superyó se encuentra asociada a la introyección de una autoridad paternal, y miedo a dios en el último de los casos. En el caso de Nietzsche, esto es explicado por cómo se transforman las relaciones entre acreedor y deudor: si bien la deuda es en primer término con la estirpe, con los antepasados, con la comunidad, el temor adquiere proporciones tan gigantescas que el antepasado acaba por transfigurarse en un dios. El ser humano inventa un dios a fin de justificar el crecimiento del sentimiento de culpa. Ahora bien, con la moralización de los conceptos de “culpa” y “deuda”, éstos se vuelven, en algún momento, impagables: el ser humano

se encuentra culpable al punto de resultar imposible su expiación, castigado sin que la pena pueda ser nunca equivalente a la culpa. La culpa con dios es inexpiable. No sólo la deuda y la culpa se vuelven entonces contra el deudor, sino contra el mismo acreedor: frente a ello, es que Nietzsche dice que nos encontramos ante el espantoso recurso de la martirizada humanidad, para un momentáneo alivio: “Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo”¹⁹.

En lo que concierne al desarrollo de la responsabilidad, este segundo momento es propiamente donde podemos encontrar cómo nos volvemos siervos de nosotros mismos, o constreñidos a la obediencia, mientras la disfrazamos de libertad y mérito: esa introyección de las fuerzas reactivas vueltas contra sí mismas, la aparición de esa interioridad que aloja lo que denominamos “alma”, esa deuda que ya no solo es con los antepasados y con dios, sino consigo mismos, es lo que explica nuestra servidumbre voluntaria, nuestra fascinación por un uno, nuestro consentimiento a ser gobernados mediante el aplazamiento del presente, nuestra respuesta por anticipado.

Por último en lo referido a Nietzsche, hay un tercer momento en *La genealogía de la moral*, el del *ideal ascético*, que no analizaremos aquí en detalle pero que resulta una nota apropiada para la escena completa de este drama: en este momento cumbre de nihilismo y de negación de la vida, se produ-

¹⁸ Freud, 2007, p. 83.

¹⁹ Nietzsche, 1998, p. 105.

HACIA UNA NUEVA
IMAGINACIÓN POLÍTICA



ce la verdadera inversión de los valores: los esclavos se llaman “amos”, los débiles se llaman “fuertes”... alguien es “fuerte”, en esta inversión del sentido, porque carga: carga con lo valores establecidos, con el peso de la tradición, con la interiorización del mandato. *Es responsable*. Es el triunfo de los débiles: pues no triunfan por adición de fuerzas, sino por la sustracción de las fuerzas activas. En este punto, queremos destacar el hecho de que los esclavos no dejan de ser esclavos por tomar el poder (y con ello, rebatir toda interpretación de la filosofía nietzscheana como contribución teórica al nazismo). En lo que concierne a nuestro escrito, revela en qué sentido el origen de la responsabilidad encuentra un devenir de negación de la vida, y por qué aquellos que llamamos “fuertes” o “poderosos”, el capitalismo mismo, no es sino una de las formas de la esclavitud. Esclavos de sí mismos, respondiendo a los mandatos interiorizados, mandatos dictados por el capital y por su moral del mérito. Servidumbre voluntaria de nuestro tiempo: fuertes para soportar la carga y los cargos, competir con los otros por la misma paga, afrontar personalmente los riesgos e incertidumbres, pagar nuestras deudas, asentir y consentir la imputación de la pena y el futuro arrebatado.

2. Faraway, so close: aquella responsabilidad, producto de fabricarle al individuo la facultad de hacer promesas, que en un primer momento es la libertad de no exteriorizar las propias fuerzas y declarar culpables a quienes sí lo hacen; aquella responsabilidad que luego supone la introyección de las fuerzas reactivas, de los instintos que no se

desahogan hacia fuera, vueltos ahora hacia adentro y constituyendo esa interioridad con la que finalmente nos identificamos; aquella responsabilidad tan lejana en relación a su origen y emergencia, se encuentra tan cercana a nosotros.

El mérito, la responsabilidad por el propio éxito o fracaso, la inversión sobre sí mismo y la imagen de sí como una empresa, conforman el sentido común de los nuevos modos de ser sujetos en esta etapa del capitalismo financiero. Las transformaciones en las relaciones de trabajo no responden solamente a una operación de macro-política económica. En términos de *responsabilidad*, se trata de trasladar a la esfera de las elecciones individuales, las capacidades personales y el esfuerzo, el éxito de la vida íntima y profesional –eludiendo de esta forma las determinaciones económicas, sociales y políticas y, por lo tanto, el entramado histórico, a partir de las cuales alguien alcanza o no una vida digna–.

Llamamos la atención sobre la producción conjunta de lo económico y lo subjetivo: en la fábrica de sujetos endeudados, lo económico y lo ético entran en un mismo campo estratégico de productividad. Así como el pecado original constituía a todo individuo en pecador o deudor ante dios, con el neoliberalismo, todos somos *a priori* deudores del capital.

El drama desempeñado por la conciencia moral nos revela la ingente tarea de pensarnos a nosotros mismos y las posibles resistencias a las configuraciones del capitalismo: resistir requiere de algo diferente a una posición discursiva frente a la inequidad e injusticia del sistema, y a militar en

tal o cual frente político; o, en todo caso, no es posible plantear seriamente una resistencia que no pase al mismo tiempo por la relación y el trabajo consigo mismo. Pues es en el desarrollo de la responsabilidad y de la conciencia moral donde podemos encontrar cómo nos volvemos siervos de nosotros mismos, constreñidos a la obediencia, mientras las disfrazamos de libertad y mérito: esa introyección de las fuerzas reactivas vueltas contra sí mismas, esa deuda que ya no solo es con los antepasados y con dios, sino consigo mismos, es lo que explica nuestra servidumbre voluntaria, nuestro consentimiento a ser gobernados mediante el aplazamiento del presente, nuestra respuesta por anticipado. Esclavos de sí mis-

mos, respondiendo a los mandatos interiorizados, mandatos dictados por el capital y por su moral del mérito.

Servidumbre voluntaria de nuestro tiempo: fuertes para soportar la carga y los cargos, competir con los otros por la misma paga, afrontar personalmente los riesgos e incertidumbres, pagar nuestras deudas, asentir y consentir la imputación de la pena y el futuro arrebatado. Un ejercicio urgente de desobediencia puede comenzar por ir a contrapelo de esa temporalidad, por la impugnación del futuro solamente como promesa.

/S

REFERENCIAS

- Deleuze, G. (2019).** Nietzsche. Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2012).** El AntiEdipo: capitalismo y esquizofrenia. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Foucault, M. (2008).** Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Freud, S. (2007).** El malestar en la cultura. Barcelona, España: Folio.
- Freud, S. (2008).** Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- La Boétie, É. (2008).** El discurso de la servidumbre voluntaria. Buenos Aires, Argentina: Terramar.
- Laval, C. y Dardot, P. (2013).** La nueva razón del mundo; ensayo sobre la sociedad neoliberal. Barcelona, España: Gedisa.
- London, F. (2015).** Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Nietzsche, F. (1998).** La genealogía de la moral. Un escrito polémico. Buenos Aires, Argentina: Alianza.
- Spinoza, B. (2011).** Tratado teológico político. Tratado político. Madrid, España: Gredos.
- Vignale, S. (2017).** Notas epistemológicas sobre las relaciones entre sujeto y verdad: el cuerpo como inquietud. En C. Ambrosini, A. Mombrú y P. Méndez (eds.), Tradiciones y rupturas. Modulaciones epistemológicas IV. El escenario argentino e iberoamericano. Ediciones de la UNLa.

PARA UNA TEORÍA DEL CONTRAPODER. HISTORIA Y PROBLEMA

Sandro Chignola y
Sandro Mezzadra

Traducción de Matilde Orlando
Comentarios y Notas de Iván
Torres Apablaza

1. Es bueno, desde el principio, indicar los antecedentes y el propósito de este artículo. Estamos convencidos que el concepto de contrapoder es hoy particularmente relevante para comprender lo que está en juego en la acción política de los movimientos sociales más significativos y en el desarrollo de las luchas más innovadoras. Esto aplica, tanto a nivel mundial (en el gran ciclo de sublevaciones que, aunque profundamente diferentes, encendieron Hong Kong y América Latina, Argelia, Líbano e Irak en 2019), así como también para Europa (especialmente, en la nueva temporada de luchas de clases en Francia) e Italia. La formación y el ejercicio de otro poder, representa, por ejemplo, un tema fundamental en las movilizaciones tanto feministas como ecológicas. De igual forma, los movimientos y luchas de los/las migrantes, remiten a la obstinada afirmación de un poder colectivo que les permite permanecer, esto es, habitar espacios en los que la legitimidad de su presencia se encuentra cuestionada. En Italia, específicamente, los espacios sociales –entendidos en el sentido más amplio del término–, son manifestaciones heterogéneas de otro poder en el corazón de la ciudad. Son parte de movimientos más extensos por el “derecho a la ciudad”, que a menudo logran condicionar la práctica administrativa. En las escuelas y, en general, en los servicios públicos, los procesos de

auto-organización, afirman instancias de autonomía real, coligadas a un “saber y poder hacer” que recae sobre la sociedad en su conjunto. Las luchas en el trabajo, en la crisis de los modelos tradicionales de relaciones sindicales, plantean inmediatamente el problema del poder –tanto en la logística como en la agricultura, en la auto-organización de los *riders*¹ y en los servicios.

Los ejemplos que acabamos de proponer, son ciertamente heterogéneos y dispares, aparentemente difíciles de reconducir hasta la síntesis de un concepto exigente, como aquel del contrapoder. En nuestra tradición, por lo demás, el concepto se encuentra íntimamente ligado a la acción de los movimientos autónomos de la década de 1970 en Italia y Europa (también en otros lugares: pensemos en los Panteras Negras en Estados Unidos, o en la guerrilla de fábricas en Argentina durante la misma época, para dar solamente dos ejemplos particularmente significativos). En ese contexto, el contrapoder adquirió características específicas, en particular, inmediatamente asociadas al uso de la fuerza. Aún cuando no creemos que esa historia no tenga nada nuevo que decirnos, el concepto de contrapoder que necesitamos hoy, no puede ser la copia unilateral de estas experiencias. Debe, en cambio, atesorar la multiplicidad de significados y usos que distinguen el concepto mismo, y articularse al ritmo de las luchas

¹ Personas empleadas en apps de servicios de delivery [Nota de la Edición].

y movimientos que hemos mencionado brevemente –hasta el punto de conquistar la efectividad que le permita captar algunos rasgos sobresalientes y relanzarlos políticamente hacia adelante.

Una cosa es cierta. Para nosotros el concepto de contrapoder adquiere todo su significado en la medida que se refiere a una división del poder. Es decir, en la medida que desafía el “monopolio de la fuerza física legítima” y nos invita a pensar en la política más allá del Estado y más allá de la soberanía. Como trataremos de mostrar en la parte final de este artículo, esto exige un replanteamiento general de la noción misma de poder –así como de cuestiones políticamente decisivas como, por ejemplo, la distinción entre reforma y revolución. Antes de abordar esta tarea, aunque necesariamente de forma preliminar, es necesario, sin embargo, repasar, con actitud genealógica, la historia del concepto de contrapoder. O, más bien, de su problemática, más allá del uso explícito del término, para hacer emerger, al menos, los más significativos entre sus múltiples significados.

2. Acabamos de referirnos al tema de la división de poderes. Resulta claro que con esto no pretendemos situar la cuestión en el marco que tradicionalmente la da por resuelta en el sistema de equilibrios constitucionales. Para nosotros, la noción misma de “constitución” resulta cuanto menos problemática, una vez agotado –con el compromiso fordista del siglo XX– la fuerza que

ha impulsado el proceso de reconocimiento y juridificación de los derechos sociales y laborales. El moderno constitucionalismo burgués, trabajó durante mucho tiempo y consiguió resultados significativos en el plano de sus realizaciones concretas, por medio de transacciones entre poderes basados en la fuerza y procedimientos propios del derecho. Desde el principio de la historia constitucional occidental, el problema planteado ha sido, en efecto, el de la imbricación y mutua neutralización de los vectores en los que se descompone la dominación, al interior de un sistema de relaciones orientadas al equilibrio. En la misma dirección, Charles McIlwain² escribió que la historia constitucional siempre ha sido el registro de una “oscilación”: en ocasiones, el proceso de reivindicación y sucesivo reconocimiento de derechos, en otras, el proceso de consolidación del poder ante la crisis o el riesgo de anarquía.

La constitución ha sido el medio para equilibrar esa oscilación, logrando la neutralización recíproca de poderes y contrapoderes, por medio de la descomposición de sus tecnologías de ejercicio, al igual que sus áreas de competencia. Es de este modo que se ha situado en recíproco equilibrio el poder de hacer la ley, lo que la vuelve operativa y aquello que reconoce legitimidad y límites de expansión a ambos poderes. El movimiento mecánico de la constitución –tal como un reloj–, trabaja en la contención judicial de las prerrogativas del soberano y en la integración de las fuerzas sociales al interior de la dinámica del orden. El poder

² McIlwain, C. (1940).



contiene al poder. Y, en el marco general de la moderna organización constitucional de los poderes, el movimiento de todos y cada uno de ellos, realiza, como síntesis efectiva de los mismos, la unidad de la voluntad soberana del pueblo.

3. Creemos que se trata de un punto que no puede darse por sentado. Antes, durante y más allá de la moderna configuración jurídico-constitucional de poderes, otros procesos se determinaron como materialmente excedentarios a la respuesta que ésta pretende ofrecer al problema político. En los albores de la historia constitucional, es el dualismo entre príncipes y clases –y, en particular, la irreductible resistencia que éstas últimas, como representantes materiales de ciudades, universidades y territorios, ofrecen a los primeros–, el que impulsa los procesos de codificación de las primeras “cartas” constitucionales. Maquiavelo, y con él la tradición republicana que reinterpreta las fuentes históricas romanas, asigna un valor particular al dualismo: las “revueltas” entre los patricios y la plebe, son la primera “causa” de la libertad de Roma y producen “buenos efectos”, precisamente porque tienen en cuenta los diferentes “estados de ánimo”. Es decir, el diagrama de las fuerzas –que expresa la tensión constituyente del espacio de la ciudad. La Revolución Francesa, cuyo proceso constitucional trabaja casi de inmediato sobre el exorcismo del poder constituyente (que también lo pone en

movimiento), experimenta en la fase jacobina el esfuerzo consciente por renunciar al principio de la separación de poderes, ya que la voluntad del pueblo no se puede dividir. Al mismo tiempo, compromete un virtuoso dispositivo de politización de las instituciones y sociedades populares, capaz de oponerse a la siempre posible degeneración del gobierno.

Por eso, en la documentación que hemos recopilado para este cuaderno³, hemos decidido agregar también un texto de Saint Just. Multiplicar las instituciones y reconocer, incluso a nivel constitucional, el derecho a la insurrección, significa para los jacobinos implementar remedios contra la corrupción y decretar la necesidad política de una red difusa de contrapoderes en el cuerpo social. Una red que se esfuerce por preservar virtuosamente, en la inmanencia de la relación política, la energía constituyente –es decir, la constante subjetivación– de los gobernados, sin darla por sentada en el sistema de poderes constituidos. De todos modos, esta no es una historia minoritaria o de la derrota. La otra modernidad de la que aquí se trata, vuelve como un proyecto de democracia absoluta a la altura de la Comuna de París o de las primeras etapas de la Revolución Bolchevique. Muy por el contrario, se trata de una modernidad que no se agota en la ficción representativa de un pueblo soberano abstracto y desmaterializado en la fascinación de su propia unidad, una unidad que es también, y sobre todo, la del Estado.

³ Chignola, S. (2020).

4. En esta otra modernidad, el contrapoder a menudo se ha entendido como un arma de los dominados y explotados. Si queremos seguir las huellas de este significado, no es bueno quedarse en suelo europeo. Más bien, vale la pena seguir a este respecto la indicación de W.E.B. Du Bois⁴, quien escribió, en 1947, que «las revueltas de los esclavos representan el comienzo de la lucha revolucionaria por la emancipación de las masas trabajadoras en el mundo moderno». Dirigiendo la mirada hacia la historia de la esclavitud atlántica, son precisamente las revueltas de los esclavos las que parecen particularmente importantes, porque dan expresión a ese poder de los esclavos que, devela la amenaza bajo la cual se ha desarrollado todo el régimen esclavista. El rechazo de la esclavitud ha adoptado muchas formas, desde el sabotaje del sistema de plantaciones, hasta la fuga. En América (en las “Indias Occidentales” y en países como Colombia y Brasil, en particular) la fuga ha alimentado la formación de comunidades de esclavos fugitivos (*los maroons*)⁵, que se han organizado a través instituciones independientes y autónomas. Instituciones capaces, además, de ejercer una amenaza para la continuidad del sistema esclavista, así como para regímenes de dominación coloniales y poscoloniales específicos (tema central de las páginas de C.L.R. James que hemos incluido entre los materiales de este cuaderno⁶).

De un modo más general, la historia de la expansión colonial europea, está marcada por prácticas de resistencia e insurgencia

que construyen las bases de un ejercicio de contrapoder. Desde México hasta las regiones andinas, la dominación española tuvo que enfrentarse con la continuidad de un proceso de auto-organización comunitaria de los pueblos indígenas que nunca ha dejado de afirmar su alteridad e irreductibilidad a las instituciones coloniales. Aun cuando este proceso ha dado lugar a grandes movimientos insurreccionales (como aquellos liderados por Túpac Amaru y Túpac Katari en la década de los 80 del 1700), lo que nos interesa resaltar aquí es, por una parte, la forma de la comuna como principio organizador de la resistencia y, por otra, la consolidación en el tiempo de un poder “otro”, que también en este caso constituye una amenaza esencial para la estabilidad del dominio. En estos términos, el contrapoder parece ser un elemento que distingue a la resistencia anticolonial en su conjunto. Como han señalado los primeros trabajos de los Subaltern Studies, la historia de la “India británica” ha registrado la continua presencia de un “espacio autónomo” de “política subordinada”, que ha construido las bases de un poder capaz de influir profundamente, a través de la latencia de su amenaza, en los desarrollos institucionales de la dominación colonial.

