

Cuerpo y Globalización* **Escalas de la Percepción**

Sergio Rojas

“En cierto sentido, todo lo que acontece en el mundo
no es más que un conjunto de efectos sucesivos o
continuos de las estructuras subyacentes de
larga duración”

Immanuel Wallerstein

Los procesos de globalización parecen hoy tan evidentes en su existencia como difíciles de definir en su naturaleza y alcances reales. En términos cotidianos, las personas “perciben” la globalización fundamentalmente en relación a la desterritorialización de grandes capitales económicos y al soporte digital de las redes de información. Sin embargo, más allá de esta percepción cotidiana, ¿qué es la globalización? Podría pensarse que la globalización significa el fin de la modernidad, y habríamos ingresado entonces en una “posmodernidad” que se caracteriza ante todo por la des-acreditación epistemológica de la pregunta por el sentido de la historia. Pero también se puede considerar que la globalización es la consumación de la modernidad, y que en el extrañamiento que en la actualidad nos embarga, las grandes ideas de la modernidad se hacen sentir más que nunca. Se suele enfatizar la expansión sin fronteras de la economía de libre mercado, sin embargo en 1999 Alain Touraine advertía: “la afirmación de que se está creando una sociedad mundial de esencia liberal dirigida por los mercados e impermeable a las intervenciones políticas nacionales es pura ideología”¹. En cualquier caso, este énfasis en el mercado cede y se subordina a la inteligencia militar después del 11 de septiembre de 2001. Ahora, en medio de estos procesos económicos, políticos y militares, de magnitud inédita, el individuo padece una forma de extrañamiento en que “ya no sabe qué pensar”, pues sus referentes de orientación heredados caen en desuso.

Lo que me interesa plantear aquí es una *pregunta por el sentido de la experiencia hoy*, cuando el individuo padece una radical desorientación, en medio de una realidad compleja cuyas magnitudes exceden lo imaginable, cuestión relacionada con la pregunta por los límites de la representación en el arte. Creo que puede

* Conferencia dictada el 22 de septiembre de 2010, en el Auditorio de la Facultad de Artes de la Universidad de Chile (Campus Las Encinas), en el ciclo “Trazos de Cuerpo”, organizado por la Facultad de Artes, Facultad de Ciencias Sociales y Cátedra Foucault de la Universidad de Chile.

¹ Alain Touraine: *Comment sortir du libéralisme?*, Fayard, París, 1999.

considerarse también a la globalización como la consumación de uno de los aspectos fundamentales de la modernidad desarrollados durante el siglo XX: el *individualismo*. El individuo es el lugar hacia donde la subjetividad está siendo relegada, subsumida en los procesos de magnitud irrepresentable que hoy condicionan la existencia de los hombres. Producto de un paulatino desencanto, escepticismo, desesperanza, nos vamos transformando en lúcidos espectadores de la realidad. Es decir, cambiamos fe y compromiso por lucidez y suspicacia. De un lado, pareciera que la individualidad es una conquista, pero de otro lado se nos presenta como el rincón al que vamos siendo relegados. Son las dos caras de lo que se denomina “individualismo”. El “individualismo” es una actitud que se elabora y se ejerce en lo cotidiano, incluso podría considerarse paradójicamente como una forma de “ubicarse” en el mundo cuando ya no se lo puede comprender. Entonces la subjetividad se repliega hacia la interioridad del espectador que se limita a consumir imágenes de lo real. “Cinismo” es el nombre más adecuado para esta actitud que vive solapadamente la desesperanza como si fuese la conquista de su soberanía.

El 22 de julio de 2008 unas impactantes fotografías daban la vuelta al mundo: en la playa napolitana de Torregaveta, los bañistas toman sol mientras observan indiferentes los cadáveres de dos niñas gitanas; sus cuerpos quedaron durante al menos tres horas tirados sobre la arena, después de que fueron sacadas ahogadas desde el mar. Vemos en las imágenes que los turistas disfrutaban un día de playa a sólo unos cuantos metros de esos dos cadáveres, sin embargo, en un sentido no físico, se encuentran a una distancia infinita de éstos. ¿Cómo es que para esos turistas los cuerpos –o la humanidad de esos cuerpos- habían “desaparecido”? Acaso se encontraban a la misma distancia desde la que los contemplaron quienes vieron las fotos en sus hogares, en el periódico de la mañana mientras desayunaban. Escala mediática de percepción que nos transforma en *espectadores* de tiempo completo.²

La globalización ha contribuido también a este curioso fenómeno: nunca habíamos estado tan conectados entre los seres humanos, nunca habíamos tenido tanta información acerca de las otras realidades en el planeta, y sin embargo la percepción de los individuos respecto al sufrimiento de los demás parece acontecer *en una pantalla*. Cae el Muro de Berlín, pero nacen otros muros, por ejemplo el que separa a Estados

² Recientemente Francia se ha convertido en el primer país de Europa en prohibir el uso del velo islámico que cubre el rostro de la mujer. El objetivo es asegurar igualdad de género y dignidad a todas las mujeres que viven en Francia o que visitan el país.

Unidos de México. El primero se construyó para impedir la salida, el segundo para impedir el ingreso. En cualquier caso, la terrorífica representación del futuro a la que asistimos en la película “Metrópolis”, de Fritz Lang, en la que todos los individuos han sido proletarizados y esclavizados por un Estado omnipotente, resulta muy extraña al presente. Las imágenes de “Metrópolis” nos remiten a la represión y subordinación de la individualidad, en que los seres humanos han devenido pura mano de obra industrial. Lo aterrador de estas escenas genera su contrapartida: una idea de la libertad asociada esencialmente a la representación de una individualidad plenamente emancipada.

