

la sobrevivencia cínica de la subjetividad



sergio rojas

la sobrevivencia cínica de la subjetividad

sergio rojas



1° edición: noviembre de 2013.

1° reimpresión: octubre de 2014.

la sobrevivencia cínica de la subjetividad

© sergio rojas

registro propiedad intelectual n° 234.570

derechos reservados

primera edición

santiago de chile, 2014

imagen portada: *santiago 1987* de enrique zamudio

cuadro de tiza ediciones

cuadrodetiza@gmail.com

cuadrodetiza.wix.com/cuadrodetiza

**la sobrevivencia cínica
de la subjetividad**

La sobrevivencia cínica de la subjetividad¹

*Todo el mundo desea una utopía
y el mercado libre no es una utopía;
es simplemente la realidad.
Y a la gente no le gusta la realidad.
Yo los comprendo.*
Guy Sorman

*El liberalismo económico
es la ampliación del campo de batalla,
su extensión a todas las edades de la vida
y a todas las clases de la sociedad.*
Michel Houellebecq

El fenómeno de la mundialización, esto es, la tendencia del capital a producir una lógica que hegemoniza en el orden de lo imaginario todos los ámbitos de las actividades humanas, tiene como rendimiento una subjetividad cínica, que se alberga en la certeza de que «no hay opción». Certeza cínica que no consiste en una forma de comprender la realidad, sino al contrario: es una *renuncia a la comprensión*. He aquí el núcleo del cinismo contemporáneo: la paradoja de constituirse «sujeto» ejerciendo la renuncia a hacerse sujeto, afirmando la propia nihilidad. Incluso el coeficiente crítico de la desnaturalización en las artes,

¹ Este texto fue escrito en el marco del proyecto de investigación «Políticas del sujeto: malestar en la cultura, salud mental y vida cotidiana en Chile», desarrollado por las facultades de Ciencias Sociales y Artes y el Instituto de Comunicación e Imagen de la Universidad de Chile, y patrocinado por la Iniciativa Bicentenario Juan Gómez Millas.

que permitía leer las obras en clave emancipatoria, hoy suele manifestarse como una ingeniosa retórica de la des-ilusión. Sobrevivencia paradójica de la subjetividad, que descansa en haber anticipado la *indiferencia de la facticidad*. ¿Cómo se habría producido esta curiosa evidencia, a saber, la evidencia de que existimos hoy en un mundo en el que *no hay opción*?

Por una parte se trata del fin de las certezas que protagonizaron desde la política el siglo xx, pero la incertidumbre que sigue a esto parece vivirse ahora desde la débil convicción de que ya no son posibles las certezas. Esta sería la última certeza, que cierra el futuro en lugar de abrirlo. ¿Cómo fue esto posible? ¿Es el liberalismo económico la expresión de la *naturaleza* misma? La idea base del libre mercado, tal como se encuentra en el «estado de naturaleza» hobbesiano (la guerra de todos contra todos), es algo en sentido estricto inimaginable. El mismo Hobbes precisó que se trataba de una ficción, de una hipótesis explicativa. ¿Cómo ha llegado progresivamente a conformarse un cierto «sentido común» respecto de la naturalización totalizante del libre mercado? El problema no es el mercado, sino la tendencia a disolver toda cuestión valórica en relaciones de oferta y demanda y en las lógicas asociadas a la producción de bienes de consumo.

El individuo es hoy el destinatario privilegiado de la oferta de insumos simbólicos en el mercado de las identidades estéticas, pero, a la vez, el orden social requiere que el individuo se adapte y normalice su insatisfacción ejerciendo un sostenido *aplazamiento*

de sus expectativas de *realización*. El *deseo de otra sociedad*, característico del tiempo de la política de posiciones y de la articulación colectiva de subjetividades, ha sido permutado –en el tiempo del mercado y el individualismo– por el permanente *deseo de ser otro*. Como afirma Fernando Blanco en *Desmemoria y perversión*: «Frente a la ausencia de solidaridad (...), en medio del avance del hiper capitalismo, los individuos se vuelven más y más sujetos auto orientados, sin bases materiales para anclarse simbólicamente en el espacio social» (35). El fenómeno de la «despolitización» expresa por ahora el desenlace de la idea moderna de individuo.

La aparente pérdida de relevancia de la política (por ejemplo, cuando se contraponen las características de la persona con sus convicciones ideológicas) implica el *agotamiento de las representaciones* que habían servido tanto a la normalización del conflicto como a su extrema visibilidad en los momentos de máxima inestabilidad social. En consecuencia, la despolitización significaría hoy una cierta *invisibilidad del conflicto*, dado que sus manifestaciones tienden a considerarse como inherentes a la «naturaleza» humana contenida en los individuos. En cierto sentido, la apariencia de una sociedad «despolitizada» reside en la idea de que construir la *comunidad de individuos* (el gran oxímoron de la modernidad) es algo que «no tiene solución», y que en esa circunstancia límite emerge la «naturaleza humana». El neoliberalismo se presenta entonces como la *civilidad de los deseos*, autorregulados en la sociedad del

consumo. El liberalismo, con su fundamento moral en el individuo, se transforma en la ideología del neoliberalismo, en cuyos índices macroeconómicos el individuo ha desaparecido.