5. Resta por considerar, para concluir esta rápida exploración genealógica del campo del contrapoder, la forma en que esta categoría ha sido puesta en cuestión dentro del marxismo. Consideradas desde este punto,

⁴ Du Bois, W. (1947).

⁵ Los maroons son un grupo étnico descendiente de esclavos de los primeros españoles asentados en Jamaica.

⁶ Mezzadra, S. (2020).



las obras de Marx son sumamente ricas, y valdría la pena revisar los diferentes registros de su reflexión que atraviesan nuestra problemática –desde la descripción “anatomo-política” de las condiciones de formación del poder proletario en los escritos del ‘48 y *La Comuna de París*, hasta al análisis de la forma en que el “obrero colectivo” acumula y ejerce un poder opuesto al mando de la fábrica en *El Capital*. Para nuestros propósitos, sin embargo, es esencial señalar la gran innovación que ha provocado en la teoría política marxista (y en la práctica revolucionaria) la formulación de Lenin del tema del “dualismo de poder”. Se sabe que Lenin, en el abril de 1917, consideró la creación de un “dualismo de poder” como un aspecto “particularmente original” de la Revolución Rusa. Junto al Gobierno Provisional (el “poder de la burguesía”), se había constituido «otro gobierno, todavía débil, embrionario, pero en proceso de desarrollo: los Soviets de los diputados, de los obreros y de los soldados». Fundado directamente en la «iniciativa inmediata, desde abajo, de las masas populares, y no en la ley emanada del poder estatal centralizado»⁷, este segundo poder se distinguía del primero por su origen y legitimidad, por su composición de clase y por su peculiar forma institucional: el Soviet.

Esta teoría del “dualismo de poder” (que en efecto es una teoría del contrapoder), constituye un arma forjada por Lenin en el apogeo de la revolución. Lo que la caracteriza es el énfasis en el hecho de que el dualismo

de poder constituye una anomalía, indica una situación de crisis que debe resolverse. Incluso Trotsky, quien en su *Historia de la Revolución Rusa*⁸ propuso una generalización del dualismo como clave para entender la dinámica revolucionaria, mucho más allá de la peculiar situación rusa, escribió que «la división del poder no es más que un presagio de guerra civil». En la política de Lenin, en 1917, el dualismo de poder se refería inmediatamente a la necesidad de una insurrección, que debía ponerle fin. No obstante, el dualismo tuvo una vida muy corta, y *Octubre* inauguró un nuevo escenario, donde el problema (violentamente liquidado con el ascenso de Stalin) habría sido el de cómo mantener espacios de autonomía y contrapoder dentro del orden institucional soviético. El problema del dualismo de poder, en cualquier caso, permanece abierto, incluso más allá de la solución insurreccional que tuvo lugar en Rusia. En otras condiciones y en otros procesos revolucionarios, nos enfrentamos a experiencias diversas – en México, por ejemplo, donde las prácticas de autogobierno y reforma agraria desde abajo, convivieron durante mucho tiempo de forma más o menos conflictiva con las distintas hipótesis de estabilización institucional, o en China, donde el dualismo de “poder blanco” y “poder rojo” caracterizaron por veinte años la “guerra popular prolongada” (las páginas de Mao insertas entre los materiales de este cuaderno, documentan esta experiencia revolucionaria imprescindible⁹). En una experiencia que

⁷ Lenin, V. (1977).

⁸ Lenin, V. (1977).

⁹ Mezzadra, S. (2020).

podríamos definir como de reformismo radical, o en el “austro-marxismo” posterior a la Primera Guerra Mundial, se puede ver el intento de gobernar el dualismo de poder a través de sofisticadas arquitecturas sociales e institucionales, frente a lo que solía definirse como un «Estado de equilibrio de la fuerza de clase».

6. Las historias y perspectivas teóricas a través de las cuales se ha movido nuestra rápida reconstrucción, son indubitablemente muy heterogéneas. Más que un concepto –es poco habitual el uso del término contrapoder–, hemos tratado de delinear la formación de un campo y un problema. A partir de la centralidad de la noción de contrapoder en el horizonte del constitucionalismo (“el poder contiene al poder”¹⁰), hemos resaltado algunas características fundamentales de una manera diferente de entender el contrapoder. Resumámoslas rápidamente. Al interior de lo que llamamos la otra-modernidad, el contrapoder se encuentra íntimamente ligado a una política de la revuelta. Mientras que, en la primera fase de la Revolución Francesa, el contrapoder presiona al gobierno en el marco de procesos de politización que abren continuamente nuevos espacios de acción (que los *sanculotti*¹¹ ya califican como la acción de los dominados y explotados). En la historia de la esclavitud y el colonialismo at-

lánticos, el contrapoder tiene, ante todo, el carácter de una amenaza continua, y, al reclamar su autonomía, se vincula a la forma de la comuna. En el marxismo, el dualismo de poder surge como una teoría de la ruptura de la unidad soberana y plantea el problema de las características distintivas del “segundo poder”, en el cual se funda políticamente el “arte de la insurrección”.

Los elementos que hemos recogido, son los que nos parecen relevantes para plantear el problema del contrapoder a la altura de los retos del presente. Los grandes procesos de des-constitucionalización y des-soberanización del mando, han respondido al contrapoder efectivo que otros grandes procesos de subjetivación de clase habían logrado imponer a escala global en la primera mitad de la década del 70 del siglo pasado. Es difícil hablar de un Poder, porque múltiples y singulares dispositivos de poder se han difundido en niveles y campos de ejercicio igualmente diferenciados y singulares (jurídicos, administrativos, económicos). En su interior –y es aquí que esos dispositivos despliegan su efectividad–, se determinó la descomposición y fragmentación de los marcos de la ciudadanía y, con ellos, la posibilidad de referirse o atravesar subjetivamente el espacio de tensión que tradicionalmente habían determinado. Con el Soberano, es el Pueblo el que desaparece. El Uno, el pueblo soberano que se determi-

¹⁰ Expresión de Montesquieu (1748), p.4.

¹¹ Traducción italiana de la expresión “sans-culottes” (literalmente traducida significa “sin calzones”), usada durante la Revolución Francesa para referirse a los miembros del Tercer Estado (campesinos, artesanos, obreros y pequeños comerciantes, por oposición a los “culottes”, miembros de la monarquía), quienes conformaron el mayor contingente del ejército revolucionario. La referencia se toma de la prenda de vestir, usada sólo por los sectores privilegiados de Francia durante el siglo XVIII [Nota de la Edición].

na en la Constitución, se ha vuelto a dividir en Dos. Y es por eso que la figura de un contrapoder desgobernado, un contrapoder tumultuoso, diferenciado y múltiple, que amenaza y presiona al poder, atascándolo y forzando una reconfiguración continua dentro de los múltiples, estratificados y singulares canales de su fluir, vuelve a ser de actualidad.

Como ya se mencionó, hay muchos ejemplos contemporáneos de este contrapoder que podrían recordarse –el “poder de veto” que ejercen los movimientos sociales en América Latina dentro y más allá del ciclo de “gobiernos progresistas”; la convergencia de actores institucionales y coaliciones sociales heterogéneas (apoyadas por el protagonismo migrante) que refrendan las “ciudades santuario”¹² en América del Norte; la continua movilización de los *Gilets Jaunes*¹³ en Francia, que invierte y renueva radicalmente la acción sindical; el ejercicio directo de un poder autónomo por parte del movimiento feminista que hoy asume características de masas (como en Argentina, Chile, España e Italia). Ninguno de estos ejemplos se presta a ser tomado como “modelo”, pero cada uno de ellos (y de los muchos otros que podrían mencionarse) contribuye a determinar y enriquecer la noción de contrapoder. Junto a ejemplos de contrapoder “instituido” (las “ciudades santuario”), la fenomenología contemporánea de las luchas, muestra múltiples casos en los que el contrapoder se ejerce en la di-

mensión social, según una escala de intensidad y organización de los movimientos que conviene precisar.

Sin embargo, pueden indicarse algunas líneas generales de trabajo teórico en torno a la categoría de contrapoder. Asumiendo el marco de división del poder que hemos recordado sintéticamente, primero debe enfatizarse que el “dualismo del poder” ciertamente conserva su vigencia hoy. Sin embargo, la perspectiva de la insurrección que estaba relacionada con él en la formulación de Lenin, parece haberse desvanecido. Se trata, más bien, de trabajar en torno a la hipótesis de una estabilización del dualismo de poder. Y es dentro de esta hipótesis que se reinterpreta el problema (básicamente constitucional) del reconocimiento de este dualismo (y por lo tanto de la regulación de la relación entre los dos poderes), así como el de la articulación interna de las instancias heterogéneas en la que se expresa el contrapoder. Desde el primer punto de vista, el diálogo con las corrientes más avanzadas del constitucionalismo democrático y “societario” resulta importante, en la perspectiva de consolidar dentro de los espacios constitucionales, instancias de autonomía e independencia. Desde el segundo punto de vista, es necesario retomar la reflexión sobre las “instituciones de lo común” y avanzar hacia la definición de los rasgos fundamentales de un poder que debe ser “otro”, no solo independiente del poder al que se enfrenta, sino cualitativamente diferente.

¹² Ciudades de EE.UU y Canadá que limitan el alcance de las leyes de migración para proteger a personas inmigrantes indocumentadas de posibles acciones que impliquen detención o deportación [Nota de la Edición].

¹³ Movimiento de “Chalecos Amarillos” en Francia [Nota de la Edición].

La reflexión feminista sobre el poder es particularmente importante aquí.

Se ve bien cuán complejo y articulado es el trabajo de investigación teórico y político necesarios para definir una teoría del contrapoder a la altura de nuestro presente. En todo caso, estamos convencidos que vale la pena asumir el desafío, sobre todo porque el tema del contrapoder nos permite reformular desde una nueva perspectiva el problema de la “transición”, de la superación del capitalismo. Si asumimos la hipótesis de una estabilización del contrapoder, la

oposición entre reforma y revolución, que durante mucho tiempo ha estructurado la discusión en torno a ese tema, pierde gran parte de su importancia. La revolución se convierte en un criterio operativo dentro de un proceso de acumulación de contrapoder, marcado tanto por rupturas como por compromisos y alianzas, en el que la superación del capitalismo define el horizonte general (y el objetivo estratégico crucial) de la acción política.

/S

REFERENCIAS

Chignola, S. (2020). Louis Antoine de Saint Just, Rivoluzionario e politico francese, giacobino (1800). Contropotere: Quaderno Di Euronomade, 58-59.

Du Bois, W. (1947). The World and Africa. New York: The Viking Press.

Lenin, V. (1977). El doble poder. Obras completas, XXIV (453-456). Madrid, España: Akal.

McIlwain, C. (1940). Constitutionalism: Ancient and Modern. Ithaca, Estados Unidos: Cornell University Press.

Mezzadra, S. (2020). Cyril Lionel Robert James, Il potere dei maroons (1938). Contropotere: Quaderno Di Euronomade, 55-57.

Mezzadra, S. (2020). Mao Tse Tung, Perché è sorto ed esiste il potere rosso in Cina (1928). Contropotere: Quaderno Di Euronomade, 63-66.

Montesquieu (1748). L'Esprit des lois. Genève: Barillot & Fils, XI.

Trotsky, L. (2017). Historia de la revolución rusa. Santiago, Chile: Lom.

LA LIBERTAD COMO SUSTRACCIÓN:
MUNDO VIRTUAL Y
ENDEUDAMIENTO

Héctor
Cataldo

Introducción

El artículo desarrolla un análisis del endeudamiento en la sociedad neoliberal, como sustracción, extracción, tomando como base argumental los planteamientos de Roberto Esposito, Friedrich Nietzsche y Maurizio Lazzarato. Este análisis está dirigido a comprender la libertad que de ella se desprende, como sustracción, extracción, expropiación, falta, ausencia, deuda; a su vez, dirige un análisis de la Internet de las cosas (IC) o 5G, en cuanto ésta es también una tecnología de la sustracción, que homologa la libertad con la vigilancia-control.

1. El endeudamiento como política de Estado: libertad como sustracción

En *Fascismo o revolución*¹, Maurizio Lazzarato argumenta que el individualismo se acentúa más cuando se *gobierna a través de la deuda*². En efecto, si algo compartimos los países sudamericanos son políticas públicas ancladas en la lógica de la deuda. Tanto Chile como Brasil, a lo menos, fueron favorecidos con el “privilegio” de endeudarse. Ricardo Lagos, y los gobiernos democráticos hasta hoy, y Lula da Silva, junto a Dilma Rouseff, respectivamente, implementaron políticas públicas que implicaban la apertura de la

financiarización-financiamiento de la vida de la población. El “derecho a endeudarse”, el acceso al crédito: poseer más dinero del que se tenía antes³. Entidades bancarias o financieras de cualquier tipo prestan dinero a los ciudadanos para que puedan acceder al consumo y, de este modo, salir de la situación de precariedad en que se encuentran. Salir de la pobreza, le llaman ellos/as. Los/as pobres pueden acceder a mercancías que estaban prohibidas para ellos, en virtud de su situación económica de carencia. Y, precisamente, al enfatizar el acceso y no el endeudamiento, y la lógica que éste encierra, se cree que aquellas políticas públicas están pensadas para el beneficio de las personas. Ya sabemos que no es así. Incorporar a la deuda es la expresión de una lógica de la sustracción propia del liberalismo. Situar la existencia en un plano del “deber” implica contraer una relación de “resta”, de un “menos”, de extracción, de sustracción. “Estar en deuda” quiere decir, en un primer momento, que algo de mí le pertenece a otro/a, y estoy en permanente situación de “entregar” eso que debo, en constante contexto de cumplir la promesa. Todo aquello de lo que me pueda apropiar, siempre estará virtualmente en condición de prenda. Si la pobreza es carencia, ¿de qué “salida” de la pobreza pueden hablar quienes detentan el endeudamiento como forma de vida?

¹ Lazzarato, 2019.

² Lazzarato, 2015.

³ Lazzarato, 2019, p. 24.

El endeudamiento como política de Estado busca empobrecer ontológicamente a las personas bajo un mecanismo que Günther Anders definió muy bien: la lógica de consumo requiere de un ciudadano-consumidor que nunca pueda objetivar el objeto que consume, es decir, que vuelva desechable el objeto, que nunca se apropie de él, para que de ese modo carezca de propiedad y se encuentre siempre en una perenne necesidad de requerir otro objeto para consumir, y así al infinito. Y estos objetos desechables los obtiene mediante la deuda⁴.

El endeudamiento es la lógica del *carencia-miento* y de la escases de los/as ciudadanas. En efecto, el endeudamiento hace posible la privatización de los servicios que entregaba el Estado puesto que los individuos, al tener dinero, podrán comprar y endeudarse para seguir comprando; podrán, entonces, gastar sus préstamos en un incipiente mercado de prestadores de servicios, los que otrora se los entregaba el Estado gratis. Al mismo tiempo, el capital incita a los pobres a adoptar conductas que los haga capaces de responsabilizarse por los riesgos personales que suscita el endeudamiento, arguyendo que esta es la conducta de los ciudadanos modelos y libres⁵. La lógica del endeudamiento expresa la necesidad del capital de generar riqueza, pobreza y miseria al mismo tiempo, porque no apunta a la generación de riqueza sino de valor, un valor que se valorice, una ganancia que re-

produzca más ganancia, y así al infinito⁶. Y lo mismo ocurre con la producción de mercancías. En la necesidad de que éstas circulen, se requiere de su consumo y, por tanto, de una producción constante y permanente de mercancías cuyo objeto es su capacidad para ser desechables lo antes posible. Se sigue, pues, por ejemplo, que “la moda” es una lógica de desechabilidad. Si tengo una chaqueta que se encuentra en condiciones de uso pero la desecho porque ya no está a la moda, me encuentro dirigido bajo el criterio de animal laborans, como diría Hannah Arendt⁷. El desarrollo tecnológico actúa del mismo modo: mientras produce un objeto de alta tecnología, está ya produciendo su reemplazo. De lo que se sigue, entonces, que la producción de mercancías no tiene por objeto el beneficio a las personas, sino un consumo rápido que acelere al máximo la circulación, tanto de mercancías como de capital. En esta situación, el capital requiere de una permanente sustracción de fuerza, energía y potencia de vida de los y las trabajadoras. La deuda, el deber, entonces, son conceptos que encierran, por decirlo así, un mismo principio.

En *Communitas*⁸ Roberto Esposito nos conduce hacia una comprensión de lo “en común” donde la *sustracción* articula las relaciones entre sujetos que, por definición no son individuos. Cuando expone la etimología del *munus* nos remite a un tipo de comprensión donde la sustracción está entrete-

⁴ Anders, 2011, p. 53.

⁵ Lazzarato, 2015, p. 57.

⁶ Lazzarato, 2015, p. 57.

⁷ Arendt, 2007. (La traducción es mía).

⁸ Esposito, 2012.



jida con el deber, obligación, don. Escribe Esposito que “*communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una “propiedad”, sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un “más”, sino por un “menos”...”⁹. En este sentido, lo común no es una propiedad (común), no es una pertenencia. Al revés, lo común es un desprenderse de algo. Y esto hace inconcebible una noción de individuo propietario: “el *munus* que la *communitas* comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar. Y es por ende lo que va a determinar, lo que está por convertirse, lo que virtualmente *ya es*, una falta. Un “deber” une a los sujetos de la comunidad –en el sentido de “te debo algo”, pero no “me debes algo”-, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos”¹⁰. Dice Esposito que es frente a esta carencia, falta, sustracción, deber, obligación, es decir, frente a un vacío constitutivo en el origen común que nos atraviesa, que se desarrolla la *inmunización*¹¹. Lo relevante para nosotros/as es que esta concepción de “comunidad de la sustracción” hoy se vuelve vigente a partir de las políticas estatales que dinamizan formas de gobernar a través del endeudamiento de los y las ciudadanas. Más aún si tomamos nota del término la-

tino delinquere que significa falta, ausencia¹². En efecto, y no sin una complejidad que adyace, los deudores son “*asaltados*” en cuanto se les sustrae y extrae toda la potencia de vida imaginable; el porvenir, el futuro ya no son del sujeto deudor sino que pertenecen en plenitud al sujeto acreedor. Y, tal como afirma Lazzarato, el endeudamiento incentiva el individualismo, la separación entre los unos de los otros, lo que se condice, de acuerdo al análisis de Esposito, con el concepto cum de com-munitas. El cum relaciona a partir de las diferencias: está vinculado a la distancia y no a la proximidad, señala el autor¹³. En este sentido, lo común es la carencia de comunidad¹⁴, lo que liga el endeudamiento, el individualismo y el ejercicio de gubernamentalidad actual. Es una “común-no-pertenencia-a-sí”¹⁵.