Antes que una realidad homogénea, la globalización consiste más bien en la intensa multiplicación de relaciones económicas y políticas entre localidades muy disímiles entre sí. ¿Cómo podemos pensar esa realidad rizomática cuyos puntos en red proliferan sin solución de continuidad? Un autor expresa la paradoja: “pensar la realidad en la época global no puede ser otra cosa que pensar la propia realidad global”³. Es decir, la desorientación no se debe al imperativo de tener que abandonar la localidad para comenzar a pensar una realidad a “escala planetaria”, sino que consiste en el hecho de que debemos *pensar lo local a escala planetaria*. Ya no habitamos cotidianamente el planeta, sino, al contrario, *habitamos planetariamente nuestra localidad*. Esto significa que en cada caso, en la relación que tenemos con nuestra realidad particular, media el planeta, se trate de entender el precio del gas en nuestro consumo mensual o la exposición que en EEUU hace el Ministro de Cultura de Chile para convencer a las compañías cinematográficas estadounidenses de “Why film in Chile”⁴: tenemos montañas, playas, bosques, desierto, en fin, somos una escenografía exportable.

Es frecuente oír hablar de la “globalización de la cultura”. Si entendemos por cultura el conjunto de elementos que constituyen o forman parte del imaginario dominante de la sociedad, y si al mismo tiempo consideramos que dicho imaginario es lo que reconocemos principalmente exhibido y circulando en los medios de comunicación, entonces la idea de que existe una cultura “globalizada” es muy verosímil. Abundan los ejemplos en esta dirección, pues se trata literalmente de “lugares comunes”: Los Simpson, series de televisión planetarias como “24” o “Dr. House”, la industria cinematográfica de Hollywood, las giras mundiales de las bandas de “rock estadio”, o la reciente noticia de que la Viña chilena Concha y Toro es la marca oficial

³ Santiago López Petit: “Reivindicación del odio libre para una época global”, en *Odio, Violencia, Emancipación*, Manuel Cruz comp., Gedisa, Barcelona, 2007, p. 55.

⁴ Luciano Cruz-Coke: “¿Por qué filmar en Chile?”, *Diario La Tercera*, domingo 12 de septiembre de 2010, p. 46.

del club de fútbol inglés Manchester United. Sin embargo, analizada desde otra perspectiva, aquella idea resulta incomprensible. En efecto, la cultura que se “globaliza” se refiere principalmente a aquellos elementos del imaginario que a través de los medios y la publicidad son dispuestos para el *consumo* de los individuos. Un consumo que es en lo esencial *estético*. Relacionada con este fenómeno, existe la expresión “cultura del consumo”, cuyos contenidos no están necesariamente asociados al comercio. Por ejemplo, el “show de luces” realizado en varias funciones sobre el Palacio de La Moneda la semana recién pasada, exhibe precisamente determinados íconos: los moais de la Isla de Pascua, Condorito, “los mapuches”. Se disponen al consumo en cuanto que corresponden totalmente al verosímil de una chilenidad históricamente reconciliada.

En lo inmediato, me interesa señalar el hecho de que lo que cabe denominar “cultura” no se refiere exclusivamente al imaginario consumible. Y si decimos que con lo de cultura se trata de las formas de *comprender el mundo*, aún no habremos señalado lo fundamental. Sin duda, los elementos que forman parte de la cultura sirven a la comprensión del mundo en el que se vive, y en ese sentido reconocemos aspectos religiosos, morales, éticos, políticos, etc., como parte de la cultura. Pero ¿por qué necesitamos *comprender* el mundo en el que vivimos? ¿Se trata acaso de un ejercicio meramente especulativo al que somos conducidos “por naturaleza”?

Propongo considerar la cultura como el imaginario que resulta del trabajo de articular los *ideales dominantes* del orden social (ideales estéticos, valores morales, ideología, etc., que en su conjunto esbozan un *telos* y un “deber ser” para la subjetividad) con las *condiciones materiales* de existencia del individuo. Es decir, en el concepto que propongo aquí, la cultura no explica simplemente qué es “aquello que somos” y “donde estamos”, tampoco consiste en determinar en sí mismo el “deber ser” de una comunidad. La cultura corresponde fundamentalmente al *sentido de la distancia* entre el ser y el deber ser; cultura es lo que cubre la distancia que como intemperie media entre el cielo y la tierra. De lo contrario, la no-identidad entre el ser y el deber ser, distancia en la cual existimos hoy como individuos, sería simplemente una falla incomprensible, y nuestra existencia sería vivida como “una pasión inútil” (Sartre). La cultura consiste, pues, en la *elaboración simbólica del dolor*. Como afirma Nietzsche, lo verdaderamente insoportable para los hombres no es el dolor, sino la sospecha de que el dolor pudiese no tener sentido.

La elaboración simbólica del dolor es el proceso por el cual se constituye una idea de “comunidad” y, en eso, un sentido de pertenencia (y sólo en ese sentido también

de “identidad”⁵). El desarrollo histórico de la modernidad ha implicado el progresivo cuestionamiento a la idea de un fundamento trascendente al orden de la existencia humana. Pues bien, la modernidad, como modernización y progresiva tecnificación de la existencia cotidiana de los individuos, ha traído consigo el fin de la comunidad, el desarrollo del individualismo y la crisis y agotamiento de la cultura. No pretendo describir con esto un itinerario de “decadencia”, sino un aspecto esencial al progreso material y político de la sociedad moderna, incluido, por cierto, el desarrollo de la democracia (hasta el principio de la mayoría). La cultura como naturalización de las jerarquías y órdenes que norman la existencia de los hombres, esto es, la cultura como “el libreto” del dolor comienza a agotarse, arrojando los individuos a la facticidad de la existencia. La cultura como imaginario devela, pues, su no-verdad, devastado por el potencial de historicidad contenido en el desarrollo técnico de la modernidad: no está escrito desde el cielo aquello que deba ocurrir en la tierra. Entonces, la cultura comienza a ser “cosa del pasado”, se la puede describir y estudiar, pero ya no *transmitirla*. Y ¿qué es lo que se transmitía con la cultura? No sólo un saber, sino aquello que hacía posible saber “a qué atenerse” en el mundo. Porque la realidad misma se ha hecho en cierto modo contingente, el historicismo y el positivismo comienzan a configurar nuestro “sentido común”, pleno de lúcido escepticismo. “Todo lo sólido se desvanece en el aire”.