El principio de la autorregulación del mercado expresa la ficción de un orden político que habría suprimido *todo tipo de trascendencia* que pudiese sostenerse todavía como fundamento. El resultado es un *clima* de apoliticidad. La idea de lo apolítico toma su realidad de la despolitización. No se trata solo del primado de un orden social, económico y tecnocrático que regula las relaciones «entre» los individuos, sino del patrón que hace posible la *autoconciencia del individuo* y, en eso, el nacimiento del «yo». El individuo se socializa debiendo subjetivar su propio malestar por no ser correspondido. En este proceso, la idea de *persona* es el principio articulador de la subjetividad individual, y opera a partir de un conflicto imposible de solucionar. Lo que se denomina la «interioridad» de la persona, por una parte, *contiene* (conserva y reprime) la fuerza de disolución de lo social; pero, por otra, la misma fuerza o principio de esa contención es constituyente de esa interioridad. El ser persona es un dispositivo fundamental de subjetivación en una época en que el malestar no puede expresarse en una voluntad ideológica transformadora de lo social en su conjunto.

«Se podría decir [escribe Roberto Esposito en *El dispositivo de la persona*] que, dentro de cada ser vivo, la persona es el sujeto destinado a someter a la parte de sí misma no dotada de características racionales, es decir, corpórea o animal» (26). La vida de la

persona acaece en esa diferencia que le encarga a la subjetividad, en nombre de la razón: la tarea de someter aquella parte extraña a lo racional y que nunca podría llegar a transformarse en racional. Lidiar con lo irracional es aquí el *mérito* de la persona. Esta nace confrontada con aquella opacidad que la separa de sí misma; debido a esto, la subordinación de lo no-racional es precisamente la tarea que la constituye. Y no solo ha de contener ese fondo irracional que es el cuerpo –sede de apetitos no «socializados»–, sino que debe además *representarlo*; contener el cuerpo consiste en representarlo, en hacerlo propio y hablar en su nombre. El sujeto-persona habla por otro, pero en el entendido de que llegar a *ser para uno mismo* implica poder hablar por otro, habiéndose liberado de la «ciega necesidad» a la que está en principio sometido el cuerpo, es decir, aquello en nombre de lo cual la persona habla.

La *persona* es la ficción de la soberanía del individuo: «Persona es lo que mantiene una parte del cuerpo sometida a la otra en la medida en que hace de ésta el sujeto de la primera» (Esposito 65). Considerando que, en el ejercicio de la soberanía, el sujeto requiere de una realidad trascendente sobre cuyo coeficiente de «resistencia» pueda ejercer su capacidad de decisión, una división interna sería inherente a la subjetividad individual. Persona llega a ser el sujeto que *ha vencido o sometido algo en sí mismo*, pero ello no puede implicar, a su vez, la aniquilación de esa alteridad, porque se trata de un poder que está siempre *en ejercicio*. Dado que la

soberanía que define a la persona consiste en una operación de sometimiento interno (en virtud de la cual el sujeto se hace de *su* cuerpo), dicha soberanía residirá en el derecho a *hablar en nombre de otro en el sujeto*, y en ello se cifra el proceso del ser humano que llega a convertirse en *persona*. El cierre autorreflexivo constituyente de la subjetividad es el punto de conquista del sujeto como soberanía: la instancia a partir de la cual alguien puede decir «yo» y hablar desde esta íntima unidad intangible. El sujeto-persona es el *producto* de ese ejercicio de dominio sobre un inextinguible anhelo de totalidad, circunscrito a los límites de una individualidad autocentrada.

Cuando la subjetividad, en su cotidiana sobrevivencia, es asediada por procesos que tornan fácticamente irresistible la violenta organización de la realidad, siente la obligación de hacerse parte de esa misma realidad, de entenderla y colaborar, para no terminar siendo aniquilada por ella. «Se inculca al individuo [escribía Horkheimer], desde sus primeros pasos, la idea de que sólo existe un camino para saber manejárselas en este mundo, el de abandonar la esperanza de una máxima autorrealización» (153). Esa misma resignación, que relega al individuo hacia una especie de «fuera» de lo social, es al mismo tiempo un elemento fundamental en su iniciación social. La subjetividad individual deviene así *funcionaria de lo Real*, porque esta es la única posibilidad de hacerse un lugar en medio de un pre-potente campo de fuerzas que actúa en la absoluta intercambiabilidad