En esta misma línea de indagación acerca de la deuda y su emparentamiento con la sustracción, extracción, falta, ausencia, un “menos”. Donna Haraway nos dice que “la escasez era el motor de la naturaleza y de la historia”¹⁶, a propósito del reconocimiento que Darwin hace de Malthus, y agrega que para estos “las poblaciones biológicas aumentaban a un ritmo que garantizaba tanto la escasez permanente como la invariable mejora técnica de los medios de producción. Progreso y escasez eran las fuerzas geme-

⁹ Ibíd, p. 29.

¹⁰ Ibíd, p. 30.

¹¹ Ibíd, p. 41. Remítase también a Esposito, R. (2005). *Inmunitas: Protección y negación de la vida*.

¹² Esposito, 2000, p. 120.

¹³ Ibíd, p. 125.

¹⁴ Esposito, 2009, p. 27.

¹⁵ Ibíd, p. 64. Sin embargo, podemos pensar con el mismo Esposito que la *communitas* tiene un sentido distinto.

¹⁶ Haraway, 1995, p. 97.

las en el desarrollo capitalista”¹⁷. Entenderé la escasez como una falta, una carencia. Y la referencia al capitalismo orienta la reflexión en la idea de un “menos”, de una sustracción. En efecto, la escasez supone la falta de “medios de vida”, y el capitalismo los fabrica a partir de la extracción, sustracción, de materias primas de la naturaleza. Esta extracción y sustracción de materias primas trae aparejado, y somos testigos, del deterioro y destrucción de la naturaleza, poniendo en peligro la existencia no sólo humana, siendo que lo prioritario es sustituir la escasez por la “abundancia”, y así evitar el poner en peligro la existencia de la humanidad. *La escasez como falta y la deuda como un “estar en disposición a la carencia” se revelan como lo mismo*. Además, y como lo señala Lazzarato, el capitalismo opera por destrucción-construcción¹⁸ del mismo modo como lo sostiene Günther Anders en su análisis del consumo¹⁹.

Esta comprensión de la escasez que derivamos de Haraway puede ser entendida como una invención, es decir, que, en realidad no hay escasez si consideramos las toneladas de comida que se votan a diario, y los miles de centímetros cúbicos de agua que gastan las mineras, los miles de kilómetros de deforestación por la tala comercial que impiden la agricultura. Y así. Como el alma, la escasez es un invento para justificar la depredación de la naturaleza. Como lo señalan Anders y Lazzarato, el capitalismo opera por construcción/destrucción y en

ello, el imperativo de la desechabilidad del proceso de consumo, tiene su axiomática. A su vez, este concepto es clave para el desarrollo tecnológico puesto que lo que *falta*, lo que escasea, el capitalismo tecnológico lo fabrica, produce, construye, y en tanto esta proyección de la vida sea así, para el capitalismo tecnodigital es necesario e imprescindible que la escasez se constituya en una apología de la naturaleza, haciendo verosímil toda la extracción y maltrato que debido a la *escasez*, hay que realizarle a ella. Al funcionar por medio de la sustracción, el capital instala la lógica de la “falta esencial”, es decir, la permanente *carencia* de la que debe hacerse carne cualquier ciudadano como consumidor de mercancías desechables. La lógica de la *escasez* es inherente al *animal* laborans²⁰. Y será inherente, pues, a la destrucción del planeta, toda vez que se considera como punto de partida la *escasez* de los medios de vida. De este modo, justifican la destrucción de la naturaleza a partir de la metafísica de la escasez. Pero lo que hay es abundancia, y el “1% más rico” lo atestigua. La ficción de la *escasez* constituye un pilar fundamental para el engranaje del capital, puesto que la abundancia o carencia de escasez impide la proliferación de productos sustitutos o desechables.

Volviendo a Lazzarato, este “menos” se expresa por aquello que nos “falta”. En América Latina, sostiene Lazzarato, los neoliberales se precipitaron sobre sociedades diezmadas por las dictaduras, cuyas subje-

¹⁷ *Ibíd*, 1995, pp. 97-98.

¹⁸ Lazzarato, 2019, p. 82.

¹⁹ Anders, 2011.

²⁰ Arendt, 2007.



tividades estaban debilitadas en virtud del horror y el miedo que éstas desencadenaron en la población. De modo que la “docilización de la población” es un factor clave en la implementación de políticas neoliberales. La población debe estar “vencida”, derrotada²¹. ¿Qué significa esto? Que hay que incorporar en la población una sustracción, no sólo en el sentido de un “no puedo” o “no podemos”, sino que también en el sentido de un “no quiero”: se introduce un “inconcebible” en la psique de la población que, entre otras consecuencias, tiene la de “respetar” al explotador, incluso allí donde éste pueda infligir todo el daño que estime conveniente para lograr la máxima “extracción” de energía para una máxima producción y circulación veloz de capital y mercancías. Se trata, pues, de fomentar la incapacidad de luchar, de rebelarse, de indocilizarse. Pero, a partir del 18 de octubre del 2020 en Chile, aquellas prerrogativas fueron trizadas y, dependiendo de los anhelos de libertad y de comprensión de los mecanismos de sujeción, puedan ser destruidas del todo.

Y tiene sentido hablar de introducir el horror y el miedo como mecanismos de sujeción, precisamente para que los vencidos hagan “memoria” de lo que sucederá cada vez que quieran desustraerse de las prácticas axiomáticas de dominación por el capital. Friedrich Nietzsche, en *La genealogía de la moral* nos cuenta que la memoria fue

formada en la psique de las personas a partir del dolor: “¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento en parte obtuso, en parte aturdido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente? [...], tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre nada más terrible y siniestro que su mnemotécnica. «Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria»”²². Más adelante el autor agrega que “cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios...”²³. Si consideramos el breve escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*²⁴, la reflexión de Nietzsche apunta, entre otros elementos, al diseño de conceptos con el sentido de anular las diferencias y diversidad que la percepción nos entrega. Y no sólo las diferencias, sino que “congelar” la percepción e inventar un presente²⁵. Y la fabricación de un presente perpetuo a partir del dolor, con lo cual “unas cuantas ideas deben volverse imborrables, omnipresentes, inolvidables, “fijas”, con la finalidad de que todo el sistema nervioso e intelectual quede hipnotizado por tales «ideas fijas»”²⁶. La relación entre memoria y deuda está expuesto en la relación acreedor-deudor, donde el deudor debe recordar su *promesa* de cancelar la deuda al acreedor, de lo

²¹ Lazzarato, 2019

²² Nietzsche, 1996, p. 69.

²³ Ibíd, p. 69.

²⁴ Nietzsche, 2011.

²⁵ “¡Con ayuda de esa especie de memoria se acabó por llegar «a la razón»!”. (Nietzsche, 1996, p. 71).

²⁶ Ibíd, p. 70.

contrario sufrirá las penas terribles que el derecho de los acreedores tiene como castigo²⁷. La relación deudor-acreedor, en consecuencia, es anterior al capitalismo, como bien afirma Lazzarato, y junto con edificar el mundo moral a partir del concepto de culpa-deuda²⁸, articula, entonces, una hilvanada en la comprensión de la relación deudor-acreedor como un entramado de la falta, carencia, sustracción, un “menos” con la que se constituye una memoria, una subjetividad, una conciencia a partir de la esfera de obligaciones de la deuda²⁹. Y el capitalismo contemporáneo, al decir de Lazzarato, pareciera haber tomado noticia del argumento nietzscheano, porque, y esto lo señala Nietzsche³⁰, despliega un conjunto de técnicas para que los individuos hagan un trabajo sobre sí en función de cumplir la promesa. Esto significa que la *creación de la memoria* no es para conservar un pasado sino para *recluir un futuro*³¹. Se trata, por parte del acreedor, de administrar el porvenir de cada uno/a de las adeudantes. Pero el porvenir, o futuro, es incierto y la única seguridad es una incertidumbre radical de que la promesa de pago de la deuda pueda ser satisfecha. De este modo, el acreedor está obligado a calcular los comportamientos y acontecimientos por venir, y en ello debe, en su afán de que la promesa no sea *flatus vocis*, controlar al deudor, administrar sus conductas y comportamientos de

tal modo que pague “como sea”. Así, la conducta de los ciudadanos-deudores queda “asegurada” en las técnicas de seguridad y disciplinamiento que la gubernamentalidad aplica³², permitiendo al capital tender un puente entre presente y futuro, para que el capital pueda objetivar el futuro y disponer de las riquezas futuras de antemano, convirtiendo lo que será a lo que es, “*actualizando*” las relaciones de poder futuras³³.

Las políticas de endeudamiento son políticas en estricto sentido puesto que forman sujetos cuyo futuro está ya en prenda. En efecto, si se trata de endeudar, se trata de apropiarse del porvenir de los sujetos y, a su vez, de determinar sus conductas y comportamientos, toda vez que los sujetos endeudados tendrán que someterse a prácticas de trabajo cotidianas con el objetivo de “cumplir su promesa”. Con el endeudamiento, el capital se asegura una obediencia irrestricta a sus mandatos porque opera, como señala Lazzarato, bajo un sojuzgamiento maquínico. Lazzarato hace la distinción entre “sujeción social” y “sojuzgamiento maquínico”. Del primero señala que son técnicas de gobierno que pasan por la representación política y de lenguaje, saberes, prácticas discursivas, visuales, produciendo sujetos de derecho, sujetos políticos y sujetos, yoes e individuos. Nos

²⁷ Ibíd, 1996.

²⁸ Ibíd, 1996, p. 71.

²⁹ Lazzarato, 2013, p. 46.

³⁰ Nietzsche, 1996, pp. 68-71.

³¹ Lazzarato, 2013, p. 51.

³² Ibíd, p. 52

³³ Ibíd, p. 53.

asignan identidad, sexo, nacionalidad, profesión, rol, etc³⁴. Su culminación es el “capital humano”, haciendo de cada uno un sujeto responsable y culpable de sus acciones y comportamientos³⁵. El sujeto “libre” es el empresario de sí mismo, en el sentido de *liberado de toda subordinación personal*, es decir, *inmunizado* en el sentido de opuesto a *communitas*. Pero también es “libre” el consumidor que escoge de manera “soberana” en una amplia exposición de mercancías³⁶. Lo central en la caracterización de la sujeción social es la separación y distinción entre sujeto/objeto, alma/cuerpo, inteligible/sensible. Con respecto a la tecnología, la relación con las máquinas es de uso y acción; la máquina es un objeto exterior con la que el sujeto se relaciona. Es un proceso de “*subjetivación*”³⁷. El sojuzgamiento maquínico refiere a técnicas no representativas que individualiza porque desubjetiviza. Las personas se vuelven piezas de la máquina, al mismo modo de las piezas mecánicas, puesto que no hay distinción entre la persona y la máquina, entre sujeto/objeto, alma/cuerpo, inteligible/sensible, puesto que no constituimos un “sujeto”, sino una fuente de intercambio y transformación de información³⁸. Nuestra función, como las de los elementos “técnicos”, se limitan a hacer funcionar la máquina y procurarles su materia prima: la información. En princi-

pio, nuestras representaciones, psicología, conciencia, interioridad, no hacen falta³⁹. En otro escrito, Lazzarato precisa todavía más esta distinción⁴⁰. La sujeción pertenece a la dimensión *molar* trazando entre sujetos y objetos fronteras infranqueables. Pero el sojuzgamiento o servidumbre maquínica actúa en la dimensión *molecular*, es decir, en el ámbito preindividual, infrasocial (afectos, sensaciones, deseos), precognitivos, preverbales. En la servidumbre maquínica aparece el *agenciamiento*, es decir, la indistinción entre la persona y la máquina en lo que respecta a funciones, órganos y fuerzas⁴¹. De este modo, el endeudamiento opera con las entrañas de las personas, con su fatiga y malestares derivados de la exposición a la precariedad y tensión en que la vida humana se encuentra estando en el borde de su condición humana. Instala los deseos a satisfacer, los anhelos a lograr, las esperanzas a tener, vehiculizando el individualismo para dar asentamiento al Yo y a la despolitización. Los deseos, anhelos y esperanzas del capital son servidumbres maquínicas porque instalan la figura mental de lo inconcebible, a saber, que el capitalismo pueda ser abolido y superado como forma de vida. Y no se trata de una naturalización del capitalismo, sino de un “impensable”. De este modo, considerar la abolición, supresión, acabamiento, exterminio

³⁴ Lazzarato, 2015, p. 182.

³⁵ *Ibíd*, 2015, p. 182.

³⁶ *Ibíd*, pp. 182-183.

³⁷ *Ibíd*, p. 183.

³⁸ *Ibíd*, p. 183.

³⁹ *Ibíd*, p. 184.

⁴⁰ Lazzarato, 2008, pp. 109-118.

⁴¹ *Ibíd*, 2008, pp. 114-115.

del capitalismo queda fuera de toda coordenada de comprensión, ni siquiera en los márgenes de lo “animalesco”. Se vuelve lo monstruoso, horrendo, brutal, inhumano, diabólico. Y por ello hay que bloquear la formación de categorías y formas de pensamiento que hagan pensable la supresión del capital y la forja de formas de vidas diversas, distintas, plurales, etc.

Para contextualizar el sojuzgamiento maquínico, recurriré al planteamiento de Monique Wittig acerca del concepto de mujer, y los debates en torno a la emancipación⁴². Plantea la autora que la discusión en torno a la mujer no puede consistir en liberar a la mujer de la opresión masculina o patriarcal porque sería reconocer que la categoría de mujer contiene una “esencialidad” que la constituye como tal y que, precisamente, liberándola de la opresión patriarcal, esa esencialidad puede liberarse. Pero distinto es si de lo que hay que liberarse es de la categoría de mujer y de todo el contenido analítico-práctico que el patriarcado le ha incorporado. De este modo, para liberarse de la opresión patriarcal debe liberarse del *sojuzgamiento maquínico* y no sólo de la *sujeción social*. En la línea de la *sujeción social*, y no comprendiendo a mi parecer esta distinción, Teresa de Lauretis⁴³ criticará esta analítica política elaborada por Wittig. Lauretis escribe: “Si la «mujer» es una ficción, un lugar de pura diferencia y resistencia al poder logocéntrico, y si no hay mujeres en tanto tales, entonces el

mismo tema de la opresión de las mujeres parecería obsoleto y el feminismo en sí no tendría razón de existir”⁴⁴. Lauretis sugiere que hay una esencialidad de mujer que el patriarcado subyuga u oprime, es decir, Lauretis apunta a la *sujeción social*, pero no comprende la *servidumbre maquínica*, esto es, no comprende que tanto la categoría de mujer como la de esencia son formas-límites en las que está “permitido” pensar políticamente. El problema que dibuja Lauretis es que si no hay esencia de mujer por la que pelear, no se puede pelear por la liberación de la mujer puesto que ella “no existe” y, por tanto, toda lucha por la liberación de la mujer no tiene sentido. En realidad Lauretis no se da cuenta que la liberación de la mujer es una quimera, es una lucha vacía, sin sentido; porque de lo que se trata es de romper las condiciones “pre”-comprensivas acerca de los modos y maneras en que se ejerce la dominación, y deshacerse de la categoría de mujer, “botarla”, suprimirla, abolirla, es un modo de atacar la condición previa de comprensión (prelingüísticas, precognitiva, precomprensiva, etc.). Lauretis detecta la *sujeción social* porque separa un inteligible del sensible, que en este caso es la esencia histórica de la mujer en su lucha por emanciparse; en cambio, Wittig no separa la “esencia” del cuerpo-mujer y comprende que ambas son lo mismo, es decir, detecta la *servidumbre maquínica*.

En cuanto el capitalismo es una lógica de la *apropiación por la apropiación*⁴⁵, lo que equi-

⁴² Wittig, 2006.

⁴³ Lauretis, 1991, pp. 77-117.

⁴⁴ Lauretis, 1991, p. 87.

⁴⁵ Lazzarato, 2015, p. 147.

HACIA UNA NUEVA
IMAGINACIÓN POLÍTICA



vale a decir que es una lógica de la sustracción por la sustracción, del “obtener” por el “obtener”, elabora axiomáticas, a saber, “enunciados operacionales que constituyen la forma semiológica del capital y entran como parte componente en los ordenamientos de la producción, circulación y consumo”⁴⁶. La axiomática no es un saber, sino un hacer⁴⁷: en este sentido, la categoría de mujer no implica un saber, y allí el error de querer encontrar la “esencia” de la mujer para disputar la emancipación con el patriarcado. Es un hacer, un algoritmo de comportamiento y conductas, de proceder que instan a percibir, sentir, afectar, a indicar lo cognoscible y lingüístico, “operando en los resortes mismos de la vida y de la actividad humana”⁴⁸. Deshacerse de la categoría de mujer, y de hombre, y de hijo, de familia, etc., implica deshacerse no sólo teóricamente sino que prácticamente de una de las axiomáticas del capital, lo que trae con ello, en efecto, la ira también práctica del capital. Escribe Lazzarato: “La economía de la deuda se construye en torno a un número reducido de axiomas, subordinando los flujos a centros de control y decisión como el mercado, el Estado, los bancos, las empresas, las diferentes industrias del consumo. Y los axiomas cumplen esa tarea de manera vertical, autoritaria y centralizadora”⁴⁹.

Veremos a continuación la máquina digital que cumple con la máxima fluidez y aco-

ple al desarrollo del capital financiero y que también incorpora la sustracción como mecánica articuladora de su despliegue: la realidad o mundo virtual.