Benjamin presenta el fin de la experiencia en un pasaje que podríamos interpretar como el fin del mundo: “jamás ha habido experiencias tan desmentidas como las estratégicas por la guerra de trincheras, las económicas por la inflación, las corporales por el hambre, las morales por el tirano. Una generación que había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró indefensa en un paisaje en el que todo menos las nubes había cambiado, y en cuyo centro, en un campo de fuerzas de explosiones y corrientes destructoras, estaba el mínimo, quebradizo cuerpo humano”⁶. El pasaje describe no sólo un escenario devastado por la ciencia-técnica, sino ante todo un universo que se ha tornado incomprensible. Con lo de “incomprensible” quiero decir irrepresentable, porque aunque todavía sea posible hacer los cálculos necesarios para sobrevivir en ese territorio, ya *no sabemos dónde estamos*. Más aún si consideramos que lo que ha ocurrido no ha llegado “desde afuera”, sino que se ha desarrollado

⁵ El neurólogo John Cacioppo mostró, mediante exámenes de resonancia magnética, que cuando una persona se siente sola, se activa en el cerebro la zona relacionada con el dolor físico.

⁶ W. Benjamin: “Experiencia y pobreza” [1933], en *Discursos interrumpidos I* [traducción de Jesús Aguirre], Taurus, Buenos Aires, 1989, p. 168.

inadvertidamente en aquella historia que reconocíamos como “nuestra” (por ejemplo, el golpe militar de 1973 o la crisis económica mundial de 2008). De pronto, la distancia entre el cielo y la tierra ha sido triturada, como la diferencia histórica entre proceso y acontecimiento. La trilogía de novelas del escritor chileno Carlos Cerda acerca de la dictadura militar, por ejemplo (*Morir en Berlín*, *Una casa vacía*, y *Sombras que caminan*), expone la escala humana individual de afectos y compromisos políticos, enfrentados a la magnitud incomprensible y devastadora de los procesos históricos. “Siempre vivimos por debajo de nuestras ilusiones, Sonia –reflexiona Andrés en *Una casa vacía*-. Para eso tenemos ilusiones, finalmente. Para tratar de vivir por encima de lo que seríamos sin ellas”⁷. Estamos des-orientados.

Pues bien, la globalización es una situación de inédito extrañamiento, cuya condición fundamental es el impensable poder técnico contenido en sus procesos; un poder de permanente transformación radical de las condiciones de existencia de los individuos. ¿Cómo orientarse entonces, en medio del despliegue planetario de la *racionalidad instrumental*? Vivimos el mundo desde una escala de comprensión y valoración que queda puesta en cuestión por las nuevas magnitudes. Chaplin había anticipado una representación del problema en el film “Tiempos Modernos”, cuando en la célebre escena de la fábrica, sugiere que la condición fundamental de la alienación es la velocidad del proceso de producción en serie. No tanto la serialidad de la producción vía correa transportadora, sino la *velocidad* que las nuevas condiciones técnicas hacen posible. El obrero-Chaplin no logra corresponder a esta escala temporal de producción, con lo cual anticipa no el fracaso del sistema, sino la desaparición del cuerpo del individuo en dicho proceso.

El pensamiento técnico impone la desaparición de los individuos, de sus cuerpos traducidos en cifras. En el siglo XVII Jonathan Swift escribió *Una modesta proposición*, una sátira maestra de la racionalidad moderna, avocada en esta ficción de Swift a solucionar “el problema de los niños pobres que vagan por los campos de Irlanda”. La solución consiste en que las familias pobres vendan sus hijos a las familias adineradas para que sirvan a éstas de alimento. El texto abunda en una siniestra “objetividad”, argumentando con cifras y datos estadísticos la conveniencia de esta proposición para todas las partes involucradas, incluyendo a los niños que serán devorados, pues antes de ello serán alimentados como nunca antes. El texto incluso

⁷ Carlos Cerda: *Una casa vacía*, en *Tres Novelas*, Alfaguara, Santiago de Chile, 2002, p. 303.

informa la existencia de sofisticadas recetas que permitirían cocinar sabrosamente la carne humana.

En el siglo XX, en plena Guerra Fría entre los bloques estadounidense y soviético, encontramos las teorías futuristas de Herman Kahn. En cierto sentido, los planteamientos de Kahn nos recuerdan la sátira de Swift. En lo fundamental, su obra consistió en aplicar la teoría de juegos a la estrategia militar y a la economía. Proyectó matemáticamente lo que sería una Tercera Guerra Mundial y diseñó las medidas de supervivencia que permitirían a Estados Unidos ganar esa guerra. En términos generales, podría decirse que según las teorías de Kahn, ganará la tercera guerra mundial el bando que logre sobrevivir a una conflagración de esa magnitud, siempre y cuando lo haga, además, en condiciones que no impliquen “envidiar a los muertos”. El pensamiento de Kahn fue la base de la doctrina MAD (“Destrucción Mutua Asegurada”), vigente durante el gobierno de Ronald Reagan. Mediante cálculos matemáticos de aritmética y probabilidades, Kahn estableció, por ejemplo: que la lluvia radioactiva no será un problema insuperable; que los defectos de nacimiento no implicarán la extinción de la humanidad; que los alimentos contaminados servirán a la alimentación de la población de tercera edad, quienes de todas maneras morirían incluso antes de lo esperado debido a los cánceres provocados por la radiactividad.