de los individuos en el mercado. *Nada ni nadie es imprescindible.*

La subjetivación es el proceso de hacer ingresar la facticidad de lo real en los parámetros de comprensión (percepción, consentimiento, afectos, conocimientos, etcétera) de la experiencia del sujeto. Así, lo que se subjetiva no es propiamente «el mundo», sino el exceso apenas contenido en el mundo, su intensidad, su horror. El sentimiento de la individualidad en la sociedad contemporánea es, antes que íntimo gozo de una inédita autonomía, la angustia de hallarse en un universo indiferente a su singular existencia. Como señaló el sociólogo Danilo Martuccelli, lo que angustia al individuo hoy no es la pregunta por el sentido de la existencia, sino su precario seguro de salud, la inestabilidad laboral y una gran incertidumbre respecto de lo que será su jubilación. El asunto de la subjetivación es, pues, la imposible experiencia de lo real, una experiencia que carece de códigos, porque excede el patrón categorial del sujeto: la experiencia insólita de que no existe el mundo o de que no existe un lugar para el sujeto en el mundo. En este sentido, el régimen de la *representación* ha sido inherente al ejercicio político, considerando incluso su coeficiente utópico como un recurso destinado a acotar los principios de organización de lo social a una escala finita de deseos e intereses humanos.

La *representación* política es aquí la subordinación de la facticidad (como pura exigencia y necesidad) al orden del bien como idea –no solo de lo deseable, sino también de lo verdadero–, siempre en el plano

de la subjetividad, pues en esto consiste la subjetivación. Se trata en cada caso de representarse *lo real*, de elaborar en el orden significativo un núcleo de indeterminación alojado en el presente, y esta misma representación es política, porque articula lo real mediante el reconocimiento de posiciones y fuerzas en conflicto. Entonces se comprende lo real como el lugar de un combate esencial e inagotable entre representaciones. Lo que se denomina «la ideología» ha sido, por lo tanto, un elemento necesario para la experiencia comprensiva del mundo en el sujeto contemporáneo. Así, como señala Alain Badiou, los grandes proyectos políticos del siglo xx no podrían calificarse hoy –desde un presente que se complace en proyectar sobre su pasado inmediato una desazonada lucidez– de meras «ilusiones»: comprender lo real ha consistido en comprender el «conflicto primordial» que lo constituye. En Chile, el estatuto explícitamente político de las representaciones adquirió máxima gravedad durante el período del gobierno de la Unidad Popular de Salvador Allende, en el cual los sujetos colectivos no solo determinaban sus tareas políticas inmediatas en conformidad a una perspectiva histórica, sino que la propia autocomprensión política de la subjetividad exigía reconocer cuál era su posición en un presente cuyo «conflicto primordial» la cargaba de densidad histórica. El entusiasmo modernista que animaba a la militancia desbordaba las condiciones concretas de una modernización en crisis. El golpe militar de 1973 hizo acontecer de manera insoslayable la *imposibilidad histórica*

de la comunidad, como si se hubiese tratado hasta ese momento, paradójicamente, de una historia que había carecido desde siempre de un desenlace que fuese histórico. Se inauguró así el tiempo de una modernización sin modernismo.

En su novela *Jamás el fuego nunca*, Diamela Eltit ha reflexionado sobre lo que podría denominarse la *derrota de la historia*: «Este es un día distinto, de una época carente de marcas, un siglo que no nos pertenece y que, sin embargo, estamos obligados a experimentar y en este siglo parece todo irreal o prescindible, sí, prescindible» (23). El pasado comparece en la novela como un tiempo protagonizado por ideas en combate, y los cuerpos eran el soporte de esos afanes ilustrados, la encarnación de las ganas que iban a revolucionar el orden dominante, cuerpos totalmente aptos para las grandes y exigentes tareas que la historia por venir les asignaba. No se trataba solo de trabajar con la historia, sino de generar las condiciones revolucionarias para que la historia acaeciera, para que el sentido mismo del devenir se manifestara. Eso es lo que no ocurrió. La modernización del país implementada por la dictadura de Pinochet, con un soporte maestro en las políticas de privatización, promovió en todas las dimensiones la mercantilización de las relaciones entre los individuos.

Leyendo la tradición de la filosofía política, Roberto Esposito señala en *Categorías de lo impolítico* que «es justamente la adquisición para lo político de todos los ámbitos de la vida lo que determina un desenlace de progresiva neutralización, y por lo tanto de exclusión

del conflicto del orden “civil”» (30). La realidad del individuo en la actualidad es producto de esta exclusión del conflicto. Por una parte, la interioridad *contiene* la fuerza de disolución de lo social, pero, por otra, la subjetividad individuada habla desde esa fuerza apetente, habla *en nombre de ella*, demanda, exige, cede, negocia, aplaza. El nombre de esta organización de la subjetividad es «persona».