2. El extractivismo de datos como continuidad de la política de endeudamiento

El mundo virtual garantiza el individualismo manteniendo la *separación* entre éstos por medio de un enlace, a saber, el dispositivo tecnológico (computador, celular, etc.). El mundo virtual ²⁵⁰. Siguiendo la lectura que realiza Roberto Esposito acerca del Leviatán de Hobbes, si originalmente el ámbito jurídico cumple aquel papel, hoy el mundo virtual absorbe aquella “responsabilidad”. En efecto, el usuario se mantiene aislado, protegido, inmunizado, al mismo tiempo que conectado con todo el mundo. En el análisis que expuse de la *communitas* que nos relata Esposito, hay que recordar la afirmación de que la *communitas* relaciona por la lejanía y no por la proximidad, lo que tiene por consecuencia la imposibilidad de la comunidad. Pero sin comunidad (entiéndase ahora sociedad civil, sociedad, Estado, Estado-nación) no hay sujetos, no hay personas, no hay ciudadanos/as, y no hay desarrollo tecnológico, “progreso”, etc., es decir, toda la argumentación de los teóricos del contrato. Entonces, ¿cómo relacionar a quienes, por definición, no pueden establecer relaciones sin causarse daño y,

⁴⁶ Ibíd, 2015, p. 148.

⁴⁷ Ibíd, 2015, p. 149.

⁴⁸ Lazzarato, 2008, p. 114.

⁴⁹ Lazzarato, 2015, p. 151.

⁵⁰ Cataldo, 2018.

por tanto, poner en riesgo la existencia de la comunidad? La primera respuesta es la instalación maquínica del Derecho. Conceptos como persona y ciudadano/a instituyen el piso a partir del cual se erigen los mecanismos y procedimientos que mantendrán juntos y separados a los sujetos, a protección los unos de los otros. El derecho funcionará como un profiláctico⁵¹. Empero, todavía quedaba la necesidad de estar “cuerpo a cuerpo” y era inevitable la exposición al daño que otro/a puede infligir. Con la invención de la separación corporal absoluta, a saber, internet, ya no es necesario estar “cuerpo a cuerpo” para encontrarse con los/as otros/as.

Por otro lado, pero en el mismo sentido, las plataformas y aplicaciones que se usan en internet también son objeto de discusión y debate. Paula Sibilia en *La intimidad como espectáculo* señala que “en este siglo XXI, se convoca a las personalidades para que se muestren”⁵², sobre todo en las plataformas como blogs, fotologs, twitter, webcam, youtube, Instagram, entre otras. Hay una lógica de la transparencia que provoca una doble mirada. Por un lado, la transparencia se invoca como una medida “aséptica” que busca eliminar todo obstáculo y hacer expedita la circulación por los vericuetos de la Red. Por otro, la transparencia es la exposición total y completa de los usuarios de la mayor cantidad de información con el objeto de obtener un “perfil de subjeti-

vidad” que pueda ser vendido a empresas que lo requieran, al mismo tiempo que lo “limpia” para la vigilancia y control. Pero el yo que se muestra es doble: está el del usuario y los yoes del youtuber, del influenciador, etc. La pregunta que surge aquí es acerca del carácter público o privado de estos yoes. Al mostrar la interioridad del hogar y la intimidad de las personas, como en los reality, la línea que separa lo público de lo privado tiende a diluirse, como en el caso de aquellas conexiones a sitios las 24 horas, conectadas a cámaras que se encuentran en todos los espacios de la casa, a saber, piezas, baños, cocina, patio, etc⁵³. La transparencia se refleja como un negocio basado en el “espionaje”, en la posibilidad de observar, sin ser observado. Pero aquí estamos todavía dentro de la pantalla. Quizá sea este el primer momento de la realidad virtual.

Un segundo momento, y actual, lo determina la Internet de las cosas o tecnologías 5G, cuya puesta en práctica y expansión supone una serie de nuevas relaciones para el campo de los estudios de los fenómenos humanos, que se caracteriza por un “salto” que el mundo virtual ha hecho: se ha “salido” de la pantalla y ha comenzado a colonizar y copar el mundo real, corpóreo, sudoso, carnal, sensible⁵⁴. En Chile, el presidente en ejercicio ha anunciado su implementación en un plazo breve⁵⁵.

El mundo virtual, en su versión 5G, funciona por sustracción, extracción, apro-

⁵¹ Brossat, 2008.

⁵² Sibilia, 2017, p. 34. (La cursiva es mía).

⁵³ Ibíd, 2017.

⁵⁴ Cataldo, 2020, pp. 77-90.

⁵⁵ Ovalle, 17 de agosto de 2020.



piación: una constante y permanente adquisición de información que las empresas tecnodigitales transforman en capital. Esta “resta” se la realiza a los usuarios de internet y/o internet de las cosas (IC). Evgeny Morozov⁵⁶ ha realizado un amplio análisis de esta situación remarcando el problema político que se presentará cuando la IC se masifique. Las Smart City suponen el uso de infraestructura pública o la privatización de ella para su posterior uso tecnodigital. Semáforos, postes de alumbrado, postes de alta tensión, el asfalto y la acera, cabinas de espera de transporte público, letreros con señalización vial, infraestructura vial, etc., generarán una magnitud de datos por medio de la extracción de información a cada persona y/o vehículo que transite por allí. La extracción de información constituye la mercancía de estas empresas tecnológicas. Pero a ello hay que agregar el conjunto de información que obtendrán de los usuarios-ciudadanos en sus hogares (Smart House) o en la calle cuando transiten adheridos a ellos con las diversas y perennes aplicaciones de los aparatos celulares.

Como se sabe, la IC implica una interconexión entre los diversos objetos que componen el entorno de un usuario-ciudadano: el celular, los muebles, el televisor, la radio, los diversos elementos de cocina, el cepillo para dientes, el secador, la ducha, la toalla, las bolsas de compras, la red eléctrica y de agua, etc., etc., y cuyo objeto es recopilar

información en el momento de su uso para transformarlo en dato enviándolo a una base de datos. Por tanto, es una interconexión de objetos en red que intercambian, agregan y procesan información sobre el entorno físico para proporcionar servicios de valor añadido a los usuarios finales⁵⁷. Este proceso requiere de una máxima vigilancia a las conductas y comportamientos de los usuarios-ciudadanos. De esta vigilancia emanarán una serie de servicios que contribuirán a mejorar el bienestar de las personas, y con ello las personas entenderán que la vigilancia es en “beneficio propio”. A la constante y permanente sustracción de información por medio de la vigilancia, o espionaje solapado, habrá que ligar la libertad que dicen poder obtener de este tratamiento tecnológico con la vida cotidiana de las personas. Junto con ligar la libertad con la vigilancia y volverlas indistintas, se vuelve “normal” comprender que la extracción (como el extractivismo que realizan las empresas de materia prima en la naturaleza) de información personal es en beneficio personal. En consecuencia, el individuo contemporáneo que habita la sociedad con el aparato celular pegado a la vista y oreja, o en una “casa o ciudad inteligente”, desconoce muchos aspectos de sí y del entorno, pero la IC sabe “todo” de él⁵⁸.

Escribe Morozov que la libertad que emanaría de estas relaciones sería la de “tobillera electrónica”⁵⁹. Un vehículo electrónico,

⁵⁶ Morozov, 2018.

⁵⁷ Barrio, 2018.

⁵⁸ Con el problema de la pandemia, se ha propuesto la implementación de un software que vigila el comportamiento de las personas, sobre todo en la necesidad de mantener la distancia social (El Desconcierto, 3 de septiembre 2020).

⁵⁹ Deleuze, 1991.

sin conductor, tendría un registro de todos los lugares a los que el conductor se dirige. Sería un instrumento eficiente y eficaz de vigilancia⁶⁰. Sería una *libertad para estar vigilado* (que es el símil de la *libertad vigilada*: un beneficio carcelario que se otorga a reos con buena conducta), a cambio del uso de estos avances tecnológicos. A modo de hipótesis puedo señalar lo siguiente: la *libertad y la vigilancia son constitutivas una de la otra a partir del sustrato que otorga la era de la circulación de las mercancías. Sin vigilancia, diremos, no hay libertad: quien no está siendo vigilado, no está siendo libre*. Como los niños/as que requieren de la mirada atenta de sus cuidadores para que se sientan seguros y felices. La libertad y la vigilancia se están volviendo lo mismo. Se están indiferenciando. Según la circunstancia, aparece como libertad o como vigilancia. Morozov le llamará *emancipación predatoria*, esto es, disfrutar de los mayores beneficios que la tecnología pueda proporcionar, a cambio de entregarles voluntariamente todos nuestros datos y a nosotros mismos⁶¹. Es una *libertad esclava*⁶². Gracias a la rastreabilidad de todo podemos proyectar, perfeccionar, gobernar, conocer mejor. Los dividendos de la vigilancia, dicen, aumentan la eficiencia, ahorran recursos, prolongan vidas. Sus beneficios son reales, pero ¿y no debiéramos comprender por “beneficio” lo que está circunscrito a la servidumbre maquínica?

El acceso a la información o a servicios, por ejemplo, se torna diferente del tener información o poseer información. En efecto, la diferencia entre acceder y tener involucra un movimiento en la concepción de la propiedad, que toca el consumo, la deuda y la extracción. Al respecto, Paula Sibilia nos dice que el acceso expresa la digitalización de la propiedad, puesto que en una economía donde los cambios son constantes la figura de la propiedad como un bien que se tiene, *guarda y acumula*, perdería el uso habitual y mutaría a otro sentido⁶³. La concepción tradicional de propiedad supone su inamovilidad e inmutabilidad, en cambio, con la información ingresamos a la plena fluidez, movilidad y cambio⁶⁴. Ser propietario de información supone acceso a ella, y su tenencia se ve dificultada porque la información no se puede tener. ¿De qué modo se tiene información, si no es almacenándola en diversos aparatos o dispositivos que contienen la información? ¿Qué ocurre si estos pendrive, discos duros, se estropean?

Crucial se torna comprender, entonces, que la extracción de información que ejerce la IC no es una actividad meramente económica. Gobernar en tiempos cibernéticos supone “instalar un conjunto de “captoreadores” para no perder ninguna información procedente de los sujetos, como también tratar las informaciones mediante correlación

⁶⁰ Morozov, 2018.

⁶¹ *Ibíd.*, 2018.

⁶² Cataldo, 2017.

⁶³ Sibilia, 2005.

⁶⁴ Es imposible no hacer la referencia a Parménides y Heráclito y, con ello, a la rica tradición del pensamiento filosófico que se abre con ambos planteamientos. Sin duda que la referencia a Platón y Descartes se torna ineludible en lo que refiere a la concepción del Ser como inmutable, inamovible, siempre igual a sí mismo, sin origen ni fin. En cambio, la línea de comprensión que se inaugura con Heráclito refiere en sus elementos esenciales a la información.

y asociación, situándose a proximidad de cada comunidad viviente”⁶⁵. La IC sería la implementación del pensamiento policíaco del capital y cuyo objeto sería asegurar el máximo control-vigilancia con la máxima producción de ganancias. Habría una diferencia, pues, entre la vigilancia-control que se hace al “interior” del mundo virtual, a saber, en facebook, youtube, twitter, instagram, whatsapp, chat o sistemas de mensajería, etc., y la vigilancia-control que se realiza en el “exterior” del mundo virtual, es decir, en la IC. En efecto, la IC supone la sustracción de realidad corporal concreta, esto es, al colonizar la realidad corpórea se apropia no sólo de la información que obtiene de los sujetos, sino que, al estilo de la servidumbre maquina de Lazzarato, hace que estos sujetos se vinculen entre sí y con el entorno a partir de los lineamientos que los servicios y la publicidad de las aplicaciones y empresas tecnológicas le brindan. Es lo que en estricto rigor hay que llamar “sociedad de la información”⁶⁶. En esta línea de comprensión, la IC cumple con el requisito securitario que el capital necesita para un movimiento enteramente fluido: administra los acontecimientos, los decide, les puede dar, incluso, un estatuto de performance. Con la IC se logra, por fin y desde el punto de vista de la cibernética, eliminar la incertidumbre ligada al futuro, y con ello, como los acreedores, apropiarse del futuro creándolo, diseñándolo, fabricándolo como una especie de pavimento sobre el cual caminar seguros.

A modo de breve conclusión

Las políticas de endeudamiento que las sociedades neoliberales impulsan en América Latina y el mundo, mantienen en la sombra el ejercicio de sustracción de porvenir y futuro de los acreedores hacia los deudores. La comunidad actual contiene esta inevitable política de la ausencia y de la falta, pero también tiene su sombra: podemos comprender que la *communitas* es una exteriorización del interior⁶⁷. En este sentido, se puede comprender esta *communitas* como otra “forma de vida”, donde el cuerpo se encuentra inclinado hacia el exterior, como en la *teoría de la pluralidad* de Arendt, porque el cuerpo no nace ni se forja de dentro hacia fuera, sino que desde fuera hacia dentro. De este modo, cada organismo vivo es tal en virtud de un entorno que lo permite no sólo en términos de eclosión sino, y en lo que compete a este escrito, en términos de una *koinonía* de la Atenas clásica.

Por otro lado, la IC muestra que la sustracción de información es fundamental para una gubernamentalidad que ha logrado homologar la libertad y la vigilancia-control en sus máximos, es decir, a mayor libertad mayor vigilancia y viceversa, realizando además lo impensable e inconcebible: yuxtaponerse a la realidad sudorosa, material, carnal, convirtiéndonos en una cifra dividida, como diría Lazzarato y Deleuze, operando en el nivel molecular. Y de este modo, generar una economía que produce riquezas a toneladas a quienes se encuentran ligados al capital financiero, principalmente.

⁶⁵ Tiqqun, 2001, s/p.

⁶⁶ Tiqqun, 2001, p. 15.

⁶⁷ Esposito, 2009.

REFERENCIAS

Anders, G. (2011). La obsolescencia del hombre II. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial. Valencia, España: Pre-Textos.

Arendt, H. (2007). La condición humana. Río de Janeiro, Brazil: Editora Forense Universitaria.

Barrio, M. (2018). Internet de las cosas. Madrid, España: Editorial Reus.

Brossat, A. (2008). La democracia inmunitaria. Santiago, Chile: Palinodia.

Cataldo, H. (2017). Hacia un concepto de funcionario. Revista Cuestiones de Filosofía, 3(20), 3-14.

Cataldo, H. (2018). Unir separando: el individualismo tecnodigital. Revista Representaciones, (10), 23-37.

Cataldo, H. (2020). Mundo virtual y capital: circulación y velocidad. Revista Representaciones, (13), 77-90.

Deleuze, G. (1991). Postdata a la sociedad de control. En C. Ferrer (comp.), El lenguaje literario. Montevideo, Uruguay: Nordan.

El Desconcierto. (3 de septiembre de 2020). Social aiD: Inteligencia Artificial para combatir el COVID-19. Recuperado de <https://www.eldesconcierto.cl/2020/09/03/social-aid-inteligencia-artificial-para-combatir-el-covid-19/>.

Esposito, R. (2000). ¿Polis o communitas?. En F. Birules (comp.), Hannah Arendt: el orgullo de pensar. Barcelona, España: Editorial Gedisa.

Esposito, R. (2009). Comunidad, inmunidad y biopolítica. Barcelona, España: Editorial Herder.

Esposito, R. (2012). Communitas. Origen y destino de la comunidad. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Fossa, L. (15 de mayo de 2020). Así será el centro de televigilancia que planea el intendente Felipe Guevara para el Gran Santiago. Interferencia. <https://interferencia.cl/articulos/asi-sera-el-centro-de-televigilancia-que-planea-el-intendente-felipe-guevara-para-el-gran-santiago>.

Haraway, D. (1995). Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza. Madrid, España: Ediciones Cátedra.

Lauretis, T. (1991). La esencia del triángulo, o tomarse en serio el riesgo del esencialismo. Teoría feminista en Italia, EUA y Gran Bretaña. Revista Debate feminista, 2, 77-117.

Lazzarato, M. (2008). La máquina. En G. Raunig (autor), Mil máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social. Madrid, España: Traficantes de sueños.

Lazzarato, M. (2013). La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Lazzarato, M. (2015). Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Lazzarato, M. (2019). Fascismo o revolución. El neoliberalismo en clave estratégica. Sao Paulo, Brasil: N-1 ediciones.

Morozov, E. (2018). Big Tech. La ascensión de los datos y el norte de la política. Brasil: Editorial Ebu.

Nietzsche, F. (1996). La genealogía de la moral. Madrid, España: Alianza editorial.

Nietzsche, F. (2011). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. En Obras Completas, I. Madrid, España: Editorial Tecnos, pp. 619-634.

Ovalle, C. (17 de agosto de 2020). Piñera anuncia el inicio de la licitación de la red 5G: Chile es pionero en Latinoamérica. Bío Bío Chile. <https://www.biobiochile.cl/noticias/economia/tu-bolsillo/2020/08/17/pinera-anuncia-el-inicio-de-la-licitacion-de-la-red-5g-chile-es-pionero-en-latinoamerica.shtml>.

Sibilia, P. (2005). El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales. Buenos Aires, Argentina: FCE.

Sibilia, P. (2017). La intimidad como espectáculo. Buenos Aires, Argentina: FCE.

Tiqqun. (2001). La hipótesis cibernética. Recuperado de tiqqunim.blogspot.com.

Wittig, M. (2006). El pensamiento heterosexual y otros ensayos. Madrid, España: Editorial Egales.

FÉLIX GUATTARI.
LA "ECOLOGÍA TRANSVERSAL
MAQUÍNICA"

Patricio
Landaeta
Mardones

Les processus de production, de plus en plus intégrés mondialement, auto-risent – et je crois que c'est là une intuition marxiste qui demeure valable – un épanouissement de la liberté et des désirs. De nouveaux moyens nous sont donnés de sortir d'un Moyen Age, voire d'un néolithisme des rapports humains. Pour constituer et faire tenir en place les agrégats humains, pour discipliner leur division du travail, les systèmes sociaux ont eu recours, jusqu'au présent, à des moyens d'organisation aux incidences généralement catastrophiques pour l'épanouissement des individus. Le capitalisme ne peut pas impulser de motivation productive – à l'échelle personnelle, locale, régionale, mondiale – que en faisant appel à techniques ségrégatives d'une incroyable cruauté. Il ne sélectionne et valorise économiquement que ce qui entre dans ses créneaux spécifiques ; toute le reste est dévalué, pollué, massacré.