Para elaborar el personaje de su película *El extraño Doctor-Amor* (1964), Stanley Kubrick se inspiró en personalidades como Herman Kahn, Robert McNamara y Wernher Von Braun. La película de Kubrick lleva hasta el absurdo y lo cómico el automatismo de los mecanismos de seguridad ideados por la inteligencia militar, en que por un error se podría activar de manera irreversible un proceso de destrucción a escala global. De hecho, en la película los Estados Unidos han iniciado por error un ataque aéreo contra la URSS, debido a lo cual en el sistema de defensa soviético se ha activado de manera automática un proceso que destruirá el planeta. La representación de la guerra ha provocado siempre en el arte una reflexión de sus recursos, precisamente orientados a poner en obra lo impresentable⁸.

El asunto del arte contemporáneo ha sido en sus hitos más poderosos precisamente el de *dar a no entender*. No simplemente “no darse a entender”, sino dar

⁸ Una mención especial merece la película “Vivir al límite” (“The Hurt Locker” de Kathrin Bigelow, 2008). Bajo el pretencioso slogan de “la guerra tal como es”, la película muestra la existencia de un grupo de soldados estadounidenses que, al mando del sargento James, tiene como tarea desarmar bombas en Irak. Los aspectos más interesantes de la película son, paradójicamente, aquellos que ironizan esa pretensión (por ejemplo: la fugaz aparición de Guy Pearce –“Memento”, de Christopher Nolan [2000] - y Ralph Fiennes).

el mundo en la condición de *lo incomprensible*. De esta manera, el destinatario ingresa en un horizonte de sentido en el que no se trata simplemente de entender o de asistir en la representación a tal o cual acontecimiento particular, sino que dicho horizonte se inaugura con el despliegue de procesos cuyas lógicas no se corresponden entre sí. Esto ocurre al poner en relación de “contemporaneidad” dos escalas de comprensión que resultan *inconmensurables* entre sí.

La obra de arte hace manifiesta una especie de lesión psíquica en el sujeto, una alteración que “permite al individuo prescindir de sus defensas y exponerse plenamente a la desorientación.”⁹ Es decir, la obra de arte hace posible en cierto modo “suspender” los códigos, categorías y hábitos inercialmente establecidos, y entonces la subjetividad puede abismarse más allá de ese estrato de anestesia e indiferencia que la inscribe en el mundo que cotidianamente habita. Por cierto, la sintonía que la obra de arte tiene con la “realidad” consiste precisamente en la relación que tiene con esos códigos a los que provoca, nunca con una supuesta realidad “en sí”, sino que procede alterando los parámetros habituales de percepción y comprensión del mundo¹⁰. Como señala Cornelius Castoriadis: “Tomemos una novela como *El Castillo* de Kafka. Nadie ha vivido en un mundo como ese, y todos hemos vivido en ese mundo una vez que hemos leído *El Castillo*: la creación es esto”¹¹. Durante una conferencia en París, un asistente me hizo la siguiente pregunta: “¿Quién cree usted que está construyendo el mundo, los artistas o los filósofos? Yo creo que los artistas”. Pues bien, consideremos que el principal negocio del mundo es el comercio de armas, y el segundo es el tráfico de drogas. ¿Tiene sentido entonces preguntar “¿quién está construyendo el mundo”? Tanto la filosofía como el arte intentan reflexionar el mundo, cuestionando los códigos heredados que provocan en la subjetividad un ciego malestar. Debemos modificar nuestra escala de percepción, desde la escala de comprensión que interroga por el “autor”, hacia la cuestión de los procesos de realidad.

El concepto de escala nos remite a las condiciones finitas de la percepción y, en ese sentido, al cuerpo. Nicolás Bourriaud afirma que “el arte es un mapa del mundo que salta de una escala a otra, pasando indiferentemente del 1/100.000 al 1/1: la distancia es la misma, pero el enfoque y el modo de captación cambian, a imagen de la fotografía

⁹ Morse Peckham: *Man's Rage for Chaos: Biology, Behavior and the Arts*, Nueva York, 1967, p. 41. Citado por Ronald Paulson en el artículo “La revolución y las artes plásticas”, *La revolución en la historia* (varios autores), Crítica, Barcelona, 1990, p. 315.

¹⁰ Es más, precisamente porque el arte expone el poder performativo del lenguaje, la obra nos enfrenta a la realidad de los códigos, de las formas y hábitos heredados, y en eso los *envía al pasado*.

¹¹ Cornelius Castoriadis: *Ventana al Caos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, p. 112.

satélite”¹². La escala es un marco de referencia, en donde, claro está, la relación “1/1” no corresponde a la representación de la realidad en sí misma, sino más bien a aquella distancia precisa en que la escala se hace transparente, como los anteojos del espectador. En este sentido, podría decirse que ya no podemos ver la realidad si no es con “anteojos” (gráficos, estadísticas, cuadros de probabilidades, encuestas). De allí entonces que el cambio de escala nos desorienta, porque percibimos la realidad desde la finitud de nuestro cuerpo. El arte es una experiencia de esa finitud.