En el marco de lo que se denomina «despolitización», asistimos hoy a la emergencia de una realidad de magnitudes inéditas y poshumanistas. La «despolitización» como crisis de la representación implica el agotamiento de determinadas formas de subjetivación. Esto genera una paradoja: la despolitización (forma que adopta la hegemonía totalizante de lo económico) puede dar lugar a cierto desarrollo del pensamiento «crítico» (desnaturalizante) porque los dispositivos de subjetivación se exhiben ahora como tales, al mismo tiempo que opera como una «emancipación» en la des-ilusión. Es la crítica capturada y potenciada hoy por el mercado: una forma de pensamiento cínico que transversaliza el lenguaje de la despolitización y de las actuales formas del pensamiento crítico. La despolitización de la realidad en la fase actual del neoliberalismo se relaciona con el hecho de que las representaciones dejan de ser una instancia de *subjetivación* de lo real, sirven más bien al *consumo*. El individuo ya no quiere transformar la sociedad, sino transformarse a sí mismo, permanentemente.

De acuerdo con el concepto de «segunda modernidad» de Ulrich Beck, en la sociedad del riesgo global acaece el tránsito desde un tipo de sociedad ordenada bajo el imperativo de la seguridad, hacia otro tipo de sociedad donde se impone el paradigma de la incertidumbre. La pregunta que nos hacemos es ¿de qué modo puede la subjetividad hacer ese tránsito? La cuestión fundamental no es, en lo inmediato, si acaso resulta posible todavía satisfacer esa necesidad de seguridad y protección, sino esta otra: ¿contra qué se trata de proteger el individuo en la actualidad?, ¿contra el terrorismo? Pero si es efectivo que, como ha señalado Mario Vargas Llosa a propósito del caso de Edward Snowden, «en Estados Unidos (...) una mayoría aprueba que la inteligencia norteamericana grabe las conversaciones privadas» (28), entonces la libertad del individuo no sería tanto «lo defendido», sino más bien aquello *en nombre de lo cual* se despliega la defensa por obra de los servicios de inteligencia.

Tal vez el cinismo corresponda hoy a una nueva forma de subjetivación: la subjetivación en la época del agotamiento de la experiencia, poniendo en ejercicio un *realismo* destinado a autoinhibir las expectativas. «Psicológicamente [señala Sloterdijk en su *Crítica de la razón cínica*] se puede comprender al cínico de la actualidad como un caso límite del melancólico, un melancólico que mantiene bajo control sus síntomas depresivos y, hasta cierto punto, sigue siendo laboralmente capaz» (33). El cinismo opera como subjetivación de la propia lucidez crítica devastadora, un antídoto de la subjetividad contra

la voluntad de ser sujeto. En uno de los capítulos de la serie *Los Simpsons*, Homero Simpson le dice a Billy Corgan, integrante de la banda de rock The Smashing Pumpkins: «¿Sabes? Mis hijos piensan que eres fantástico. Y gracias a tu música depresiva, han dejado de soñar con un futuro que no puedo darles».

En la época del mercado el interés individual sería, pues, el único fundamento ideológico para el orden social. En consecuencia, *el estado de naturaleza es el individuo*, cuya característica primordial consiste en la *ausencia de vínculo*, como si en lo esencial el individuo –o algo *en el individuo*– no fuese social. Esto hace posible pensar un *germen de insociabilidad* en el hombre y también las condiciones conforme a las cuales la «naturaleza» del hombre (ese germen de insociabilidad) ingresa en el estado de sociedad.

Una producción literaria en la que el individualismo ha sido conducido al extremo del cinismo es la del escritor francés Michel Houellebecq. Un crítico se refirió a él como «atleta del desconcierto, experto en nihilismo, virtuoso del *no future*». La cuestión que recorre sus novelas es el fin de la humanidad, pero no debido a una catástrofe, sino que habiendo los hombres desembocado en un individualismo sin salida y glorificado por la civilización occidental han arribado a la pregunta: *¿esto es todo lo que había, no hay algo más?* Sus personajes experimentan el dolor de sobrellevar una existencia sin proyectos –por cierto muy lejos de la angustia existencialista que encontráramos en *Los caminos de la libertad* de Sartre–. En Houellebecq el individuo se afirma en la

precariedad de su ser haciendo consciente, y de manera descarnada, su absoluta desvinculación de los demás seres humanos: «Yo no soy bueno [expresa el protagonista de *Plataforma*], no es uno de los rasgos de mi carácter. Lo humanitario me da asco, y por lo general la suerte de los demás me importa un bledo; ni siquiera recuerdo haber experimentado alguna vez el menor sentimiento de *solidaridad*» (264). De esta manera, el sujeto transforma la triste condición a la que ha sido conducido a lo largo de su vida en una soberana «manera de ser» (un *ser* al fin y al cabo). El sujeto *dice que es* así, afirma su naturaleza en el lenguaje –genera un tipo de positividad, un *desde donde* observar la afanada y deseante cotidianeidad de los demás–, acaso para olvidar la negatividad que a veces lo inquieta: «¿[P]or qué nunca había manifestado una verdadera pasión en toda mi vida?» (30). Este desapasionamiento constitutivo hace del individuo un turista, un voyerista de la condición humana que carece de todo referente valórico desde donde juzgar lo que ve. Es así como los personajes de Houellebecq llegan a reducir toda motivación al inmediato y simple deseo de satisfacción individual, sobre todo de tipo sexual. Pero el universo genital de Houellebecq es la cínica expresión de individuos que son a la vez incapaces de amar y de estar consigo mismos. Este universo de egocentrismo genital es, pues, fatalmente onanista.