Félix Guattari, «1980 – Petites et grandes machines à inventer la vie. Entretien avec Robert Maggiori ». Les années d'hiver 1980-1985, p. 172)

1. Introducción

Hacia finales de los años ochenta y principios de los noventa Félix Guattari propone una concepción renovada de la ecología bajo la denominación de “ecosofía”. Para comprender la apertura del proyecto ecosófico de Guattari hablaré de una *ecología transversal maquínica* que se caracteriza por intentar vincular dominios vitales heterogéneos –subjetividad, sociabilidad y ambiente– desde su concepción del inconsciente como máquina. Quisiera indagar en torno a este cruce entre la concepción de las tres ecologías y la concepción maquínica del inconsciente, manifestado en el concepto de ecosofía, con el objeto de confrontar la pregunta: ¿cuáles son nuestras máquinas deseantes en una época marcada por los discursos apocalípticos, que anuncian el fin de la vida sobre el planeta, por los discursos aceleracionistas, que celebran las posibilidades aún latentes en la tecnología, y por las luchas minoritarias anticapitalistas que ocupan las calles de distintas ciudades del mun-

do? Esta pregunta interroga por la posibilidad de invención de nuevas posibilidades de vida en un entorno tecnificado, en un capitalismo voraz que nos arrastra a una crisis ecológica y política sin precedentes que, como lo muestra el epígrafe de este escrito, sin duda Guattari alcanzó a intuir hace tres décadas.

En adelante exploraré una posible articulación del pensamiento de Félix Guattari con Vilém Flusser, para continuar con el trazado de los rasgos distintivos de la ecología transversal maquínica, y terminar tendiendo un puente entre Félix Guattari y autores como Suely Rolnik, Franco Berardi “Bifo” y Eduardo Viveiros de Castro, quienes proveen de nuevas perspectivas para la lectura de Guattari hoy.

2. Máquinas y aparatos.

Resulta bastante conocido que, para Guattari, la ecosofía no corresponde a un saber particular, sino que se trata de una

propuesta que piensa en bloque e intenta actuar sobre las tres ecologías –mental, social y ambiental¹– confrontando no solo el reparto de ámbitos distintos, sino la propia ley que reparte, a saber, la ciencia occidental y su nota característica: la escisión trazada entre sujeto y objeto o cultura/historia y naturaleza. En una actualidad marcada por una crisis de las tres ecologías sin precedentes, esta ecosofía debiese apuntar a un doble objetivo: por un lado, relevar la necesidad de la *transversalización* de los saberes en el marco del Antropoceno, en este tiempo aparentemente sin porvenir que proyecta la idea de un inevitable fin empírico de la especie²; y, por otro lado, volver a subrayar el lugar del deseo y del inconsciente en los modos de vida colectiva, específicamente en la reproducción de formas de vida depotenciadas o en la creación de modos inmanentes de existencia para una refundación ético-estética de las prácticas sociales, en medio del conjunto de máquinas que conforma la mecnosfera.

Antes de analizar el carácter propositivo de esta perspectiva de la ecología *transversal maquínica* me parece necesario comenzar por disipar algunos malentendidos en torno al tópico de la “naturaleza” y la militancia verde “antimoderna”, comúnmente ligadas a la compresión habitual de la ecología. Guattari no busca un retorno a la naturaleza abandonando el entorno tecnificado para volver a un contacto “más originario”

con la tierra y las formas de intercambio de otros tiempos³; tampoco pretende refundar un nuevo humanismo, confrontando la superficialidad y artificialidad de la civilización técnica, donde reluce el medio urbano como espacio propio del hombre moderno. El autor de *Caosmosis* no persigue un retorno a la naturaleza, a su verdad que permanece oculta a los ojos del *desalmado* hombre moderno. Hombre y Naturaleza esta escisión originaria que plantea la modernidad, son productos o se hallan atravesados por lo que Lewis Mumford denominó la Megamáquina, ensamble de elementos humanos y no humanos. Lo que confronta Guattari, para decirlo con palabras de Danowski y Viveiros de Castro, es el “excepcionalismo humano”, entendido como “estado de excepción ontológico” que pone al Hombre, más allá de su animalidad, en el lugar de señor de la Naturaleza⁴.

En efecto, la ecosofía de Guattari puede ser entendida en el marco de la elaboración de un pensamiento eco-clínico, un vitalismo donde el fin no está puesto en restaurar un equilibrio perdido entre Hombre y Naturaleza tras el arribo de la civilización técnica o de la máquina capitalista moderna. Lo que discute desde sus primeros textos es que la máquina no está fuera; no es externa al sujeto, al individuo consumidor moderno, a la sociedad capitalista o al medio ambiente “técnicamente usurpado”. Tal como sostiene en su visita a Chile, la ecosofía “es una

1 GUATTARI, Félix, *Las tres ecologías*, Pre-Textos, Valencia, 1996, p. 30.

2 DANOWSKI, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *¿Hay un mundo por venir? Ensayos sobre los miedos y los fines*, Caja Negra, Buenos Aires, 2019, p. 29.

3 Cf. GUATTARI, Félix, *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stephan Nadaud*, Cactus, Buenos Aires, 2015, p. 394.

4 DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, op. cit., p. 66.

HACIA UNA NUEVA
IMAGINACIÓN POLÍTICA



expansión del concepto de ecología. ¿Por qué expandir las cosas, por qué pretender reunirlo todo bajo este concepto de máquina y de ecosistema? Porque si se tiene una visión demasiado reducida, mecanicista de la máquina, se obtendrá una concepción ecológica de carácter científico positivista, racionalista reduccionista, exclusivamente”⁵. Por este motivo todo diagnóstico y acción política debe plantearse para el escenario actual del capitalismo, reconociendo que no es posible plantear una vía por fuera de este. En otras palabras, no es posible huir hacia territorios supuestamente ajenos a su control pues el capitalismo no es algo ajeno a nosotros; el capitalismo nos produce en tanto que sujetos cada vez más involucrados con su funcionamiento. No solo es inútil huir, es necesario aproximarse todavía más. Es fundamental conocer, no solo en clave teórica sino también ética, cómo actúa y cómo nos afecta, y sobre todo reconocer las máquinas de las cuales se sirve para modular nuestra vida psíquica y nuestra existencia sobre el planeta en el escenario que traza el Antropoceno⁶.

En esa misma línea, es importante abordar el vínculo de “máquina” y “aparatos”, término ajeno a Guattari que, no obstante, puede ayudar en la tarea de analizar la modulación de la vida social y psíquica. Para ello es pertinente recoger la siguiente afirmación de Vilém Flusser:

Hemos aprendido [...] que sin el aparato y fuera del aparato no podemos vivir. Y ello

no solo porque el aparato nos proporciona los medios corporales y espirituales para sobrevivir, sin los cuales estaríamos perdidos puesto que hemos olvidado cómo se puede vivir sin ellos; ni sólo porque nos protege del mundo, que él esconde. Sino sobre todo porque el aparato se ha convertido en la única justificación y en el único significado de nuestra vida. No hay nada más allá del aparato [...] Estamos limitados a plantear únicamente cuestiones funcionales, toda vez que “vivir” significa para nosotros funcionar en el aparato y como función del aparato. [...] Por ello no tiene sentido alguno ‘liberarse del aparato’. Más allá del aparato no hay nada que hacer. Como formulación de una tesis eso significa: el aparato puede hacerlo todo, y todo cuanto el hombre es capaz de hacer fuera del aparato este lo hace mejor. [...] Resumiendo: más allá de la máquina no hay nada que hacer, pues el trabajo en sentido clásico y moderno se ha convertido en algo absurdo. Allí donde el aparato se instala, no queda más que funcionar, pura y simplemente”⁷.

Estas palabras tomadas de *Los gestos* de 1991 no solo son contemporáneas, sino que dialogan y discuten con la posición de Guattari. Para Flusser, nos encontramos en medio de una red sincronizada de aparatos, y, paralelamente, somos nosotros mismos una pieza más de ese ensamble. En ese sentido, la afirmación “nada hay más allá del aparato” precisamente refleja la condición maquínica de nuestra existencia, condición que, por ser tal, no es buena ni mala, simplemente está ahí, antes de cualquier

⁵ GUATTARI, Félix, *Las luchas del deseo. Capitalismo, territorio, ecología*, Pólvora, Santiago, 2020, p. 300.

⁶ BARANZONI, Sara, “L’eco di Guattari: ambiente, soggettività e tecnologie nel XXI secolo” en PELGREFFI, Igor, *Ecologia. Teoria, natura, politica*, Kaiak Edizioni, Roma, 2018, p. 150.

⁷ FLUSSER, Vilém, *Los gestos*, Herder, Barcelona, 1994, p. 27.

existencia colectiva o, incluso, como aquello que hace posible hablar de un “nosotros mismos”. La clave se halla, sin embargo, para Flusser en el trabajo o, mejor dicho, en la relación trabajo-aparato en el régimen de producción capitalista moderno, donde la máquina conquista un lugar privilegiado: deja de estar fuera, como instrumento, para instrumentalizar la condición humana, sin detenerse hasta borrar todo atisbo de autonomía en el ensamble hombre-máquina⁸. Esta idea es bastante próxima a lo expuesto por Marx en el célebre *fragmento sobre las máquinas de los Grundrisse*. Allí sostiene que, en la fase actual del capitalismo, la máquina no es un útil del cual se sirve el trabajador. Lejos de esto, “[l]a actividad del obrero, reducida a una mera abstracción de la actividad, está determinada y regulada en todos los aspectos por el movimiento de la maquinaria, y no a la inversa. La ciencia, que obliga a los miembros inanimados de la máquina -merced a su construcción- a operar como un autómatas, conforme un fin, no existe en la conciencia del obrero, sino que opera a través de la máquina, como poder ajeno, como poder de la máquina misma sobre aquél”⁹. Justamente, la máquina motriz no solo acompaña los movimientos de los cuerpos haciendo que se acoplen a su ritmo; encadena por completo la existencia de una época cuyo sello es estar a merced de su automatismo (en palabras Flusser, la máquina no tendría afuera). Brevemente, gracias a la máquina

motriz no solo el obrero se ve *condenado* al ocio, no tanto para convertir ese tiempo inútil en libertad de creación, cuanto para caer bajo el control de otros aparatos.

Para Guattari ciertamente la máquina posee las características descritas por Marx y Flusser. Existe una sintonía entre la máquina de Guattari y el carácter ubicuo del aparato de Flusser, al igual que con la máquina de Marx, y su poder de modelar la existencia. Sin embargo, diríamos que ese es solo un lado de la máquina, no por ello menos relevante. Para el caso sería importante distinguir dos órdenes íntimamente ligados, el de la “servidumbre maquinica” (*asservissement machinique*) y el de la “sujeción social” (*assujettissement sociale*)¹⁰. A partir del primero se afirma que, en la historia, no solo en la modernidad capitalista, los seres humanos han sido partes de grandes máquinas sociales junto a otras partes no-humanas (herramientas, máquinas técnicas, animales, etc.). En este régimen, los seres humanos animales y cosas no se distinguen de la máquina social donde *hacen pieza* o son ensamblados. Con el segundo se sostiene, en una dirección inversa, que a partir de la modernidad capitalista los seres humanos devienen propiamente individuos o sujetos de acuerdo con el rol social diferenciado que ocupan en la producción, haciéndose relevantes una serie de binarismos que operan en el conocimiento y en

⁸ Cf. Ibid., p. 26.

⁹ MARX, Karl, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, v. 2. México: Siglo XXI, 1972, p. 219.

¹⁰ DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix, Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Pre-Textos, Valencia, 2000, p. 461.

A photograph of a protest or demonstration, heavily tinted in a dark red or maroon color. In the foreground, several arms are raised with clenched fists, a common symbol of protest. The background shows a crowd of people and some buildings, though they are out of focus. Overlaid on the image is text in a bold, sans-serif font, cut out like paper and pasted onto the scene. The text reads: 'EL ESTADO' (top left), 'opresor' (middle right), 'es un' (below 'opresor'), 'Macho' (below 'es un'), and 'violador' (bottom right).

EL

ESTADO

opresor

es

un

Macho

violador

lenguaje y que configuran las representaciones: hombre-mujer; niño-adulto; trabajador-desempleado; profesor-estudiante.

Lo que interesa destacar es que, para ese individuo, provisto de un lenguaje y saberes que lo modelan en su existencia social, el mundo no humano deviene exterior y la propia “naturaleza” en su exterioridad aparece como algo maleable, mera materia prima que existe para satisfacer sus necesidades. No obstante, no nos encontramos en la edad de máquina motriz anticipada por Marx. Como señalan Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*: “Estamos ante la reinención de una máquina en la que los hombres son las partes constituyentes, en lugar de ser los obreros y los usuarios sujetos a ella. Si las máquinas motrices han constituido la segunda edad de la máquina técnica, las máquinas de la cibernética y de la informática forman una tercera edad que recompone un régimen de esclavitud (*asservissement*)¹¹ generalizada”. La conquista alcanzada por capitalismo con estas nuevas máquinas no es exclusivamente la transformación producida en la esfera del trabajo, de la ciencia o el lenguaje, sino que alcanza también la esfera del inconsciente. En breves términos, el capitalismo no se limita solo a producir mercancías cada vez más novedosas. Este a su vez produce inconsciente, controla nuestro deseo, haciéndonos actuar incluso contra nuestra propia pulsión. Introduciéndose en la esfera de producción de subjetividad, produce también una desterritorialización de la Tierra, en favor de un mercado

ampliado que coopta la gestación de nuevos territorios existenciales, nuevos valores y formas de relación sociales que no respondan al supremo valor de la competencia. Frente a esta situación, Guattari no renuncia a la creación de alternativas, no nos entrega un diagnóstico apocalíptico, sino que, como se mostrará, confía plenamente en la posibilidad de creación de nuevas formas de existencia y resistencia ante las formas depotenciadas de vida (y deseo) que circulan en el presente.

3. La ecología transversal maquínica.

La noción de Capitalismo Mundial Integrado (CMI) construida por Guattari viene a reafirmar que el capitalismo actúa no solo como productor de bienes y servicios, sino que desplaza su acción “hacia las estructuras productoras de signos, de sintaxis y de subjetividad”¹². Los efectos de este desplazamiento por tanto se hacen notar en todas las esferas de la vida, e involucran indistintamente lo cognitivo y afectivo, lo político y ecológico, luego, cualquier salida debe estar preparada para, por un lado, analizar críticamente el presente, conocer su función; por otro lado, contribuir a la invención de nuevos universos de referencia. Releva la fluidez, alcances y efectos del CMI debe acompañarse de una reinención o resingularización de la existencia. En efecto, el esquizoanálisis, como práctica teórica, apunta en esa dirección en tanto se figura como una cartografía que analiza de qué manera el deseo se encuentra maquinado o agenciado

¹¹ Ibid., p. 463.

¹² GUATTARI, Félix, *Las tres ecologías*, op. cit., p. 41)

para contribuir a la reinención de lo político y controlar la amenaza que se cierne sobre el conjunto de nuestra existencia y el planeta¹³.

La apuesta por la refundación o reinención de lo político en una expansión hacia los ejes del inconsciente y la ecología necesita producir deseos otros. Romper con los patrones dominantes de la de la vida social, sobre todo en materia de aquello que se impone como deseable en una sociedad no solo centrada en el individualismo y el consumo, sino productora y reproductora de ese tipo subjetivad; acabar en último término con el excepcionalismo humano para reinventar en bloque la subjetividad, el *socius* y el vínculo colectivo con la Tierra. Guattari apunta directamente por ello a la necesidad de aprender a pensar “transversalmente” las interacciones, la mutua afectación de la sociedad, la ecología y el inconsciente¹⁴, ya que de esa interacción o mutua afectación resulta el mundo que *somos y habitamos*. Y para ello es esencial crear cartografías que permitan dislocar la homogeneidad libidinal que se expande con el capitalismo y coapta las formas de vida sobre el planeta, de donde vuelve la vieja pregunta: por qué deseamos nuestra propia esclavitud como si se tratase de nuestra libertad. Ciertamente, las ideas, creencias y cosmovisiones, los avances de la ciencia, las representaciones que anidan en el lenguaje y las nuevas tecnologías, impactan directamente en la construcción de los mapas existenciales moleculares que los sujetos

se construyen. Esto porque las ideas y los avances de la ciencia y la tecnología, etc., no son parte de una superestructura ideológica que enmascara lo real. De tal manera que los mapas no explican o interpretan lo real, sino que lo producen.

La cartografía es comprendida por Guattari como una metamodelización, como un diagrama de los modelos vigentes de producción de subjetividad, que puede contribuir a diagnosticar y ayudar a producir acontecimientos que dislocan los procesos de homogeneización moleculares puestos en curso por el CMI. Para decirlo con palabras de *Mil mesetas*, la cartografía no solo traza el diagrama, la máquina abstracta a partir de la cual se disponen las máquinas concretas o agenciamientos de deseo, sino que contribuye a crear líneas de fuga, nuevos deseos y valores existenciales, en suma, prácticas de resistencia a nivel micropolítico como aquellas que proliferaron en todo el mundo en 2019. Lo que se juega a nivel micropolítico, en las prácticas de resistencia que crean alternativas a las novedades vacías del capitalismo, no solo la lucha contra la homogenización de la subjetividad a la que ninguna actividad humana escapa actualmente¹⁵, sino la propia posibilidad de llegar a crear cualquier cambio a nivel molar o macropolítico, contra el racismo, la xenofobia, la desigualdad social, etc.

En base a la creatividad que se juega en la resistencia y en las demandas macropolíticas actuales, adquiere relevancia la noción

¹³ GUATTARI, Félix *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires, 1996, pp. 34-35).

¹⁴ GUATTARI, Félix, *Las tres ecologías*, op. cit., p. 33.