El presente de Chile es *la globalización*, ésta nombra el campo de su emergencia (¿o desaparición?) como país en los flujos internacionales del capital. Creo que se trata de un “acontecimiento” inédito cuya magnitud estamos lejos de poder comprender, e incluso de llegar experimentar. El historiador Elías Palti ha desarrollado la tesis de que tanto la idea de Nación como la de Estado se inscriben en un proceso histórico que consiste en dotar de sentido originario al núcleo de irracionalidad que se encuentra a la base de cualquier ordenamiento institucional. “La nación –escribe Palti– ofrece un *plus* que brinda el marco posible dentro del cual la voluntad puede articularse. El estado, por su parte, borra el residuo de facticidad que impediría a la nación imaginarse como una comunidad. De allí que ambos permanezcan siempre conceptualmente atados”¹³. Siguiendo esta tesis, diríamos que la nación es aquella idealidad que debía generarse como originaria desde la realidad política del Estado. Entonces cabe pensar que es la actual relativización del lugar del Estado, en un mundo de relaciones globalizadas, lo que viene a desnudar la ficción histórica de la nación como esencia de origen. Al fragilizarse el concepto de Nación como fundamento trascendente de la realidad política del Estado, aquella se reinventa como diferencia exportable. En este contexto, la “nacionalidad” tiende a transformarse en un bien de consumo estético¹⁴.

Existen planteamientos que cuestionan la aparente “novedad” de la globalización, argumentando en lo esencial que se trataría de un proceso de internacionalización de las redes económicas del capital cuyo inicio se remonta al comienzo de la modernidad en Europa. Es cierto que este proceso no ha dejado de

¹² N. Bourriaud: “Topocrítica. El arte contemporáneo y la investigación geográfica”, en *Heterocronías. Tiempo, Arte y Arqueologías del presente*, Comp. Miguel Ángel Hernández Navarro, CENDEAC, Murcia, 2008, p. 18.

¹³ Elías Palti: *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”* [2003], Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, p. 145

¹⁴ Guy Sorman, conocido apologeta del neoliberalismo, afirma en su libro *La economía no miente*: “Los gobiernos contemporáneos se comportan aún como si manejaran las decisiones de las empresas, cuando éstas están globalizadas”.

desarrollarse, pero ha ido a la vez produciendo una realidad cada vez más compleja y diversa en las distintas regiones del planeta. Lo inédito de la globalización puede ser leído como *la crisis de una manera de orientarse en el mundo* (de comprenderlo, por ejemplo –como en la época de la guerra fría– dividido económicamente en Norte y Sur y políticamente en Este y Oeste).

Si bien la denominada economía-mundo capitalista ha venido desarrollándose desde hace aproximadamente cinco siglos, lo cierto es que –como lo ha señalado Wallerstein– será recién con la Revolución Francesa que se generará una geocultura legitimante de este sistema mundial: “lo que hizo la Revolución Francesa fue desencadenar el apoyo público e incluso el clamor por la aceptación de dos nuevas visiones mundiales: el cambio político entendido como algo normal y no excepcional, y la soberanía atribuida al ‘pueblo’ y no a un soberano”¹⁵. Ahora bien, ¿qué puede significar hoy “comprender” la realidad, cuando se nos demanda desde diversos lados abandonar las categorías que informaban nuestra forma moderna de pensar, esto es, de orientarnos en el mundo? El tema de la comunidad inexistente surge en el campo de la filosofía, del arte, de la antropología social, etc., como una especie de clima conceptual a la hora de abordar los efectos de la globalización en los actuales procesos de constitución de subjetividad. La “comunidad de individuos” nunca ha existido, sin embargo podría decirse que su *inexistencia* nunca había sido tan intensa como en la actualidad. En este sentido, las retóricas de la identidad y la generación de patrones locales de referencia territorial constituyen un capítulo importante en la producción de la industria cultural y en el consumo estético. Por ejemplo, el consumo de programas del tipo “*Reality Shows*” en la televisión, podría interpretarse considerando la necesidad de una restitución simbólica de las relaciones individuales en escala 1/1. La “comunidad” del *Reality* – producida por el encierro en el set de TV y el contrato que compromete a las “personalidades” a permanecer enclaustradas- está *en el lugar* de la comunidad inexistente.

En el libro *La sociedad del riesgo global* el sociólogo alemán Ulrich Beck se pregunta: “¿Qué es lo que mantiene unida a la gente en circunstancias de individualización avanzada, ahora que el factor opuesto ya no es un consenso sobre la religión, el status, la clase, las identidades masculina y femenina y cosas semejantes”¹⁶. En una investigación

¹⁵ Immanuel Wallerstein: “La agonía del Liberalismo”, en *Leviatán. Revista de Hechos e Ideas*, número 60 [pp. 109-122], Verano 1995, II Época, Madrid, p. 110.

¹⁶ Ulrich Beck: *La sociedad del riesgo global* [1999], Siglo XXI, Madrid, 2009, p.187.

realizada por Cieplan (con la coordinación del PNUD y el apoyo de la Unión Europea) se plantea la pregunta “¿qué va a ocurrir con la cohesión social en sociedades como las latinoamericanas, sacudidas por profundos y extendidos procesos de modernización?”¹⁷. La investigación se propuso determinar qué modelos de cohesión social habían sido predominantes en Latinoamérica durante el siglo XX. La conclusión es que las principales perspectivas sobre la cohesión social habían sido históricamente dos. En primer lugar, el *modelo europeo*, según el cual “la cohesión social es un acontecimiento extremadamente improbable”, por lo que en este caso la tarea del Estado es fundamental; en segundo lugar, el *modelo estadounidense*, según el cual “la cohesión social es algo fácilmente alcanzable” en la medida en que el mercado funcione eficientemente¹⁸. Ahora bien, según este informe: “Lo que se ha visto desde el último tercio del siglo pasado es la sustitución –en la mente de las clases dirigentes y en el diseño de sus políticas públicas– de la matriz europea de cohesión social, en cuyo eje estaba el Estado, por un nuevo marco de corte estadounidense”¹⁹. Lo que habría ocurrido es que históricamente la cohesión social se ha sostenido en relaciones comunitarias y elementos de índole cultural; es decir, dicha cohesión se ha sostenido sobre una *naturalización* de los modos de construir el habitar en común. Actualmente el aumento significativo de los niveles de escolaridad y, con ello, las crecientes expectativas sociales, políticas y económicas de la población, traen necesariamente como consecuencia una disminución en los “niveles de tolerancia al patrón histórico de desigualdad en la distribución del bienestar, de los derechos, del poder político y del reconocimiento”²⁰. Es decir, los procesos de modernización implican una crisis de la cohesión social, en la medida en que traen consigo, por una parte, un grado de *conciencia histórica* respecto a las identidades y el consecuente cuestionamiento crítico de los que hasta hace poco eran vínculos y creencias básicas de tipo comunitario, y, por otra parte, expectativas de desarrollo material a las que un modelo de cohesión con fuerte anclaje en el Estado difícilmente podría corresponder. Desde esta perspectiva, la confianza en las instituciones políticas habría comenzado a desplazarse hacia una confianza en el *poder regulador del*