Encontramos una buena ilustración del cinismo contemporáneo en la película *Wall Street II: el dinero nunca duerme* de Oliver Stone, en la conferencia que Gordon Gekko pronuncia en la Universidad de

California en Berkeley. Gekko comienza su exposición diciéndole a la audiencia de jóvenes estudiantes: «Todos ustedes están condenados... pertenecen a la generación NI: ni ingresos, ni trabajo, ni activo». Luego de describir la catástrofe, expone su *darwinismo social*: «La codicia, a falta de una palabra mejor, es buena; es necesaria y funciona. La codicia clarifica y capta la esencia del espíritu de evolución. La codicia en todas sus formas: la codicia de vivir, de saber, de amor, de dinero, es lo que ha marcado la vida de la humanidad». Gekko finaliza diciendo: «El sistema financiero no funciona. ¿Cómo transformar el mal en algo que nos beneficie? Se los diré en tres palabras: compren mi libro».

El cínico dice aquello que supuestamente «todos ya sabíamos» pero que no habíamos querido asumir, porque una aparente sociabilidad se habría establecido a partir de un silenciamiento cómplice con respecto a determinada realidad. En este sentido, el decir cínico pone en cuestión la «comunidad cómplice», que consiste en una especie de sociabilidad edificada en la hipocresía. Por esto la incomodidad que provoca: pretende poner de manifiesto una insobornable *incomunicabilidad* (in-comunión) constitutiva del *ser ahí* de lo social. No procede simplemente revelando una verdad secreta, ignorada o incomprendida, sino exponiendo al destinatario a su propia «mala conciencia». Pone en cuestión formas tácitas de sociabilidad sobre las cuales se han establecido contratos, acuerdos, compromisos, cooperaciones, adhesiones, etcétera, empujando a su destinatario hacia el corazón vacío de

su propia individualidad, enfrentándolo a su secreta falta de convicciones. Comprendido de esta manera, el cinismo exhibe un viso de ejercicio «crítico» porque, en efecto, la desnaturalización que caracteriza al pensamiento crítico parece ahora consumarse en la desilusión que trae consigo la actitud cínica. Sin embargo, el cinismo opera más bien como una neutralización no solo del pensamiento crítico, sino de lo que cabe considerar como *pensamiento* en general.

El decir cínico disuelve la comunidad basada en convenciones, pero la irreverencia cínica es ante todo *estética*, pues su rendimiento radica en hacer lugar a la desilusión que ya anida subrepticamente en el ánimo y el pensamiento de los ciudadanos. A diferencia del irónico romántico, el cínico no quiere destacarse respecto de la media, no persigue levantar la genialidad de su propia individualidad por sobre la mediocridad de los ingenuos. Por el contrario, *el cínico habla en nombre de un cierto sentido común*. Se puede pensar que es *realista*, porque su decir se pretende terapéutico contra cualquier idealización. Sin embargo, la realidad «descarnada» que el cínico hace emerger resulta imposible de vivir, y el «sentido común» que el tono de sus sentencias convoca a su favor resulta ser también un saber imposible. La *performance* del decir cínico trae consigo *un tiempo sin futuro*.

¿Cuál es el sentido del ejercicio crítico cuando la regla es la diferencia en el mercado de las identidades? ¿Cuáles son los rendimientos críticos de la lucidez en una «época» en que la transgresión estética es la norma? Hoy el riesgo para el ejercicio público

de la lucidez es el cinismo. En el «contexto» actual –caracterizado por la globalización de la economía de mercado, la informatización de lo social en redes y el denominado «fin de las ideologías»–, la subjetividad es enviada a vivir formas abstractas de individualidad, elaborando signos de referencialidad y sentidos de pertenencia a partir de los restos de una modernidad agotada. El poder desnaturalizante del pensamiento crítico tiende a mimetizarse con la actitud desilusionante de lo cínico. En el marco de la radical desorientación de un sujeto que se reconoce todavía en una cierta tradición humanista, ya no se trata solo de buscar nuevas soluciones para el malestar «del individuo», sino de preguntarse en qué medida se trata de un malestar *en* la individualidad. ¿Es el individuo, en su radical desvinculación, la «última frontera»?