¹⁵ ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição. Notas para uma vida não cafetinada*, n-1, Sao Paulo, 2018, pp. 116-117.

de “paradigma estético”¹⁶. Más allá de todo esteticismo, la idea de paradigma es una alternativa epistemológica al cientificismo que domina la crítica al capitalismo en cierta izquierda. Lo estético para Guattari no se restringe a la esfera de la producción artística, que se tranza como cualquiera otra mercancía en el mercado, sino que apunta a la creatividad social que emerge *desde abajo* y que tiene la potencia de crear nuevos modos inmanentes de existencia¹⁷. En ese sentido, la reinvencción de lo político se encuentra asociada no tanto a las obras o productos de los profesionales del arte, sino muy por el contrario a los pequeños gestos cotidianos, a la manera de relacionarnos a los afectos que somos capaces de crear. Volviendo a lo dicho más arriba, la reinvencción de lo político, entendida como resingularización de la experiencia, consiste en la capacidad de poner en juego un deseo capaz traspasar la subjetividad, el *socius* y la relación con el medio en este tiempo de no retorno. En efecto, la existencia sobre el planeta no solo se encuentra amenazada por el cambio climático; las relaciones sociales no solo están amenazadas por la alienación, la competencia y el individualismo como los valores imperantes del neoliberalismo, sino por un deseo incapaz de potenciar la diversidad de formas de vida sobre el planeta.

4. Filiaciones guattarianas

Al cumplirse casi tres décadas de la desaparición de Guattari, sus ideas muestran

plena actualidad. Sin embargo, la pregunta que es necesario plantearse es: ¿cuál sería la función de la ecosofía en el debate eco-político *actual* de la crítica al capitalismo? Parece clave tener presente dos funciones de la ecosofía, que me limito a enunciar. En primer lugar, renunciar a toda economía política que no considere en su teorización el papel del inconsciente en la producción capitalista y que no asuma como una urgencia en su agenda el análisis de los efectos de esta producción sobre el planeta. En segundo lugar, contribuir a crear nuevos modos inmanentes de existencia, considerando el punto de no retorno en que vivimos (destrucción del planeta, de las formas de vida social, resurgimiento de fascismos de distinta especie, etc.). La necesidad de transversalizar los saberes adquiere especial relevancia: no son las disciplinas, con sus agendas particularistas y cada vez más especializadas, las que podrán ofrecer alternativas a la crisis global que vivimos. No se trata aquí de predicar acerca de la necesidad de hacer la ciencia “más humana”. Tampoco se trata de dar a luz un Nuevo Hombre, un señor de la naturaleza más ecuánime. Más bien, Guattari como Flusser coinciden en sostener que la máquina no están fuera, ni corresponde a una prótesis (un instrumento ajeno, pero internalizado). El punto es tal vez agregar que el conjunto de máquinas, la mecosfera, opera bajo el capitalismo actual en una frecuencia letal, pues articulan el miedo y la tristeza como medida del presente¹⁸.

¹⁶ Martínez, Francisco José, *Hacia una era post-mediática. Ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari*, Montesinos, Barcelona, 2008, p. 109.

¹⁷ GUATTARI, Félix, *Caosmosis*, op. cit., p. 112

¹⁸ GUATTARI, Félix. *Las luchas del deseo*, op. cit., p. 180.

La subjetividad capitalista (individualismo, competencia, etc.) lleva a los individuos a actuar como autómatas, directamente contra su propia pulsión, contra la vida. Bajo ese presupuesto, tanto Suely Rolnik como “Bifo” Berardi han avanzado en líneas complementarias. Para Rolnik el capitalismo pone en juego un deseo reactivo que amenaza con el colapso de las tres ecologías. Existe un trauma de tal envergadura en la subjetividad en las condiciones actuales de existencia, que la principal amenaza es la producción generalizada de deseos que dejan de guiarse por el impulso de preservar la vida hasta llegar inclusive a actuar contra ella¹⁹. En efecto, prevalece en el capitalismo una micropolítica reactiva que tiende a conservar y reforzar formas de existencia que reducen la experiencia subjetiva al sujeto y la vida en su diversidad a las formas en que esta se halla anclada al presente, ya que: “‘este mundo’, aquel en el que sujeto habita y en el cual se estructura, es vivido como ‘el mundo’, único y absoluto”²⁰. Para Bifo, con el proxenetismo de la pulsión, nos instalamos de plano en una lucha por la supervivencia, ya no en la forma individual sino “dividual”: “Si quieres sobrevivir debes ser competitivo, y si quieres ser competitivo tienes que estar conectado, tienes que recibir y elaborar continuamente una inmensa y creciente masa de datos. Esto provoca un estrés de atención constante y una reducción del tiempo disponible para la afectividad. Estas dos tendencias insepa-

rables devastan el psiquismo individual”²¹. En otras palabras, la reducción de la vida a una lucha constante por la sobrevivencia produce una des-erotización de la vida cotidiana, que tiene como contraparte un investimento del trabajo como único lugar de “realización”, a espaldas del otro, más aún, contra el otro.

¿Qué hacer para confrontar esta subjetividad anclada en el sujeto, en el individuo consumidor, en el empresario de sí? Para comenzar es de suma relevancia conocer los límites de lo que llamamos ciencia o método y comprender el carácter eminente eurocéntrico de lo que llamamos Mundo y Naturaleza. Esto ciertamente no implica embarcarnos en una vuelta a la idea del buen salvaje, pero es urgente aprender de *otros* modos de hacer y pensar la vida sobre el planeta a fin de reinventar la subjetividad, el vínculo social y la relación con nuestro medio, modos que nos permitirían romper o, al menos, hacernos cargo a su vez de la impronta colonial que sostienen nuestros saberes y representaciones. Es posible aprender acerca de las perspectivas del cuidado de estas tres esferas en la América indígena, sin que ello implique forzar un retorno a un origen o a un pasado inmaculado. Con esto se trata, más bien, de alcanzar un devenir indio, como lo ha señalado Viveiros de Castro: “es posible volverse indio. La indianidad es un proyecto de futuro, no una memoria del pasado”²².

¹⁹ ROLNIK, Suely, op. cit., pp. 107-108.

²⁰ Ibid., p. 114.

²¹ BERARDI, Franco, Generación Post-Alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo, Tinta Limón, Buenos Aires, 2007, p. 179

²² VIVEIROS de CASTRO, Eduardo, Metafísicas caníbales. Líneas de Antropología postestructural, Katz, Buenos Aires, 2011, p. 207.



El antropólogo se halla en expresa sintonía con las ideas de Guattari (y Deleuze), en un trabajo inspirado y comparable al realizado en el *Anti Edipo*. En efecto, el “Anti Narciso” de Viveiros de Castro propone llevar adelante la descolonización permanente del inconsciente en antropología²³. Más allá de esto que puede sonar como un eslogan vacío, Viveiros acierta a mostrar que el punto de vista o, mejor, la perspectiva del chamanismo yace en las antípodas del saber objetivista y, con ello, del lugar de privilegio (y escindido) del hombre moderno con respecto a su relación con las criaturas no humanas y al mundo que habita (saber que acaba en la primacía del individuo socialmente pasivo o en el poder de producir individuos ecológicamente analfabetos). En dos palabras, y muy esquemáticamente, mientras que los sujetos y objetos son resultado de un proceso de objetivación o de intentar conocer la parte del sujeto que hay en el objeto o de convertir en “cosa” lo que se quiere conocer, el chamanismo efectuando el proceso inverso, busca tomar el punto de vista de la cosa que se quiere conocer. Intenta personificar o encontrar el quién detrás cada cosa o acontecimiento²⁴.

Lo interesante de poner sobre relieve es que el chamanismo no está tocado por ningún esencialismo y, por tanto, por ninguna

escisión; no existe un horizonte categorial o entendimiento que ordene y disponga el mundo para los hombres que se sirven de él; no existe un mundo como algo que esté más allá, existiendo como una cosa independiente del sujeto que conoce o del grupo humano que lo habita. Lo que existe en el chamanismo son “las multiplicidades inmediatamente relacionales”²⁵ y, con ello, diríamos, una estricta unidad diferencial y respectiva entre todas las criaturas vivientes, donde el primer dato es la mutua afectación de todo lo que vive. No obstante, contra el prejuicio que niega la capacidad teórica a los no-modernos, el perspectivismo amerindio, anclado en el cuerpo, corresponde a un ejercicio intelectual, no a otra racionalidad, sino a otra “imagen del pensamiento”²⁶ y otra antropología, que podría minar la idea y representación de la relación hombre-mundo -y con ello el hilo tensado entre sujeto y objeto, supuesto por todo el pensamiento occidental²⁷ y que ha sido determinante para la crisis reinante en las tres ecologías- y, así, alterar la propia ecología transversal maquínica de Guattari. Los pueblos indígenas, como apunta José Ezcurdia, “proveen a la filosofía de los afectos que le otorgan un carácter material, por lo que esta deja de reducirse a la mera figura de filosofía de Estado [...]”²⁸. Pero, más incluso más allá de la filosofía, cuando el devenir indio es

²³ Ibid., p. 14.

²⁴ Ibid., pp. 40-41.

²⁵ Ibid., pp. 56.

²⁶ Ibid., pp. 61-62.

²⁷ VIGNOLA, Paolo, “Geofilosofía sin sombras. El grado cero de un pueblo por venir” en Las artes de Gilles Deleuze Procesos artísticos, creaciones y experimentaciones, UArtes Ediciones, Guayaquil, 2018, p. 153.

²⁸ EZCURDIA, J. (2019). “Spinoza indio: hacia la crítica deleuziana a la modernidad capitalista”. La Deleuziana. Revista online de filosofía. Dossier Primer coloquio red estudios latinoamericanos Deleuze & Guattari, p. 110. <http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2019/10/Ezcurdia.pdf>

pensado como el inconsciente de los saberes de occidente y de la sociedad que ha nacido bajo su amparo, puede comprenderse que volverse indio puede significar no una huida imaginaria hacia el pasado, sino un acto en el nivel de producción de incons-

ciente (que confronta la homogeniedad de los modos de semiotización en el capitalismo) para abrir un futuro o, mejor aún, un nuevo campo de posibles.

/S

REFERENCIAS

Baranzoni, Sara, "L'eco di Guattari: ambiente, soggettività e tecnologie nel XXI secolo" en Pelgrefi, Igor, Ecología. Teoría, naturaleza, política, Kaiak Edizioni, Roma, 2018.

Berardi, Franco, Generación Post-Alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo, Tinta Limón, Buenos Aires, 2007.

Danowski, Déborah & Viveiros de Castro, Eduardo, ¿Hay un mundo por venir? Ensayos sobre los miedos y los fines, Caja Negra, Buenos Aires, 2019.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Pre-Textos, Valencia, 2000.

Ezcurdia, José "Spinoza indio: hacia la crítica deleuziana a la modernidad capitalista" en La Deleuziana. Revista online de filosofía. Dossier Primer coloquio red estudios latinoamericanos

Deleuze & Guattari, 2019. <http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2019/10/Ezcurdia.pdf>

Flusser, Vilém, Los gestos, Herder, Barcelona, 1994, p. 27.

Guattari, Félix Caosmosis, Manantial, Buenos Aires, 1996.

Guattari, Félix, ¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stephan Nadaud, Cactus, Buenos Aires, 2015.

Guattari, Félix, Las luchas del deseo. Capitalismo, territorio, ecología, Pólvara, Santiago, 2020.

Guattari, Félix, Las tres ecologías, Pre-Textos, Valencia, 1996.

Martínez, Francisco José, Hacia una era post-mediática. Ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari, Montesinos, Barcelona, 2008.

Marx, Karl, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, v. 2. México: Siglo XXI, 1972.

Rolnik, Suely. Esferas da insurreição. Notas para uma vida não cafetinada, n-1, Sao Paulo, 2018.

Vignola, Paolo, "Geofilosofía sin sombras. El grado cero de un pueblo por venir" en Las artes de Gilles Deleuze Procesos artísticos, creaciones y experimentaciones, UArtes Ediciones, Guayaquil, 2018.

Viveiros de Castro, Eduardo, Metafísicas caníbales. Líneas de Antropología postestructural, Katz, Buenos Aires, 2011.

DE ESCASEZ E INVISIBILIZACIÓN:
NOTAS PARA UNA EMERGENCIA
DE LA NATURALEZA

Alexander
Ganem

I

La promesa del progreso, sobredimensionada por la caja negra del discurso capitalista, establece un inicio conveniente para encadenar posteriores elucubraciones ideológicas y hacerlas pasar por proposiciones no solo válidas sino también verdaderas, de tal manera que, poner el mundo de cabeza apelando a recursos invisibilizadores y sesgos ideológicos, son caminos ya comunes para romper la posibilidad de apreciar la unidad económico/política de la vida en sociedad en el mundo de las mercancías.

II

La naturaleza, parte constitutiva de esta unidad, aparece en el entramado básico sobre el cual se montan, en su versión más orientalizada, toda clase de hipótesis sobre la incompletitud y la evanescencia universal del ser, así como la integración y la superación de la contingencia de los entes en su camino hacia la iluminación meta-material. No así en el mundo llamado occidental, para el que lo constitutivo de la naturaleza está precisamente en su condición negativa, es decir, en su carácter imposibilitador de la completitud de la cultura, en el sentido en que ella es definida por la modernidad capitalista en su afán totalitario de acumulación. Pero esto no es suficiente. No puede alcanzarse una comprensión de la unidad crítica

negativa de la naturaleza si ella misma no es presentada por la cultura moderna y capitalista como escasez constitutiva.

III

Si algo define la relación del mundo occidental con el mundo natural, es precisamente aquella condición que desborda cualquier posibilidad de una reconciliación hedonista y ritual con los orígenes (posibilidad relegada en su momento al espacio de la estética romántica o, en la actualidad, al estridentismo rimbombante y efectista del catastrofismo salvífico hollywoodense). Esta condición es la escasez, núcleo ontológico del marco normativo de la hybris economicista que define la realización productiva de la modernidad. No por casualidad, es precisamente ella y no otra, la condición sine qua non que aparece en la definición (neoclásica) de lo económico como teoría: la ciencia de la elección en medio de condiciones de escasez. Sin embargo, este supuesto no es otra cosa más que eso precisamente, un punto de partida auto-justificatorio a partir del cual asentar otras “verdades necesarias”. En verdad, como lo señalara Bolívar Echeverría en su ensayo “La modernidad como decadencia”, el intento del capitalismo por mantenerse en su propio ser, implica una tarea de ocultamiento de sus “limitaciones”, esto es, del carácter “incompleto” y por ende “deformado” de sus

modalidades de transformación del mundo. Dicho ocultamiento solo puede ser posible a partir de la creación de una escasez artificial que le permita justificarse a sí mismo “como mediador indispensable del revolucionamiento de las ‘fuerzas productivas’”. Es en la escasez que el capitalismo se presenta a sí mismo como necesario, asegurando que es precisamente su lógica y no otra, la que puede dar respuesta a todo aquello que se presenta en el reino de la necesidad que él mismo impulsa violentamente.

IV

El punto de partida debe ser analizar el moderno factum de pensamiento que concibe a la naturaleza como una exterioridad cuya ontología es la escasez. La naturaleza es el objeto por excelencia ante la mirada y la actividad productiva del ethos realista. Hueca por antonomasia --sin constitutividad trascendental más allá de su salvajismo y su carácter preponderantemente negativo ante la cultura--, es tan solo fuente de los valores económicos existentes; presa de las manifiestas necesidades de producción de valor de la “verdadera” fuente de la riqueza social: el trabajo, para el que la naturaleza no es otra cosa que materia potencial para la realización productiva de la entidad mercancía.

V

Es en este contexto, del específico metabolismo del cálculo de utilidad y su producción de valor, que la naturaleza se presen-

ta como lo otro, fuereño, que habita en un mundo extraño al ser (a la cultura) y que niega a este cuando exhibe sus aspiraciones de esencialismo totalizante. La moderna coseidad de la naturaleza acompaña a la deriva esencialista del canon epistémico occidental, contrario a la idea de una dispersión y variabilidad constitutiva de lo real. El humano se ve a sí mismo como la unidad incontrovertible que es materia del ser como universo, a partir del cual se desprenden todas las significaciones pensables (sea así en Bacon, en Descartes y en Kepler, por citar tres ejemplos clásicos), extensible metafísicamente en todo lo que va entrañándose como extensiones nuevas de cultura. Tal camino de carga de significaciones que se suman tanto a los conceptos como a sus agrupaciones en campos discursivos y sus prácticas asociadas, conforman una infraestructura de modalidades interpretativas específicas que versan sobre la existencia de lo que emerge en el conjunto de lo real, y que por ello se despliega adquiriendo, sobre la marcha, un metabolismo propio, asociado a los otros metabolismo conjuntivos que lo circundan. Más este proceso, aunque no carente de creatividad y despliegues técnicos, implica la invisibilización de la unidad económico/política en cuyo seno la naturaleza se presenta como la verdadera fuente de la riqueza social.

VI

En esta preponderancia estructurante de un universo ideológico que produce a la naturaleza como cosa *entre cosas*, con miras a salvaguardar tanto el metabolismo como

HACIA UNA NUEVA
IMAGINACIÓN POLÍTICA



las mutaciones históricas y adaptativas de los ciclos de reproducción capitalista, olvida que la fetichización de la cultura no es más que el ocultamiento de la conjunción material entre *mundo* y *cosmos*, donde mundo y naturaleza se relacionan en términos de una continuidad, que, a su vez, contiene a la materia como extensión del cosmos, siendo precisamente esta materia aquella sobre la cual la cultura tiene su proceso de despliegue. Así, “la naturaleza es la totalidad de entes no-culturales comprendidos en el mundo, que sin dejar de ser parte del cosmos como cosas reales, tienen por fundamento de su sentido el proyecto histórico del mundo” (Enrique Dussel dixit). De esta manera, se pretende concluir, a contrapelo del instrumentalismo fetichista de la economía política vigente, que la naturaleza no solo es un real dentro del mundo, sino que además posee esencia y sentido; en otras palabras, la naturaleza es un ente distinto de los entes culturales que hacen parte del mundo y, por tanto, en conjunto con el trabajo y el capital, está en el origen (mitificado) del progreso de la civilización moderna y capitalista. Es, como se dijo arriba, la base constitutiva de la producción de mercancías y, por tanto, en un nivel más profundo, de la cultura mediada por la valorización del valor.

VII

Es ante los ojos de esta ontología invisibilizadora de los múltiples procesos de reproducción del mundo de la vida, en su devenir signífico/material, que el “comportamiento negativo” de la naturaleza sigue resultando

extraño y amenazante. Solo así puede persistir la maldad de la naturaleza, emanada de su producción como entidad epistémicamente ancilar. Y es desde esta fetichización de la naturaleza y de su proceso de subsunción total, que ella es relatada en la trinidad económico/política de neoliberalismo/crecimiento/sustentabilidad. El suyo, es un largo texto (el de la modernidad capitalista) narrado no sin una fascinación y un terror mediatizados por el espectáculo, donde la natura (a través de los mass media), se presenta a sí misma preñada de un destructivismo efectista y bárbaro, negador de lo humano en cuanto este es el motor que hace pervivir la lógica de la fábrica.