¹⁷ Eugenio Tironi: *La cohesión social latinoamericana*, Uqbar, Compactos Ceplan, Santiago de Chile, 2008, p. 84.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 20.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 17. El mismo Tironi había señalado que “las bases de nuestro modelo económico-social se inspiran en el paradigma norteamericano”. En consecuencia, tanto la Concertación como la derecha opositora “son algo así como dos fuentes de dirección alternativa de un mismo orden socioeconómico, mas no propuestas de modelos antagónicos”, en “El modelo americano”, *La Tercera*, 3 de agosto de 2000, p. 9 (citado por Corvalán en p. 448).

²⁰ *Ibíd.*, p. 59.

mercado. Se trata de la confianza en una *hipótesis*, y entonces no es extraño que Guy Sorman pretenda fundamentar esta “evidencia” en el carácter *científico* de la economía actual (cuyo desarrollo habría comenzado recién en 1970): “existe entre los economistas un consenso sobre la eficacia superior de la economía de mercado, indudablemente sin alternativa: un fin de la historia que contraría a los idealistas y a los ideólogos quienes sueñan con un mundo más justo, más espiritual y más verde”²¹. Pero cabe preguntarse –a riesgo de transformarnos en aquellos que “sueñan con un mundo verde”– si acaso no es será más bien esa “evidencia” la que opera como fundamento de la cientificidad de la economía. Entonces la crítica a la economía globalizada se presenta como una acción de “fanáticos”.

Este sentido común imperante corresponde a lo que algunos autores han denominado la *mundialización*, esto es, la tendencia del capital a producir una lógica que hegemoniza a un nivel ideológico todos los ámbitos de las actividades humanas²². En el marco del problema que aquí expongo, el concepto de mundialización nombra precisamente la producción de una subjetividad cínica, que se vive desde la certeza de que “no hay opción”. Considero que la certeza cínica de que en la actualidad “no hay opción” a la hora de intentar pensar el futuro de nuestra sociedad no consistiría, en sentido estricto, en una forma de comprender la realidad, sino por el contrario: en una *renuncia a la comprensión*. He aquí el núcleo del cinismo contemporáneo: constituirse en “sujeto” ejerciendo la renuncia a hacerse sujeto, esto es, afirmando la propia nihilidad y, en eso, un abismo entre la acción eficiente y cualquier tipo de comprensión del mundo como totalidad. Sobrevivencia paradójica de la subjetividad que consiste en anticipar la *indiferencia de la facticidad*. Pero, ¿cómo es que se ha 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 políticamente el siglo XX, pero paradójicamente la incertidumbre que se seguiría de esto parece vivirse ahora desde la *certeza* de que ya no son posibles las certezas. La última certeza, una certeza que cierra el futuro en lugar de abrirlo. ¿Cómo fue esto posible? ¿Es el liberalismo económico la expresión de la *naturaleza* misma? De hecho,

²¹ Guy Sorman: *La economía no miente*, Sudamericana, Buenos Aires, 2008, p. 9.

²² “Mundialización alude a la tendencia del capital a constituirse en sistema mundial; esto es, a que su lógica de comportamiento se imponga como hegemónica en todos los ámbitos de la actividad humana: geográficos, sociales, culturales, ideológicos. (...) El avance de la mundialización capitalista es también una mundialización de valores, idiosincrasias, modas, en fin, de las diferentes formas de ver el mundo”. Víctor Flores Olea y Abelardo Mariña Flores: *Crítica de la economía global. Dominación y liberación en nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, pp. 11-12.

la idea base del libre mercado, tal como se encuentra en el “estado de naturaleza” según Hobbes, esto es, la guerra de todos contra todos, es algo literalmente impresentable. El mismo Hobbes precisó que se trataba de una ficción, una hipótesis explicativa. ¿Cómo ha llegado progresivamente a conformarse un cierto “sentido común” respecto a la naturalización del libre mercado?