En Chile, un momento clave en el ingreso del país a esa temporalidad que se desarrolla en ausencia de las luchas por el sentido (silenciadas por la rebelión de los consumidores) fue el *paso* de la dictadura a la democracia, a finales de los años ochenta. La estrategia de la campaña del «No» tuvo como objetivo dar *expresión* a un sujeto colectivo que se constituía a partir de la idea de que las cosas podían llegar a ser absolutamente diferentes. Esto fue lo que se plasmó en el eslogan «Chile, la alegría ya viene». El sentido de esta frase no fue una ingenua *representación* del futuro, posplebiscito, sino que provenía de una radical contraposición entre la demanda de libertad ciudadana y las condiciones políticas y policiales

existentes en el país. Esta contraposición generó un enorme *potencial de subjetividad*, que fue también un *potencial de futuro*, porque no tenía su centro de gravedad en el presente, sino en «lo que vendrá», un tiempo que se anticipaba muy diferente, un país en el que *habría lugar para todos*. Hay quienes, con irónico cinismo, preguntan: «¿Qué sucedió con esa alegría que no llegó?». Pero la fiesta colectiva que provocó el triunfo del «No» en las urnas tuvo otro sentido. La presencia de Pinochet en la existencia de los chilenos había llegado a hacerse algo siniestramente cotidiano, sin embargo a partir del 5 de octubre de 1988, era un hecho que dentro de poco el dictador ya no estaría más en el poder. En consecuencia, el futuro inmediato de Chile era algo de pronto para todos *irrepresentable*. La alegría en las calles expresaba el entusiasmo por un futuro *no mediado por la representación política*.

El año pasado se estrenó en Chile la película *No* de Pablo Larraín, que narra la histórica campaña del plebiscito de 1988. La película sugiere que el triunfo del «No» fue ante todo el éxito de una campaña publicitaria, lo cual anticiparía, ya en esos años, el clima de consumo, superficialidad y alienación que caracterizaría al presente neoliberal de Chile. Es este un caso ejemplar de una producción estética con pretensiones críticas, la que en el ejercicio de una distancia «lúcida» ha devenido cinismo.

En el artículo «*The Matrix*, o las dos caras de la perversión», Slavoj Žižek relata la siguiente anécdota: «Cuando vi *The Matrix* en un cine de barrio de Eslovenia, tuve la oportunidad única de sentarme al lado del espectador ideal para la película, es decir,

de un idiota: un hombre que rozaba la treintena, sentado a mi derecha y, tan absorto en la película, que constantemente molestaba a los otros espectadores con exclamaciones como: “¡Dios, la realidad no existe!”» (1). La observación de Zizek resulta muy pertinente al problema que nos ocupa, porque la idea de que «la realidad no existe» no es solo una inferencia narrativa a partir de la trama de la película, sino que se trata del producto de un *razonamiento intelectual*, en cuya historia reconocemos –como señala el mismo Zizek– a la Escuela de Fráncfort, el psicoanálisis lacaniano, el pensamiento New Age y hasta la *República* de Platón y su alegoría de la caverna. Es decir –y esta es la paradoja–, el coeficiente crítico del pensamiento, el constitutivo potencial de *sospecha* que ha acompañado al sujeto desde su inicio moderno con la figura del *genio maligno* cartesiano, termina por liberar al individuo de la prepotencia de la realidad en las representaciones, para arrojarlo a una realidad en que la diferencia misma entre representación y realidad ya no sería relevante, pues solo habrían «imágenes de la realidad», y donde, por lo tanto, las imágenes ocuparían más bien *el lugar vaciado de la realidad*. La despoltización de la realidad en la fase actual del neoliberalismo tiene esencial relación con el hecho de que las representaciones dejan de ser una instancia de *subjetivación* de lo real, transformándose en objetos de *consumo*. Como en la anécdota de Zizek en aquel cine de Eslovenia, también en el caso de la película *No* el espectador ideal sería un idiota que diría: «Dios

mío, la realidad no existe. No existe la democracia, no existió el compromiso ni las expectativas de justicia, tampoco las ideas. ¡Todo fue una exitosa campaña publicitaria!».

La gira mundial del ex Pink Floyd Roger Waters, durante los años 2011-2012 con la obra «The Wall», es una empresa melancólica y cínica: la crítica transformada en espectáculo-mercancía. La ficción estetizante del totalitarismo de Estado ha sido puesta a trabajar –puesta a producir– en el mercado. El espectáculo aquí es la idiotez del Estado como máxima expresión de la técnica (el totalitarismo como idiotez). O, dicho de otra manera, la idiotez del Estado totalitario consistiría en que no puede representarse la técnica sino como orientada por el propósito de una dominación total, sin horizonte y, por lo tanto, sin término en el tiempo.

¿Existe hoy ese Estado capaz de subordinar toda forma de producción al ejercicio de una dominación total, considerada esta como un fin en sí mismo? En su novela *1984*, George Orwell expuso la lógica interna de la distopía de la política en la época de la técnica: la idiotez del Estado *incapaz de pensar el poder*, entregado así a la inercia del ejercicio desenfrenado de un control total sobre la existencia de los individuos, en especial sobre el pensamiento. En el universo que describe la novela de Orwell, el poder del Estado es tan grande que la posibilidad real que tendrían los individuos de llegar a atentar contra él es cero. En consecuencia, el ejercicio del poder sobre los individuos se constituye como un fin en sí mismo.