VIII

Ya abandonado el cinismo nihilista del posmodernismo, y confrontados al macro-relato de la economía-política que acompaña la crisis epocal del presente, podemos apreciar la urdimbre normativa de un marco donde la escasez constitutiva sigue definiendo la relación entre hombre, natura y técnica. La tecno-ciencia reedita esta relación. En lo que el fetichismo ve como consecuencia del progreso moderno, los hitos tecno-científicos (biotecnología, ingeniería genética, neurociencias, etc.), se presentan como una reedición de la religión de ese progreso, pues todo lo que ante nuestros ojos se presenta hoy como potencial revolución en las posibilidades de manipulación/explotación económica “innovadora” de la naturaleza, se publicita también como la real posibilidad de alcanzar la conquista de la anhelada unidad de lo real (en clave capitalista)

frente al caos y a la escasez de la naturaleza. La moderna religión de la tecnología alcanza así el más paroxístico de sus anhelos de Otro mundo con la tecno-ciencia: un mundo que extienda indefinidamente, más allá de los límites concretos que la carga terrestre supone para la producción, el reino de la necesidad.

IX

El pensamiento que tiene a la naturaleza como su objeto recreado predilecto, ha traspasado el umbral baconiano para regresar a una suerte de marejada teologicista con las tecno-ciencias, que se parapetan en verdad como un punto de no retorno, en dirección de nuevas formas de mercantilizar, ad *infiniutm*, los múltiples entes, en nombre del triunfo de una lógica de descabezamiento, la más violenta y destructiva que haya

existido, de todo aquello que de historia subyace en el mundo natural, que es, en última instancia el mundo que habitamos. ¿Qué significa habitar el mundo? Significa ser en el concreto de concretos que es el mundo, síntesis de múltiples determinaciones y por tanto unidad de lo diverso. Es el camino del verbo vuelto carne en la *praxis* de la habitabilidad. Es decir, el *bin* (soy), el *bist* (eres), y el imperativo *bist* (sé), que en términos ontológicos, implican que el hombre es en tanto habita. Y este habitar, si no hemos de seguir cortando la rama del árbol sobre el que estamos sentados al abrigo siniestro del cálculo de utilidad, parafraseando a Hölderlin, ha de ser poético.

/S



JEAN LUC NANCY,
PEQUEÑA CONFERENCIA
SOBRE EL AMOR

Traducción de
Lucila Ojea

I. Presentación de la traducción

La Pequeña conferencia sobre el amor (*Je t'aime, un peu, beaucoup, passionément... Petite conférence sur l'amour*) del filósofo Jean-Luc Nancy se inscribe en el ciclo "Pequeñas conferencias" organizado por Gilberte Tsai en el Nuevo Teatro de Montreuil, en las afueras de París. El adjetivo "pequeñas" no busca, en realidad, describir las conferencias, sino que se vincula con el tipo de público al que están dirigidas: niñas y niños (a partir de diez años) que, desde el año 2001, acuden a la cita los días sábados por la tarde para escuchar y dialogar con personas adultas dedicadas a disciplinas diversas, apasionadas por la literatura, la ciencia, la filosofía, la gastronomía o la música. La consigna es que la persona que tenga a cargo el tema de discusión se dirija efectivamente a niñas y niños con el objetivo de atravesar barreras generacionales y dar lugar al acontecimiento de un verdadero diálogo.

Muchas de estas "aventuras orales" han sido publicadas por la editorial Bayard en la Colección Pequeñas Conferencias. En el texto de presentación de dicha colección, incluida en todos los ejemplares que la componen, se alude a las emisiones radiofónicas de Walter Benjamin destinadas a jóvenes, escritas y pronunciadas para la radio alemana entre 1929 y 1932. Estas

"historias radiofónicas para niños" del filósofo alemán, publicadas tardíamente en 1985 bajo el título *Ilustración para niños* (*Aufklärung für Kinder*) por la editorial de Rolf Tiedemman, constituyen la fuente de inspiración de la colección de Bayard.

Jean-Luc Nancy ha ido al encuentro del acontecimiento filosófico con niñas y niños en distintas ocasiones y con motivo de temas diversos. Todos esos encuentros fueron publicados por Bayard y, si bien algunos han sido traducidos y publicados en español, *la Pequeña conferencia sobre el amor*, de la cual presentaremos aquí algunos fragmentos, es inédita.

¿Qué es el amor?, ¿qué es la locura, la pasión, el descubrimiento en el amor?, ¿hay comunidad en el amor?, ¿de dónde viene el amor? son algunas de las preguntas que despliega este texto. En él se puede apreciar un lenguaje que busca ser comprendido por personas "pequeñas" sin renunciar a la profundidad filosófica del pensamiento del autor, refiriéndonos permanentemente a conceptos nodales de su obra, como el de *comunidad*. Las preguntas de los niños y el diálogo espontáneo del filósofo con el público, nos sitúa frente a la relación irrefutable, aunque una y otra vez negada por la tradición filosófica, entre filosofía e infancia.

II. Traducción

(...) Para hablar de esto pensé en aquel juego infantil “te quiero, poquito, mucho, apasionadamente, con locura, para nada”¹. Esta canción está quizás ya olvidada en nuestros días. ¿La conocen? [*asentimiento del público*]. Claro que sí. Es una canción que se recita deshojando una margarita, arrancamos los pétalos unos tras otros diciendo “te quiero, poquito, mucho, apasionadamente, con locura, para nada”, y continuamos según la cantidad de pétalos. Cuando deshojamos una planta de margarita, los pétalos son más numerosos, entonces hacemos trampa y los arrancamos de a muchos. Por supuesto, nos las ingeniamos para terminar en “apasionadamente” o “con locura”.

Investigando sobre esta canción me di cuenta de que este juego es conocido por jugarse con uno mismo. Si no hacemos trampa, si tomamos el primer pétalo y continuamos respetando la cantidad de pétalos, este juego es una manera de consultar a la suerte. Podemos decir, “ella o él me quiere, poquito, etc.”

La idea de suerte es interesante porque el encuentro amoroso se da siempre por azar, aquel o aquella que amamos la conocemos necesariamente por azar. Ciertas personas se conocen de manera organizada, cada vez se habla más de encuentros amorosos que se realizan a través de organizaciones, pero a fin de cuentas, siempre existirá una parte de azar. (...)

Dejemos aquí el azar y volvamos al orden de esta pequeña canción. Está admirablemente bien construida, no parece tener importancia, pero su construcción es muy fina, todo está allí.

Te quiero poquito, mucho: ya saben que esto no es amor. Si alguien les pregunta si lo quieren y responden “sí, te quiero mucho”, ya lo han decepcionado. Esto significa que “te quiero” es absoluto, tenemos que decir “te quiero”, punto. No podemos cuantificarlo.

(...) Te quiero poquito, mucho quiere decir: me gustas, estoy contento de conocerte, de hacer cosas contigo, pero el acento está completamente puesto en mí, yo doy mi apreciación y es por eso que puedo decir poquito o mucho o, incluso, realmente mucho. Pero cuando digo “te amo”, no puedo poner ninguna medida, no puedo decir si es más o menos. Al contrario: “te amo” es absoluto, quiere decir, en latín, separado de todo, separado de toda medida, de toda comparación. Esto nos indica algo importante: el verdadero amor comienza más allá de toda posibilidad de establecer cantidades, grados, o de hacer comparaciones.

Desde el momento en que podemos establecer cantidades, hacer comparaciones, estamos solos en la cuestión. (...) En el amor somos dos. A partir del momento en que somos dos todo es completamente diferente, no existen grados de preferencia. El uno

¹ NT: en francés este dicho es un poco diferente que en castellano: “Je t’aime un peu, beaucoup, passionnément, à la folie, pas du tout”. Esto es importante para la exposición porque el autor analiza cada figura de la frase. Por eso decidí respetar el orden y la literalidad en las partes de la frase. Por otro lado, en español existen tres verbos distintos para traducir el verbo “aimer” del francés: “amar”, “querer”, “gustar”. Todas las veces que aparece la cita del dicho he mantenido el “te quiero” del español. En el resto de los casos he intentado respetar el sentido singular de cada aparición de “aimer” en el texto.



se dirige al otro y si el otro también responde “te amo”, entonces las dos personas han entrado en una relación única que no puede decir que Juan y Leila se aman más que Kevin y Roberta. Si esto tuviera sentido, entonces ninguna de las dos parejas se ama realmente, o tal vez están en una gran relación de amistad. Existen todo tipo de amistades, de ternuras pero de lo que no se trata es de dos seres que se eligen el uno al otro de manera absoluta.

Ya no estamos en la comparación ni en el “esto me gusta”. Por supuesto, nos gustamos el uno al otro, pero se trata de algo distinto.

(...) Sigo con el tercer momento del dicho: “apasionadamente”. Apasionadamente, ¿qué es la pasión? La pasión quiere decir que padecemos, algo nos pasa que se opone a la acción. El amor nos llega, no lo padecemos como un castigo, un accidente, una molestia, esto puede querer decir que lo recibimos, lo acogemos con placer. Pero lo recibimos, nos viene del otro, de afuera.

Recibimos el amor incluso cuando lo damos. Esto es lo importante. Cuando amamos, damos amor al otro pero lo que damos es algo que nosotros recibimos de afuera, quizás del otro, fuera de su relación consigo mismo y de nuestra relación con nosotros mismos. El amor viene de ninguna parte y de todas partes, y nos permite dirigirnos a otro siendo tomados por él o ella. Somos tomados por aquello que él o ella tiene de absolutamente único; y no por sus cualidades, porque él o ella es simpática, bella, inteligente, astuta, por no decir adinerada.

(...) Esta diferencia entre lo que alguien es y lo que alguien tiene, entre ser y tener, es

muy importante aquí. Amamos un ser, reflexionen dos minutos sobre aquél o aquella que ustedes aman, ustedes ya saben que aman que esa persona exista y no porque tenga determinadas cualidades físicas u otras más profundas. Todo eso cuenta, pero el hecho de que esa persona exista es más importante.

(...) La caricia es el gesto damos a quienes queremos, aquellos a quienes acordamos el mayor valor. Esto nos indica dos cosas: se trata de dar un valor, de acordar un valor único a alguien y de completar los gestos que corresponden a este valor. ¿Cuáles son los gestos que le corresponden? Justamente, no existen gestos que correspondan a este valor en el orden del tener. Podemos ofrecer regalos, es sabido que ofrecemos regalos a quienes amamos. (...) Pero sabemos que los regalos pueden no corresponder a ningún amor, e incluso enmascarar una ausencia de amor. El regalo puede traducir el “querer” pero también puede no traducir nada de nada, o simplemente las ganas de mostrar que he hecho sacrificios terribles para regalar un collar, un diamante, qué sé yo.

El gesto del amor es necesariamente la caricia que no es enseguida la caricia sensual sino la caricia que muestra que me dirijo al ser del otro, a su presencia. La caricia es un tocar que expresa una afección particular. Evitamos tocar a las personas desconocidas, en el metro nos tocamos lo mínimo posible, a veces estamos obligados a tocarnos pero es por la compresión. Y por otra parte, si tocamos a alguien puede ser interpretado como un acto de seducción, por mímica de acercamiento amoroso.

La caricia nos enseña que lo que cuenta en el amor es la presencia del otro, el tocar del

otro y en cierta manera nada más.

¿Qué quiere decir esta pura presencia y nada más? Significa que la única cosa que cuenta es que el ser del otro esté en mí, inseparable de mí.

En el amor, el otro no se transforma en mí, no se identifica conmigo, pero los dos son inseparables, no pueden vivir el uno sin el otro, sin ser uno siendo justamente dos.

Esto no ocurre sin riesgo, no sin grandes riesgos. Podemos equivocarnos y confundir la imagen del otro tal y como la vemos, con la realidad del otro que es necesariamente diferente. Todo ejercicio del amor consiste en hacer idas y vueltas entre el otro real y la imagen tan fuerte que tengo de él.

(...) El amor abre un gran riesgo pero ese riesgo está a la altura del valor increíble que le damos a un otro. Damos ese valor increíble porque lo necesitamos, porque recibimos algo. El amor nos dice que jamás estamos realmente bien cuando estamos solos, no estamos hechos para estar solos, como no estamos hechos para estar en grandes grupos. Eso no quiere decir que con el otro estamos simplemente "bien": pero con él o ella sabemos que "pasan cosas". Estamos hechos para estar en relación con otro o con otra con quien "pasan cosas"- algo nunca definible, sino una verdadera relación en el sentido fuerte de la palabra. No estoy diciendo que todos estemos hechos para pasar toda nuestra vida con una sola y misma persona. Es cierto que esto es lo que afirma el amor, "amor para siempre", nos juramos amarnos para siempre y luego a veces todo se termina tres días después: pero esto forma parte del

riesgo de este compromiso absoluto.

Pasemos a las dos últimas etapas del dicho, "con locura, para nada".

Con locura, ya estoy dentro. Hay una especie de locura en el riesgo, en el involucrarnos, en el hecho de querer, de dar al otro y de recibir del otro un valor más allá de todo valor. Salimos de todo lo que es razonable en las relaciones entre las personas, nos comprometemos más que en cualquier otra circunstancia. Nos abrimos, avanzamos, nos exponemos a mucho, es muy difícil saber en qué momento el otro pide demasiado. ¿Tengo razón en pensar que él o ella me pide demasiado o soy yo que no sé ir lo suficientemente lejos? Esto es extremadamente delicado, peligroso y difícil. Esta relación tan fuerte y única entre dos personas es muy difícil, cada uno corre un riesgo muy elevado porque cada uno debe deshacerse de su contentamiento de sí mismo, de su cerrazón sobre sí mismo, de lo que llamamos narcisismo.

Mi tranquilidad se ve amenazada, el amor no me deja tranquilo. Pero cuando la intranquilidad entusiasta se vuelca hacia la intranquilidad angustiosa, ya no va más.

Al límite del amor se encuentra la posibilidad de destruirse el uno al otro. El sueño de los amantes en todas las grandes leyendas es el de morir juntos como Romeo y Julieta. Frecuentemente las viejas parejas que han vivido toda su vida juntos pueden sentir el deseo de morir juntos. Es muy duro para esas viejas parejas pensar que uno sobrevivirá al otro y continuará solo en la vida. La idea de morir juntos quiere



decir que la muerte sería quizás el solo medio de estar completamente juntos, mientras que, por el contrario, no existe nada más vivo que el amor.

Pero hay también una especie de locura cuando el amor pide demasiado. El amor que entusiasmo y exalta, puede terminar por pedir demasiado al otro y a uno mismo, es una locura pero una locura que ofrece su verdadera medida, una medida no mesurable. El amor pide al otro al mismo tiempo una libertad total y una pertenencia total. En este sentido, la demanda del amor es contradictoria. Hay que hacerle frente...

En el juego de la margarita siempre esperamos caer en "con locura". Apasionadamente no está nada mal. Pero justo después de "con locura", caemos sobre el "para nada", porque todo puede detenerse, romperse sin razón, tal como ha llegado. Esto no quiere decir que a la primera contrariedad, hay que darse por vencido; si nos damos por vencidos es porque no era amor. Pero si la contrariedad es más grande y duradera, puede que sea necesario y justo detenerse.

El "para nada" de la canción quiere decir que el amor, incluso el amor más verdadero, siempre puede perderse. Jamás está garantizado; si un amor estuviera garantizado entonces no sería amor.

Hacemos promesas, "te lo prometo, te lo juro" - siempre se jura en el amor. Pero sa-

bemos, como lo decía un gran filósofo fallecido hace algunos años, Jacques Derrida, que las promesas no existirían sin la posibilidad de no ser mantenidas.

La promesa deja la posibilidad de no ser mantenida. No es un contrato, no existe un contrato de amor sino un juramento. Por el juramento me comprometo, es decir que quiero mantenerlo y, sin embargo, cabe la posibilidad de que no lo mantenga, y eso no sería necesariamente una falta. Esta es otra cuestión - la cuestión de "quién tiene la culpa" si aquello se rompe. Quizás nunca hay, o rara vez hay, una simple culpa, la culpa de uno o de otro. Sino tan sólo la fragilidad esencial, la temible fragilidad y dificultad del amor.

Sin embargo, la gran palabra del amor es la fidelidad. Pero otra vez, esto no quiere decir que si el amor se detiene o si uno engaña al otro, es la culpa de alguien. Pero nada impide que la palabra del amor sea la de fidelidad, que viene de la misma familia que la confianza. (...) El prometido, la prometida quiere decir aquel o aquella que promete, que da su confianza, la fidelidad que requiere de la fe. En otra época, para decir "comprometerse en el amor", decíamos "dar su fe a alguien". No se trata de un compromiso de hacer esto o aquello, sino ante todo de ser con el otro, para el otro, en una relación única con lo que el otro es y con el hecho de que el otro sea².

² Agrego aquí algo que mientras hablaba he dejado de lado porque el tiempo había transcurrido y había que detenerse. Según mis notas, hubiera continuado diciendo que esta fidelidad al compromiso no es sólo una cuestión de sintiendo ni de deseo. Los sentimientos y deseos siempre tienen su propia vida, pueden ir y venir, desaparecer o reaparecer, conducirse hacia otras personas diferentes de aquella con la que estamos comprometidos. Esto puede llevar a la ruptura, que puede ser la solución menos mala. Pero esto puede también conducir por el contrario a saber mejor lo que hemos comprometido, a reconocer mejor al otro en su unicidad, en su singularidad, y cómo mi compromiso forma parte de esta singularidad.

Preguntas y Respuestas³

[Niña] Leí en algún lado que amar era esencialmente querer ser amado y quería saber si era verdad.

Es verdad y no lo es. Todo es tan difícil en ese terreno. Amar, por supuesto, es querer ser amado, es una demanda, si yo le digo a alguien “te amo”, le estoy pidiendo que me ame. Deseo que el amor del otro me elija, me reconozca como único. Puedo vivir mi declaración de amor de modo tal que esta demanda y esta espera tomen la delantera. Pero a pesar de todo, cuando digo “te amo”, también pido lo que doy. No hay que decir que cuando amo lo doy todo sin esperar nada a cambio. No. Hay que decir que, en el amor, el don y la demanda son indiscernibles.”