En el libro *La doctrina del shock. El auge y caída del capitalismo del desastre*, Naomi Klein ha desarrollado la tesis de que las políticas económicas del neoliberalismo no han sido adoptadas de manera consciente y programada por ningún gobierno en el planeta, sino que lo que ha ocurrido es que los países han sido empujados hacia el neoliberalismo en situaciones de catástrofe (social, natural o económica), es decir, sometidos precisamente a circunstancias en las que *no había opción*. Situaciones de radical *desorientación*. En síntesis: el neoliberalismo llega siempre con una política de shock. En una carta del 21 de abril de 1975, Milton Freedman escribe a Pinochet: “Si se adoptase esta estrategia del shock, creo que debería anunciarse públicamente con detalle, para pasar a estar en vigor al poco tiempo. Cuanto más información tenga el público, más facilitará su reacción al ajuste”. La “información” es, pues, parte de la estrategia del shock, al poner a los ciudadanos en la situación de indefensión requerida para la implementación del “modelo”, en un itinerario que conducido desde la “ciencia económica” produce el efecto de una *despolitización* de las medidas impuestas. Naomi Klein argumenta que la situación en la que se encuentran los países cuando adoptan oficialmente las prácticas neoliberales, es análoga a aquella en la que se encuentra un individuo cuando ha sido sometido a un proceso de tortura conforme a los métodos “científicos” desarrollados durante el siglo XX. En efecto, el objetivo último de las técnicas de interrogación contenidas en el *Manual de Kubark* consiste en romper “la imagen espacio-tiempo” de los individuos²³. El aislamiento y el dolor son los recursos básicos para conducir a la persona a una situación de regresión e indefensión en la que estará dispuesto “a aceptar lo que sea”. La analogía es terrible, pero teóricamente muy sugerente. La pregunta es qué ocurriría si esa situación de *intemperie* llegase a ser la condición de existencia permanente del individuo.

Destruir la “imagen espacio-tiempo” consiste precisamente en destruir los patrones de referencia que hacen posible la *orientación* del sujeto en el mundo. En efecto, las coordenadas de espacio y tiempo no sirven simplemente a la ubicación de

²³ Naomi Klein: *La doctrina del shock. El auge y caída del capitalismo del desastre*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 68.

unas cosas respecto de otras, sino fundamentalmente a la ubicación de la propia subjetividad en la existencia, lo cual implica a la vez un sentido de pertenencia y filiación, esto es, la idea de una posible “comunidad”. El concepto de *globalización* comporta esa destrucción del sentido del mundo. No estoy exponiendo aquí un discurso “anti-globalización”, sino que me ubico en esa perspectiva desde la cual ya no es posible juzgar los procesos como si se tratara simplemente de discutir si acaso los “fines” y la respectiva implementación de “medios” ha sido o no la correcta. Nos enfrentamos a la necesidad de reflexionar procesos de *larga duración*, esto es, procesos que desbordan la escala individual de percepción. En este contexto, es frecuente la pregunta por el “lugar del individuo”. La pregunta es interesante en lo que ella misma omite a partir de una cierta evidencia. Nos referimos a que ya no se pregunta de buenas a primeras por el lugar de la religión, o de la política, o del derecho, etc., sino de inmediato por el lugar *del individuo*. Es como si con el agotamiento de la idea de *comunidad*, hubiesen caído también en el descrédito aquellas entidades. Disuelta la comunidad, queda el cuerpo del individuo, para ser más precisos: *queda el cuerpo como el lugar del individuo*. ¿Qué es entonces el individuo? El individuo comienza a corresponder en la actualidad a aquella forma de subjetividad que sólo encuentra “su” lugar en el cuerpo. Entonces, a la pregunta por el lugar del individuo hoy, respondería: *el lugar del individuo es su cuerpo*. Así ocurre, por ejemplo, con el *excluido*; así también ocurre con el *consumidor*. Michel Wieviorka sostiene que una de las lógicas que resulta inherente al desarrollo del individualismo moderno es la depresión producida por la dificultad para constituir una subjetividad respondiendo a las demandas de la sociedad contemporánea. Wieviorka define la depresión como: “una lucidez exacerbada por la ausencia de relaciones sociales y de conflictos, por las dificultades de vivir en universos donde los problemas de la persona y de las relaciones interpersonales se vuelven centrales y singularmente difíciles de vivir”²⁴. No se trata sólo del malestar del individuo en la sociedad, sino del malestar de la subjetividad, empujada a vivir radicalmente la realidad abstracta del individuo (esto es, una individualidad *no realizada*).

Las películas “Taxi Driver” (1976), de Martín Scorsese, y “Un día de Furia” (“Falling Down”), de Joel Schumacher, exponen la realidad del individuo sometido a situaciones extremas. Podría decirse que, en cada caso, el personaje es sometido a

²⁴ M. Wieviorka: “Otro mundo es posible”, en *Otro mundo... Discrepancias, sorpresas y derivas en la antimundialización* [2003], M. Wiviorca comp., Fondo de Cultura Económica, México, 2009, p. 41.

condiciones extremas de individualidad, lo que se expresa en sentimientos de soledad, abandono y megalomanías de anti-héroe. En la medida en que la sociedad no corresponde a sus expectativas de *realización* como individuos, éstos entienden que no existe un lugar para ellos, porque sus demandas son ajenas a la lógica misma de la realidad. Entonces asumen el trabajo de limpiar o corregir la sociedad desde sus cimientos, única forma de hacerse reales. En “Taxi Driver”, Travis Bickle es un ex-combatiente de Vietnam que intenta sobrellevar su insomnio crónico trabajando como taxista de horario nocturno en Nueva York. No obstante su escasa educación, Travis es un personaje complejo, pues reconocemos en él, simultáneamente, un sentimiento de radical exclusión social y la condición de ser testigo nocturno de los vicios de esa sociedad que lo excluye. Bickle es un sobreviviente a su propia lucidez. En la película “Un día de furia” el protagonista, William Foster, está socialmente en el otro extremo que Bickle, pues es un alto ejecutivo de una empresa relacionada con temas de defensa. Una cotidiana circunstancia de estrés –queda detenido en una congestión vehicular– genera en Foster un sentimiento de frustración con rasgos psicopáticos. Abandona su auto y se transforma en un violento defensor de los derechos del ciudadano consumidor intenta corregir el precio de una lata de Coca Cola, el tamaño de las hamburguesas en Mc Donald, la excesiva demora en los trabajos en la vía pública, etc.). Ambos se constituyen en sujetos desde la exclusión y la intemperie, se transforman en “purificadores” del mundo y territorializan su desquiciada subjetividad en un cuerpo significativo. Bickle con sus botas de cuero bien lustradas y corte de pelo mohicano; Foster vistiendo camisa blanca y corbata, y portando siempre consigo un típico portadocumentos de ejecutivo. Trascendiendo las respectivas fábulas narrativas, ambas películas dan cuenta de dos *formas extremas de individuación* y, en eso, de exclusión. “Lo único que necesitaba –reflexiona Bickle - era darle algo de sentido a mi vida. No creo que uno deba dedicar su vida a autoanalizarse morbosamente. Creo que uno debe convertirse en una persona como todo el mundo”. El éxito que tuvieron²⁵ se debe a que podemos reconocer en ellas *formas excepcionales de la subjetividad*, idiotismo psicótico que acecha permanentemente la existencia social del individuo contemporáneo.