Paradójicamente, este hecho hacía del *pensar* una actividad que siempre parecía estar un poco más allá de su sometimiento absoluto: «Nada de ti te pertenecía, *excepto* unos cuantos centímetros cúbicos dentro de tu cráneo» (27). El Estado, liderado por el Gran Hermano, requería de esa hipotética exterioridad (núcleo de la existencia individual), pues el sometimiento de esta es lo único que podía darle sentido a un poder cuyo despliegue totalitario había llegado a su fin. La aniquilación del individuo es en cierto modo la *utopía* del poder técnicamente realizado, opera como su condición de existencia en el tiempo y por ello mismo ha de ser *a priori* irrealizable. De esta manera, el poder adquiere existencia en la subjetividad de los dominados, en la figura de un *como si* del control total: «Tenías que vivir –y en esto el hábito se convertía en instinto– suponiendo que cualquier sonido tuyo sería escuchado por alguien, y que salvo en la oscuridad, todos tus movimientos serían escrutados» (10), leemos en *1984*. Parece pertinente en este punto una referencia al panóptico foucaultiano, pero en Foucault la vigilancia tiene como finalidad el disciplinamiento de aquellos que han sido separados de la sociedad o puestos a producir para esta y tiene, por lo tanto, una finalidad trascendente. El panoptismo es la inteligencia del poder puesta en obra. En *1984*, en cambio, no existe una finalidad que no sea el ejercicio mismo del poder y aunque este se considera como un medio, se trata de un medio sin fin, por ello su despiadado ejercicio ha llegado a ser *sin fin en el tiempo*. He aquí la idiotez del poder,

que se quiere solo a sí mismo, en un mundo que no puede pensar el poder, debido a que se ha realizado completamente, esto es, que se ha reducido a su dimensión *técnica*. Esta falta de sentido compromete la existencia misma de los hombres: «Pensó que lo característico de la vida moderna no era su crueldad ni su inseguridad, sino su vaciedad, su insignificancia, su apatía» (Orwell 61). Por lo tanto, *cualquier* forma de sentido debía llegar a expresarse como un cuestionamiento al imperio del poder, porque lo que este imponía no era un determinado sentido o finalidad sin alternativas, sino más bien la *absoluta falta de sentido*. Al medio sin fin administrado por el Estado totalitario se oponía *un fin sin medios*: cultivo de los afectos entre los individuos como el germen inextinguible de una comunidad siempre condenada de antemano al fracaso. De aquí que el objetivo de los interrogatorios que se llevaban a cabo en la siniestra «sala 101» no era desbaratar algún tipo de complot ideológico contra el gobierno del Gran Hermano, sino quebrar las relaciones de fidelidad que los individuos habían construido de manera secreta entre ellos. En el Estado totalitario, en que la existencia parece acaecer en el clima de una cotidiana prohibición, todo comportamiento subjetivo individual adquiere una dimensión valórica y subversiva: reflexionar, informarse, amar, etcétera, porque el objetivo último de la prohibición era el fuero íntimo de la subjetividad.

Hoy el impresionante poder de la tecnología informática hace que la imaginación conjeture las posibilidades del control sobre las personas hacia

límites casi irrepresentables. «Despertando» en el centro de un universo compuesto por un tejido totalizante de redes digitales, la conciencia se proyecta hacia realidades que ponen de manifiesto lo que habría de poshumano en el espectáculo de un control total, el absurdo de un mundo en sentido estricto deshabitado por la técnica, encaminándose de un lado y de otro a la realización del *bien absoluto*. Julian Assange expone la paradoja en dos escenas del libro *Criptopunks*: «Cada día, cientos de millones de mensajes de toda América Latina son devorados por las agencias de espionaje de Estados Unidos y almacenados para siempre en depósitos del tamaño de ciudades» (19). A este desmedido poder de la inteligencia de Estado sobre los pueblos se debería contraponer, según Assange, la vigilancia total ejercida por el pueblo sobre las existencias individuales de los políticos: «Deberíamos saber qué hace, dónde está en cada momento, con quién o quiénes se reúne, de qué temas habla, qué acuerdos o promesas compromete, su agenda, sus ingresos, sus gastos y sus opiniones en todos los temas relevantes» (10). Acumulación reservada de información versus transparencia en tiempo real. En ambos casos se anuncia el fin de la vida privada.

Decíamos que la gira planetaria de Roger Waters con el show «The Wall» es melancólica y cínica, no porque proponga como el núcleo de su espectáculo el valor de la libertad individual, sino más bien debido a las condiciones estéticas de su discurso político, reponiendo en escena un mundo en el que *nada está*

permitido. De esta manera, el derecho al pensamiento individual se transforma en un fin en sí mismo. Tal vez sea esta la condición estética de sobrevivencia de la subjetividad individual, en el marco del agotamiento de la modernidad y de la utopía en ella contenida.