[Niña] Usted habló en un momento del amor a uno mismo, y a veces se dice que primero hay que amarse uno mismo para amar al otro.

Yo no diría que hay que comenzar por amarse uno mismo, pero definitivamente no hay que detestarse a sí mismo.

Hay que aclarar lo que quiere decir amarse a sí mismo. Muchas discusiones filosóficas y espirituales giraron entorno al amor de sí. Una forma del amor de sí mismo es un repliegue sobre sí, como preferencia dada a sí mismo respecto de los otros, lo que se llama egoísmo, y que no puede realmente llamarse “amor”.

Existe otra forma del amor de sí mismo en la cual nos relacionamos con nosotros mis-

mos como con un otro. En el amor somos dos, entonces también es necesario ser dos en el amor de sí mismo. Hay que amar en sí mismo la posibilidad de amar a otro. Ahí no me prefiero a mí mismo, tampoco es un repliegue sobre uno mismo, no tengo una relación negativa conmigo mismo, de odio o de olvido, sino que tengo confianza en mí como alguien capaz de amar a un otro.

[Niña] ¿Se puede hablar de amor cuando no es recíproco?

Paradójicamente sí. Yo puedo amar realmente a alguien que no corresponde a mi amor, es posible que ame verdaderamente a esa persona, que haya adivinado o tocado en ella, algo que ella misma ignora, a lo que no quiere o no puede dar acceso. Mi amor no es falso, porque se dirige realmente al otro. La respuesta del otro no es la respuesta articulada, dicha, sino que se encuentra en esta verdad que yo sé respecto de la otra persona. Esto es difícil y largo para detallar. Podríamos decir que cuando declaramos un amor y el otro no se lo espera, esta declaración de amor revela al otro la posibilidad que tiene de ser amado o amada y de amar. El amor no es algo que tengo en mí como una disposición, conocida, preparada. No, el amor debe serme revelado. Yo declaro mi amor porque el otro me ha revelado mi amor, incluso si no me dijo nada en absoluto, algo vino silenciosamente a tocarme y a escondidas del otro. En ese momento, le digo “te amo” y toco en ella o él aquello mismo de donde ha venido mi amor. El otro puede no saber y no responder. Porque sólo puede responder

³ Me pareció interesante indicar si la pregunta fue formulada por una niña o por un niño. Cuando el intercambio se establece con la misma persona, no está señalado.

“yo también” si ya estaba listo para decir “te amo”; como puedo hacerle descubrir que, en el fondo, era lo que él o ella esperaba.

[Niña] ¿Por qué hay que decir “te amo” para que el otro lo sepa?

Es una muy buena pregunta, a veces lo decimos sin decirlo, lo demostramos, lo manifestamos. “Te amo”, en cierto sentido, tiene la ventaja y la desventaja de decirlo, de articularlo en palabras, pero en una palabra que justamente dice mucho más de lo que es capaz de explicar. Si alguien te dice “te amo” y tú le pides que te explique lo que quiere decir, te dirá “mira, no lo sé, te encuentro muy bella, muy buena, me gustaría besarte”. Si le respondes “claro, ¿pero qué más?”, el otro no logrará explicarlo. Por el contrario, el comportamiento de aquel que está enamorado puede decir mucho, lo remarquemos o no. Es una manera de estar atento a la persona, de cuidarla, de tener atenciones, para no hablar de regalos. Se dice con frecuencia que existe una mirada enamorada, de la cual a veces nos burlamos. Hablamos de ojos enamorados, antes decíamos “des yeux de merlan frit” (ojos de merlán frito). Cuando se ama, se es un poco ingenuo, uno se deja sorprender, no prestamos atención a las personas que están alrededor, estamos extáticos, de cierta manera no vemos nada más. Pero más allá de los “ojos de merlán frito”, la mirada de una persona enamorada puede decir mucho.

Luego, decimos “te amo” porque estamos cansados de que el otro no entienda nada. Puede ser que el otro haya entendido bien pero que ella o él espere que sea dicho. Si no está dicho, en cierto modo, no está, o quizás el amor está aquí como sentimiento amoroso pero no como compromiso. Si no hemos

dicho “te amo”, no hemos dicho nada. Si le dices al otro que es muy atento, muy bueno, “pero entonces estás enamorado”, él responde “no, para nada...”, porque no se quiere comprometer. “Te amo” ya es un juramento, una palabra formidable de la que tenemos miedo. Cuando decimos “te amo”, queramos o no, estamos jurando algo.

[Niño] ¿Por qué a veces el amor nos hace dudar de la fidelidad del otro?

Tu pregunta es sobre los celos. El amor nos hace dudar de la fidelidad del otro porque la fidelidad es la fe jurada y no descansa en eso. Estamos necesariamente, al menos al principio, en la inquietud, nos preguntamos si el otro responde realmente a nuestra expectativa, si se involucra de la misma manera que nosotros. Jamás tenemos prueba o garantía de ello. Esta inquietud constitutiva es normal, constitutiva del amor. El amor es frágil y temeroso por naturaleza. Los celos son también un sentimiento devorador, terrible, que puede desarrollarse de manera muy peligrosa porque alguien celoso puede romper una relación a causa de unos celos infundados. ¿Por qué es así? Porque en el amor queremos que el otro sea completamente nuestro, este sentimiento es exclusivo. El pasaje entre el ser y el tener es continuo, no podemos separarlos, yo quiero ser con el otro y quiero también poseerlo. La posesión forma parte del amor, nos poseemos mutuamente. Por poca cosa que genere en mí ese deseo de posesión, luego yo quiero poseerlo todo, no quiero ni si quiera que el otro salga cinco minutos. Algunos celosos pueden estar locos. Si el otro sale a comprar pan, le preguntan: “¿dónde estabas, con quién te encontraste?”. Existe un estado enfermizo de los celos. Más

tarde, podrás leer un autor como Proust que conoce mucho sobre los celos enfermizos. Esta enfermedad es el desarrollo de algo natural en el amor. Sin ir hasta las grandes enfermedades de los celos, éstos nos amenazan a todos, sobre todo cuando somos jóvenes, porque somos más inseguros, tenemos miedo de que el ser amado se deje seducir por otros. No podemos estar seguros de ser la más o el más seductor(a), - y sin embargo el amor está más allá de la seducción, del “gustar”, he tratado de decirlo.

[Niña] ¿Usted piensa que el amor puede ser eterno?

Primero, por deformación profesional, porque soy filósofo, le pediría hacer un uso correcto de la palabra eterno. Eterno no quiere decir sempiterno. La eternidad no es lo que los escolásticos del Medioevo llamaban la sempiternidad. La sempiternidad es lo que dura para siempre. Eterno quiere decir que está fuera del tiempo. Conocen la canción que cantaba Dalida, La historia de un amor eterno y banal. Pero el lenguaje corriente habla siempre de amor eterno, entonces detengo aquí mi pequeño señalamiento pedante.

Por supuesto que un amor puede ser eterno. Nuestra idea y nuestra imagen del amor lo representan como algo eterno. Un amor puede ser eterno, fuera del tiempo, ha comenzado y ya no tiene nada que ver con la duración.

El juramento de amor contiene la idea de que el amor dura para siempre y eso no puede ser de otra manera, no podemos decir “te amo por tres meses”. Lo que llamamos amores de verano y que llenan las revistas. Las

porquerías del tipo “Para ti” hablan de los amores de verano y les dan consejos. Allí encontramos toda una moral, una ética, una estética, según la cual esto es normal, nos vamos de vacaciones, salimos con un chico o una chica, ni si quiera por tres meses, sino por dos semanas, una semana. Sin ningún compromiso. Eso no es amor, sino seducción, “te amo un poco, mucho”..., aún si lo coloreamos con pasión. Para que un amor dure para siempre, hace falta mucha gracia dada por las circunstancias, mucha fuerza, es preciso que algo (¿pero qué?) permita relanzar, continuar, porque un amor puede sobrevivir a crisis, a infidelidades.

El año pasado murió un filósofo, sociólogo, André Gorz, puede ser que algunos adultos aquí hayan escuchado hablar del libro que publicó un tiempo antes de morir. Murió con su mujer, se suicidaron juntos, habían decidido que se matarían cuando estuvieran muy enfermos, muy viejos, y lo hicieron. Su libro es una carta a su mujer, cuenta su vida juntos, se ve muy bien que este amor de toda una vida era muy fuerte, ya que escribe hacia el final de su vida, cuando eran muy viejos, que él la ama aún físicamente, que ama su cuerpo, que ama acariciarla. Su compromiso político común, por el cual se conocieron, jugó un rol muy importante, además del amor del uno por el otro compartían una causa, un ideal, una lucha.

[Niño] ¿Y qué hay de los amores imaginarios?

¿Te refieres a cuando imaginas que amas a alguien?

Sí.

¿Pero una persona que existe o no?



Puede existir en la imaginación o en lo real.

Un momento, esos son dos casos muy diferentes, tú imaginas, por ejemplo, que estás enamorado de Lara Croft [el niño hace una mueca] – no, ella no te gusta. ¿De Cenicienta?

No, ¡no hablo de personajes!

¿Te imaginas enamorado de alguien que conoces?

Sí, eso.

Esto reúne el caso de la pregunta “¿podemos amar sin ser correspondidos?”. Te gusta imaginar que amas a tal o cual persona pero no quieres decirle, no puedes decirle o bien ya sabes de antemano que no tendrás una respuesta positiva. En tu imaginación, ¿te imaginas diciendo “te amo” o no?

No.

De acuerdo, me aventuro a inmiscuirme en tu cabeza, o en tu cuerpo, pero podríamos decir que haces del otro una imagen y que te gusta imaginar su presencia pero no es cuestión de ir y decirle. Esto es muy interesante y tiene que ver con lo que hemos dicho hace un rato. En el amor operamos una división del otro. En la medida en que somos llevados hacia la persona amada por toda suerte de cualidades y de particularidades, hacemos de ella una imagen que llevamos en nosotros. Esta imagen, incluso si toma rasgos que pertenecen a la persona, se despega necesariamente de la persona real, y puede haber un desfase, un conflicto, porque la persona real va a revelarse no siendo únicamente

la imagen que de ella tengo en mí, o porque la he idealizado demasiado. Al mismo tiempo, amamos a una persona real, esto es muy delicado.

Una solución para evitar los conflictos es contentarse con la imagen, pero creo que en algún momento te das cuenta de que sólo se trata de una imagen. De todos modos, hay que decir que incluso cuando amamos a alguien real, amamos también una imagen, y es preciso que las cosas vayan en ambos sentidos, que la persona real vaya hacia la imagen y que la imagen vuelva a la persona real. ¡Buena continuación a tu imaginación!

[Niña] ¿Queremos necesariamente amar?

No. Eso no es tanto una cuestión de voluntad. Pienso que es muy difícil y muy raro que haya alguien que no sea llevado por el deseo de amar. Si alguien no lo es ni una vez en la vida, eso se revela una dificultad, un límite. Pero, lo he dicho y he insistido, el amor en primer lugar nos viene, nos es enviado desde afuera. Toda la tradición ha representado el amor como una fuerza, un dios que lanza flechas. En la medida en que esto es así, es raro que el amor no llegue pero eso no significa que nosotros lo querramos. Si no experimentamos ninguna voluntad, ningunas ganas conscientes de amar, está muy bien, sólo hay que esperar y en general llega.

[Niña] ¿Como podemos saber si es la persona adecuada, la que amamos verdaderamente?

Justamente, ¡no podemos! Aunque siempre tenemos un cierto número de elementos para juzgarlo: todas las propiedades de una persona, desde su aspecto hasta su carác-

ter. Luego, el hecho de que no conocemos a cualquier persona, sino que estamos en un campo de encuentros posibles que depende de cómo vivimos, de la apertura que los padres dan a los niños, que puede ser amplia o reducida a un cierto medio. Entonces, no estamos desprovistos de razones para elegir, al contrario, hay muchos datos y mucho de lo cual no somos conscientes – pero, aquello que nos empuja a desear o nos atrae, lo que nos hace desear se nos escapa. ¿Por qué a alguien le atraen más las rubias, las bajitas, las menuditas? La pregunta es infinitamente sutil y, de hecho, irresoluble. Sabemos todos que algo en ciertos rostros, en ciertos rasgos encuentra en nosotros un eco. Esto es inanalizable hasta el final. Todo esto constituye condiciones que no permiten decir si esta persona es la adecuada, porque hay muchos que son morochos, tienen este tipo de inteligencia, de bondad, de encanto. Pero es porque existe ese riesgo y esa suerte que es bello: nos inclinamos hacia lo desconocido, hacia el misterio.

Por otra parte, no existe la persona adecuada en un lugar, porque eso sería desesperante. Si existiera una decena de “adecuados” posibles que hubiera que encontrar, y luego elegir uno, el amor se convertiría en un juego de sociedad.

Hay otra cosa: al mediar el hecho de que esto responde a alguna de mis disposiciones, de mis expectativas, de mis deseos, a partir del momento en que declaro un amor a alguien y esta persona también tiene un conjunto de datos que le hacen responder, la declaración misma del amor, el hecho de amar va a transformar esta persona, va a ponerla en relación con el amor mismo y va a cambiar-

la. El amor cambia enormemente a la persona amada, tanto como a la persona que ama.

Sabemos que el amor cambia, decimos que él o ella debe estar enamorada cuando le encontramos un comportamiento extraño, particular. Este cambio es una de las múltiples facetas de lo que nos hace reír en el amor – nos reímos: “¡está enamorado!”- porque estamos todo el tiempo inclinándonos hacia este nudo tan misterioso y potente. Detrás de esto se esconde algo importante: el amor cambia a una persona. Un filósofo escosés del siglo XVIII, Hume, ha escrito algo magnífico: la belleza de una persona es el efecto en esta persona del sentimiento que tiene de ser deseada. Esta idea es magnífica, es el antídoto a la belleza de las revistas. Se da vuelta la tontería, o la media tontería, según la cual el sapito encuentra su sapita o bien que el amor es ciego. Esto no es para nada así: el amor vuelve bella a una persona. No hay que pensar en los modelos de las revistas, la belleza de una persona es lo que hace que ella esté dispuesta a entrar en una relación, a presentarse a sí misma. Una persona es inasimilable a cualquier modelo cánon o imagen que sea. Es por eso que la imagen del amor imaginario no debe alejarse demasiado de la persona real.

[Niña] Cuando alguien está enamorado de varias personas, ¿se puede decir que está realmente enamorado?

Esta pregunta es muy delicada, yo diría que no, creo que no. Enamorado de varias personas en una simultaneidad perfecta, no lo creo. Pero es posible que en una relación de amor bien particular, otra persona pueda tener lugar con toda otra calidad, toda otra tonalidad. Esto recorta la pregunta a ¿es la



persona adecuada? Esta pregunta se hace con frecuencia y es dolorosa, difícil de resolver porque es verdad que la elección singular de una persona puede producirse para varias. Para aquel que está enamorado de varias personas, puede no existir conflicto si es capaz de apreciar esta gran diferencia de tonalidad. Es como si yo dijera, me gusta mucho escuchar Miles Davis pero también Stockhausen y Mozart, sin que esto genere conflicto. Pero no existe conflicto porque Miles Davis, Stockhausen y Mozart no tienen ninguna relación entre ellos, no son personas sino obras. Cuando son personas, cada una me demanda estar enteramente con ella. La pregunta es: ¿puedo estar enteramente varias veces? Les dejo reflexionar.

[Niña] ¿Por qué algunos adultos dicen que los niños no pueden amar?

Yo pienso que los niños aman y están necesariamente en el amor. Cuando un niño viene al mundo debe ser considerado en sí mismo, como ese ser único e irremplazable que es. Eso es amar a un niño, y los padres están ahí para eso. Un niño tiene una necesidad absoluta de ser amado, de ser considerado en su unicidad para vivir. No solamente los psicólogos y los psicoanalistas lo saben, sino también los médicos. Un niño que esté solamente bien cuidado pero al que no se le ofrezca ningún signo de afecto, al que no se lo acaricie, al que no se lo quiera, corre el riesgo de tener desórdenes psíquicos muy graves, seguramente se volverá muy enfermo. Un niño necesita amor, que el amor de los padres sea más o menos logrado es otro problema. Los niños deben saber que es muy difícil para los padres amar bien a sus hijos. Es muy complicado dirigirse a la persona única que es este niño porque también de-

bemos hacerlo entrar en determinados marcos, y los padres proyectan imágenes sobre sus hijos, ellos querrían que se conviertan en esto o aquello y, frecuentemente, los niños hacen lo contrario. Lo que es totalmente normal, los niños deben afirmarse.

Un niño sabe entonces lo que es el amor porque en retorno del amor que lo considera por aquello que él es, por su unicidad, necesita dirigirse a una madre, a un padre, a personas que ocupan un lugar único para él. Se encuentra ya en la relación de amor, pero el pequeño no puede aún comprometerse en el amor.

Se dice que la edad de siete años es la edad de la razón, y que da mucho miedo a los niños porque creen que deben entonces volverse razonables. Pero esta edad designa también otra cosa, el niño ya no tiene necesidad de estar solamente sostenido por la relación con esos adultos que se dirigen a su ser único, sino que deviene un poco autónomo. Se podría decir, entonces, que la edad de la razón es la edad del amor.

Las preguntas que algunos hicieron muestran que a esa edad, los niños pueden comenzar a sentir amor. Al mismo tiempo, es una etapa, existen otras para llegar a la edad donde razonablemente podemos comprometernos realmente. Pero hay que saber que como lo ha dicho Freud, el fundador del psicoanálisis: en toda la vida los hombres no dejan de nacer. Puedo decirles, yo también, que tengo sesenta y siete años, que seguimos siendo niños por mucho tiempo y que encontramos siempre nuevas etapas a partir de las cuales podemos decir que ahora deberíamos realmente ser capaces de comprometernos.

/S

DISENSO

REVISTA DE PENSAMIENTO POLÍTICO

DISENSO

REVISTA DE PENSAMIENTO POLÍTICO