En 1997 Hans Tietmeyer, entonces presidente del Banco Federal Alemán, señaló la necesidad de crear, en una sociedad de libre mercado, condiciones que generen

²⁵ Puede ser interesante reflexionar el hecho de que “Taxi Driver” perdió el Oscar de la Academia compitiendo con “Rocky”.

confianza en los inversionistas. Para ello, indicó, “se requiere un control más estricto del gasto público, una reducción de la carga impositiva, una reforma del sistema de producción social y desmantelar las rigideces del mercado laboral”²⁶. Esto corresponde estrictamente a lo que algunos autores han denominado el fin de la sociedad industrial, cuyo desarrollo caracterizó en buena medida los procesos económicos y sociales del siglo XX. La sociedad postindustrial va produciendo en la subjetividad una experiencia de shock. “Nunca fue tan aguda –escribe el economista Daniel Cohen- la conciencia de vivir en el mismo mundo, así como tan distintas las condiciones sociales de existencia. De la misma manera en que los videojuegos dificultan a los niños frecuentar luego el mundo real, la sociedad postindustrial profundiza la distancia entre lo imaginario y lo real. La sociedad de la información acelera la producción de imaginarios tecnológicos o consumistas compartidos; la sociedad de servicios segmenta la vida social en franjas separadas. En términos lacanianos, es posible afirmar que lo que en adelante está ‘reseco’ es la función simbólica, mediadora entre lo imaginario y lo real”²⁷. Considerando la analogía que propone Cohen, la elaboración simbólica lleva a cabo una reparación de *la brecha* que separa las condiciones materiales de existencia en relación al modo como las personas se representan o imaginan una vida digna de ser vivida. La brecha es la “falla” en donde irrumpen los acontecimientos de estatura histórica, acontecimientos que no son sino la inaudita manifestación de procesos materiales de *larga duración*. De hecho, en términos estéticos, la catástrofe del mundo que significa un acontecimiento histórico suele plasmarse en una representación arquitectónica: la toma de la Bastilla; la imagen de la ciudad de Colonia después de los bombardeos hacia el final de la Segunda Guerra Mundial, tal como la vemos en los afiches que como souvenirs se venden hoy a los turistas; el Museo de la Ciencia y la Industria de Hiroshima, que se conserva tal como quedó después de la bomba atómica que el 6 de agosto de 1945 destruyó la ciudad; la caída del Muro de Berlín; el bombardeo al Palacio de La Moneda. ¿Cuál sería la catástrofe arquitectónica en la que se plasmaría la globalización? ¿Acaso la destrucción de las Torres Gemelas en New York? En cualquier caso, este acontecimiento ha cambiado sustancialmente nuestra percepción acerca del sentido de la globalización. Se la pensaba con un fuerte énfasis en la esfera económica, pero luego de la reacción militar de Estados Unidos al atentado, resulta imposible considerar la globalización sin

²⁶ Citado por Zigmunt Bauman (comentando un artículo de Pierre Bourdieu) en *La Globalización. Consecuencias humanas* [1998], Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, p. 136

²⁷ Daniel Cohen: *Tres lecciones sobre la sociedad postindustrial*, Katz, Buenos Aires, 2007, pp. 20-21.

el componente militar y policial. Como señala Michel Wieviorka: “la época en que la economía parecía dirigir por sí sola el mundo está rebasada y sugiere que en lo sucesivo son la guerra y los comportamientos militares de los Estados los que recuperan su importancia”²⁸. El ataque a las Torres Gemelas ha marcado, pues, un antes y un después en la historia mundial, precisamente como historia de la planetarización.

La reparación simbólica de la brecha es la restitución de la escala humana de comprensión y percepción de la realidad. Por lo tanto, la puesta en obra de la destrucción de la elaboración simbólica es la destrucción de la subjetividad individual, y ha sido la tarea de buena parte del arte contemporáneo, para producir una conmoción en el sujeto, la inminencia no de “una revelación”, sino del colapso irreversible de la posibilidad misma de representar(se) lo real. Podemos considerarlo como el trabajo de una crítica materialista del “mundo”, que consiste en la destrucción de la fabulación simbólica de la realidad. Una puesta en cuestión de la función de eufemización de la imaginación. Gilbert Durand sostiene que “todo arte, desde la más cara sagrada a la ópera cómica, es ante todo empresa eufémica para rebelarse contra la corrupción de la muerte”²⁹. En este sentido, el arte habría trabajado en la restitución de una escala humanista de comprensión de lo Real. Pero es forzoso considerar ahora que el arte contemporáneo ha trabajado en la destrucción de la pantalla de simbolización, en la dirección de una inteligencia del desconcierto y el horror en la historia. El arte ha devenido progresivamente el lugar en donde encontramos los *escombros de la imaginación*, y ésta es, creo, la forma en que el pensamiento propone hoy la pregunta por la condición ética del mundo que intentamos habitar.

²⁸ M. Wieviorka, op. cit., p. 46.

²⁹ G. Durand: *La imaginación simbólica* [1964], Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 127.