Como señala Ralf Dahrendorf en su libro *El recomienzo de la historia*, «hoy no quedan muchos que sigan buscando un mundo perfecto. Utopía es una de las víctimas del siglo XX» (238). No obstante, en cierto sentido la utopía permanece, como el lugar de la catástrofe, es decir, en el desenlace de la modernidad los hombres habitan cínicamente entre las ruinas de la utopía. En el libro *Intimidades desencantadas* –un estudio acerca del cine chileno actual–, el realizador Carlos Saavedra señala que a partir del año 2000 la producción cinematográfica local se ha orientado en sus contenidos hacia la exhibición de la *intimidación* de los personajes, en la mayoría de los casos con la pretensión de dar cuenta de ciertos cambios epocales en nuestro país. La hipótesis de Saavedra es muy sugerente en relación con el tema que aquí hemos expuesto: «En los últimos años la visión cinematográfica dominante ha sido establecida por los gustos y patrones simbólicos de una *clase media* que ha convertido al cine en un espacio de globalización, autoafirmación cultural y exhibicionismo psicoanalítico» (31). Se podría pensar que la subjetividad individuada, huérfana de un *ethos* de comunidad, es en el cine una clave de ingreso a la condición de la subjetividad contemporánea, sometida a las aceleradas transformaciones sociales

propias de la modernización neoliberal. Sin embargo, la estetización de esas subjetividades ensimismadas exime al film de tener que hacerse cargo de su contexto social, porque en la intimidad de esos sujetos que parecen solazarse en su propia incertidumbre lo social desaparece: «Las relaciones familiares y de género carecen de contextos sociales y podrían ocurrir en Nueva York, Sidney, Shangai o Ciudad de México. Son personajes que viven en mundos ideales, lo que facilita la [supuesta] concentración en lo íntimo» (74). Alguien dijo que las historias se habían acabado, que los consumidores «carecen de cuento». Es la ficción de una intimidad sin memoria.

La *brecha* misma entre la facticidad de la existencia y el orden de la idealidad –en nombre del cual la facticidad recibía un porvenir, inaugurando la dirección de una temporalidad histórica– no ha sido aún suprimida ni superada. El cinismo, en su desazonada lucidez, es siempre la solapada expresión de esa brecha.

Obras citadas

- Assange, Julian. *Criptopunks*. Santiago: Lom Ediciones, 2013.
- Blanco, Fernando. *Desmemoria y perversión*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2010.
- Dahrendorf, Ralf. *El recommienzo de la historia*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.
- Eltit, Diamela. *Jamás el fuego nunca*. Santiago: Planeta, 2007.
- Esposito, Roberto. *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.
- . *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2012.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- Houellebecq, Michel. *Plataforma*. Barcelona: Anagrama, 2002.
- Orwell, George. *1984*. Santiago: Aconcagua, 1984.
- Saavedra, Carlos. *Intimididades desencantadas*. Santiago: Lom Ediciones, 2013.
- Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Taurus, 1989.
- Stone, Oliver, dir. *Wall Street II: el dinero nunca duerme*. Twentieth Century Fox, 2010. Film.
- Vargas Llosa, Mario. "Jubilar a los espías". *Reportajes, La Tercera*. 20 jul. 2013: 28-29.
- Zizek, Slavoj. "The Matrix, o las dos caras de la perversión". *El cine signo*. 22 dic. 2010. Web. 12 ene. 2011. <<http://elcinesigno.files.wordpress.com/2010/12/zizek-matrix.pdf>>

Sergio Rojas
(Antofagasta, 1960)

Filósofo, doctor en Literatura y director de investigación de la Facultad de Artes de la Universidad de Chile. Ha sido profesor invitado en la Universidad de París VIII (Francia) y en la Texas A&M University (Estados Unidos). Ha publicado *Materiales para una historia de la subjetividad* (Ediciones La Blanca Montaña, Universidad de Chile, 2002); *Imaginar la materia. Ensayos de filosofía y estética* (Editorial Universidad Arcis, 2003); *Nunca se han formado mundos en mi presencia. La filosofía de David Hume* (Ediciones Magíster en Teoría e Historia del Arte, Universidad de Chile, 2004); *Las obras y sus relatos* (Ediciones Escuela de Artes Visuales, Universidad Arcis, 2004); *Pensar el acontecimiento. Variaciones sobre la emergencia* (Ediciones Magíster en Teoría e Historia del Arte, Universidad de Chile, 2005); *Chile arte extremo. Nueva escena en el cambio de siglo* (coautor) (Libros La Calabaza del Diablo, 2010); *El problema de la historia en la filosofía crítica de Kant* (Editorial Universitaria, 2008); *Las obras y sus relatos II* (Ediciones Departamento de Artes Visuales, Universidad de Chile, 2009); *Escritura neobarroca* (Editorial Palinodia, 2010); *El arte agotado* (Sangría Editora, 2012; Premio a la Mejor Obra Literaria 2013, categoría ensayo publicado); y *Catástrofe y trascendencia en la narrativa de Diamela Eltit* (Sangría Editora, 2012).

Esta plaquette se imprimió en octubre del año 2014 con un tiraje de 200 ejemplares. Para su composición se utilizó la tipografía Celeste e interior de papel Bond ahuesado.

